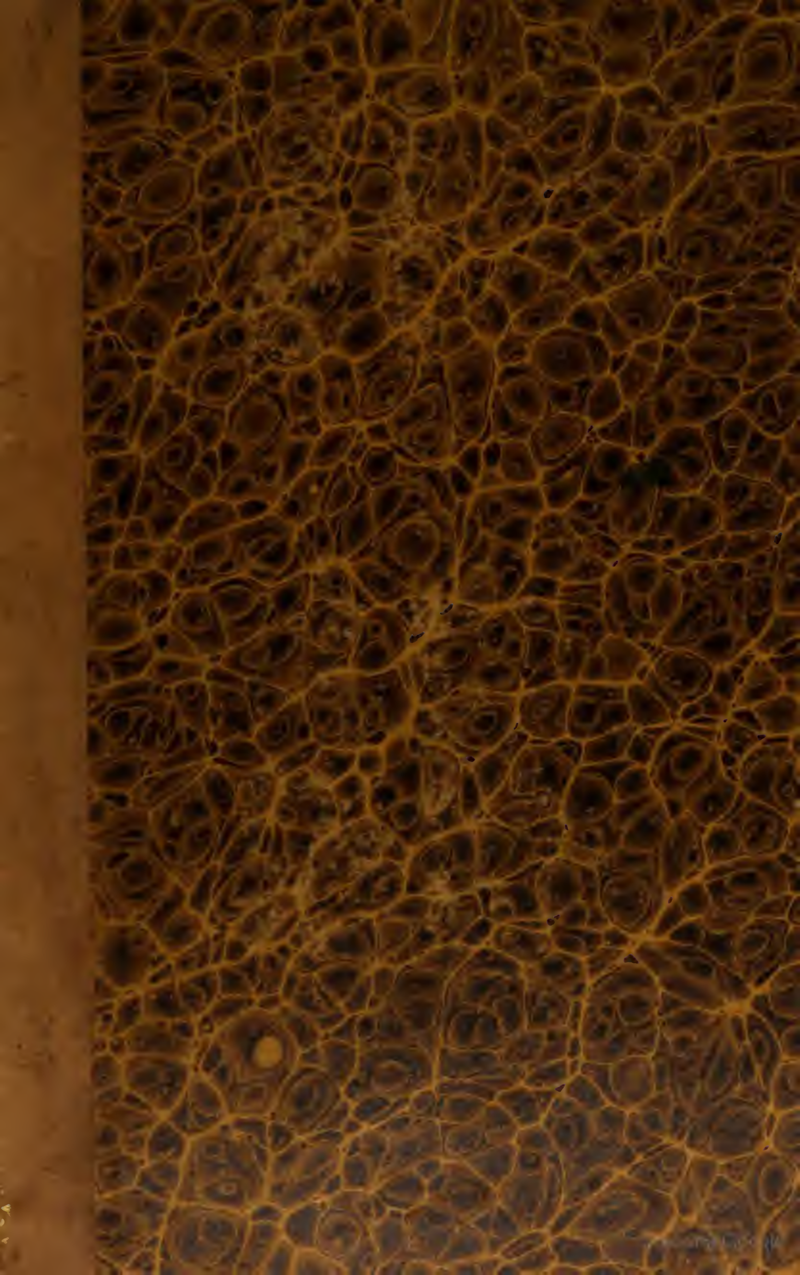




Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Einundzwanzigster Band
oder dritter Supplement-Band.
Lohn bis Zwischenzustand.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1866.

Schwarzenberg. Johann Freiherr zu Schwarzenberg und Hohenlandsberg gehört dem seiner Heimath nach fränkischen, später in den Fürstenstand erhobenen Geschlechte der Schwarzenberge an. Unter den hervorragenden Männern der Reformationszeit nimmt er seine Stelle deshalb ein, weil er die Gesammtheit der die deutsche Welt damals bewegenden großen Anliegen in seinem Streben vereinigte und als Staatsmann, Volksschriftsteller und tapferer Vertreter der Reformation bleibende Früchte seiner Arbeit nachgelassen hat. Die letztere Seite seines Wirkens setzte ihn zu Luther in nähere Beziehung, der seinen hohen Werth vollständig begriff. Noch elf Jahre nach Schwarzenberg's Tode (1539) sagt Luther in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen" zur näheren Erläuterung seiner Gedanken über die rechte Zusammensetzung eines Conciliums: „Man müßte aus allen Landen fordern die recht gründlich gelehrten Leute in der heil. Schrift, die auch Gottes Ehre, den christlichen Glauben, die Kirche, der Seelen Heil und der Welt Friede mit Ernst und von Herzen meinten: darunter etliche vom weltlichen Stande (denn es gehet sie auch an), die auch verständig und treuherzig wären, als wenn Herr Hans von Schwarzenberg noch lebte, dem wüßte man zu vertraun" (s. Walch XVI. 2774). Und schon früher, aber auch schon nach Schwarzenberg's Tode hatte Luther das gemüthvolle Wort über ihn gesprochen (im J. 1530): „Siehe dich um nach seinen frommen Edelleuten, als Herr Hans von Schwarzenberg; an denselben tröste und labe dich" (s. Walch X. 520). Man sieht, der ganze Mann war nach Luther's Herzen.

Geboren am 25. December 1463 und nur zum Rittersmann ausgebildet, hatte es in seinen ersten Jünglingsjahren den Anschein, als sollte er ganz in dem äußerlichen Treiben der sinkenden Ritterzeit auf- und untergehen. Hervorragend durch gewaltige Größe und Stärke des Körpers wie durch Kunst und Muth der Waffenführung, war er auch in den Unsitten des Spieles und der Völlerei einer der ersten. Aber bald führt ihn eine ernste Mahnung seines Vaters zu einem entscheidenden Wendepunkte. Die eiserne Energie seines Willens schließt ein- für allemal mit diesem nichtigen, Leib und Seele verderbenden Treiben ab, in dessen Banne er nur gelegen hatte, um es hernach um so ernster und nachdrücklicher bekämpfen zu können. Es verlangt ihn nach einem sittlich werthvollen Inhalte seines Lebens. Der zunächst noch unruhig suchende Drang nach einem solchen treibt ihn zur Theilnahme an einem gefahrvollen Zuge nach dem heiligen Lande, welchen Kurfürst Friedrich der Weise mit zahlreicher Begleitung im Jahre 1493 unternahm (vgl. das Tagebuch dieser Fahrt in Georg Spalatin's histor. Nachlaß, herausgeg. von Neudecker und Preller, Bd. I. S. 76). Ueber Italien, wohin er von Corfu aus sich begeben hatte, nach Deutschland zurückgekehrt, hat er dann den Kaiser Maximilian auf deutschen und italienischen Feldzügen begleitet und sich den Ruhm eines tapferen und kriegskundigen Führers erworben. Der Vorredner zu der deutschen Bearbeitung der Officien Cicero's (s. unten) bezeugt von ihm: „Die Größe seines Leibes und die Mannheit seines Gemüthes hat er in ehrlichem Kriege für Andere gebraucht und bewiesen."

Aber auch mit dieser Epoche eines unruhigen Thatendranges kam er bald zum Abschluß. Sein Streben wendete sich nicht bloß immer entschiedener den schöpferischen Aufgaben zu, welche im Anfange des 16. Jahrhunderts die eine bessere Zukunft vorbereitenden Geister beschäftigten, besonders der Hebung des Staats zu kräftigerer Ausrichtung seiner Mission für Friede und Recht, wie für Sitte und Wohlfahrt des Volkes; sondern es regte sich in ihm auch die nahende religiöse Thatenwelt. In sich wie für Andere sucht er dem ethischen Streben das religiöse Centrum zu gewinnen, zu dem er nicht an der Hand der damaligen Kirche durchzudringen vermochte. Er ergriff die Leuchte der heil. Schrift und fand ungeahnte Schätze.

Die Stätte seines staatsmännischen Wirkens eröffnete sich ihm zunächst im Fürstbisthum Bamberg, seiner fränkischen Heimath. Schon gegen das Ende der Regierung des Bischofs Heinrich III. (1487—1501), also noch in den dreißiger Jahren seines Lebens stehend, bekleidet er hier das höchste weltliche Regierungsamt (das Hofmeisteramt), in welchem er während der längsten Zeit seines Wirkens an dem hochgebildeten und den Reformideen zugewendeten Geiste seines Landesherrn, des Bischofs Georg von Limburg (1505—1522), eine bereite Stütze besaß. Bald nach seinem Amtsantritte brachte er hier ein Werk zu Stande, das ihm in der Geschichte des deutschen Strafrechts und Processes einen unvergänglichen Namen eingetragen hat. Er ist der Schöpfer einer Reformation des Strafjustizwesens in Bamberg, deren Vorzüge ihr eine weit über die Gränzen dieses Landes hinausgehende Bedeutung verschafften (Bambergische Halsgerichtsordnung vom J. 1507). Was sie für Bamberg leistete, war als ein dringendes Bedürfniß im ganzen Reiche empfunden. Allein obgleich schon der Reichstag zu Freiburg im Breisgau vom J. 1498 auf Betreiben des Reichskammergerichts anerkannt hatte, daß das Reich zur Abhülfe der schreienden Mißbräuche eine allgemeine „Reformation und Ordnung, wie man in criminalibus procediren soll", aufrichten müsse, kamen Kaiser und Reich doch noch lange nicht zur reformirenden That. Sie gelang in Bamberg und durch Schwarzenberg in einer Weise, welche die aus gleichen Bedürfnissen hervorgegangenen Leistungen der damaligen Zeit, sowohl die gesetzgeberischen als die wissenschaftlichen, weit hinter sich ließ. Als daher endlich seit 1521 auch das Reich sich ernstlich anschickte, seiner gesetzgeberischen Schuldigkeit zu genügen, konnte es nicht zweifelhaft seyn, daß man jenes Bambergische Werk zur Grundlage zu nehmen habe: und so ist es im Wesentlichen Schwarzenberg, welchem Deutschland die im J. 1532 zu Stande gekommene Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karl's V (sogen. Carolina) verdankt, ein Gesetz, welches, wenn gleich die weitere Rechtsentwickelung besonders im Processe über seinen Inhalt hinausgeführt hat, doch einen der segensreichsten Knotenpunkte der Entwickelung bildet und uns ein gemeines deutsches Strafrecht eingetragen hat, welches auf einer gesunden Verknüpfung guter deutscher und römischer Rechtselemente beruht (s. E. Herrmann, Johann Freih. zu Schwarzenberg, S. 23 ff.; Wächter, Gemeines Recht Deutschlands, S. 19 ff.).

Neben seiner Regierungsthätigkeit pflegte Schwarzenberg einen Zweig der Literatur, der unter den positiven Vorbereitungen der Reformation eine wichtige Stelle einnimmt, indem er auf den sittlichen Aufschwung des Volkes berechnet ist. Seine hierher gehörigen Schriften in gebundener und ungebundener Rede sind durchaus didaktischer Art und verdanken ihre Entstehung seinem Drange, dem Bösen zu wehren und das Gute zu mehren, wo und wie er konnte. Er richtet ebenso gegen gemeinschädliche Unsitten sein geiselndes Wort, wie er seinen lieben Deutschen aus dem reichen Schatze sittlicher Erkenntniß und Lebensweisheit gern mittheilt, welchen Erfahrung, sinnige Betrachtung der göttlichen und menschlichen Dinge und ein unablässiges Studium der heiligen Schriften und des klassischen Alterthums bei ihm ansammelte. Die fast unübersteiglichen Schwierigkeiten, welche seinem Studium des letzteren, besonders der durch die stoische Strenge ihn ansprechenden ethischen Literatur der Römer, in Folge der Mängel seiner Jugendbildung entgegenstanden, wußte er doch zu überwinden. Er be-

soldete der alten Sprachen kundige Leute, welche die von ihm ausgewählten Schriften ganz wörtlich in's Deutsche übersetzen mußten. Diese Uebersetzungen dienten ihm als Brücke zum selbstständigen Eindringen in den Sinn des Originals, das er dann oft, und immer in meisterhafter Sprache, zur Volksschrift bearbeitete und durch beigefügte Reime und Bilder dem Leser noch tiefer einzuprägen suchte (s. E. Herrmann a. a. O. S. 40 ff.).

Von den didaktischen Volksschriften Schwarzenberg's ist das älteste sein Gedicht „Kummertrost", eine Frucht der schweren inneren Arbeit, durch die er sich aus dem lähmenden Schmerze über den Tod seiner Gemahlin im Jahre 1502 wieder zu der Fassung und dem Muthe aufzuraffen suchte, deren er zu seinem ernsten Lebenswerke bedurfte. Er führt sich in dem Gedichte als Hans Unmuth ein und sagt von sich: „In Kummer ging ich fern vom Haus, Trost dieser Welt war mir ein Graus." Da findet er in anmuthiger, ihm unbekannter Gegend den Klausner Woltrost, der ihm sein Verzagen, seine Sehnsucht nach Abgeschiedenheit von der Welt verweist und vor ihm den werthvollen Inhalt eines sich ganz in den Dienst Gottes stellenden, den Streit unter dieser Fahne willig führenden, das Böse in und außer sich unablässig bekämpfenden, von der sieghaften Macht des Guten durchdrungenen, die Drangsal als Läuterungsfeuer gern ertragenden Lebens aufrollt. Solche Lehre erquickt den Verzagten: er verspricht sie nicht für sich zu behalten: „und daß ich Woltrost halt' mein Pflicht, breit' ich sein' Lehr' durch dies Gedicht."

Mit besonderer Liebe hat Schwarzenberg die Sammlung kleinerer didaktischer Gedichte bearbeitet, die er „Memorial der Tugend" betitelt, weil „in den kurzen Sprüchen, als in kleinen Gedenkzettlein, Zier und Lob viel guter Dinge, auch Straf und Schand der Laster in mancherlei Ständen, Künsten, Handwerken und Leuten auf das Kürzeste berührt und vermerkt werden." Jedem der Gedichte ist ein Holzschnitt beigegeben, der die festere Einprägung des Gedankens unterstützen, ihn so zu sagen sinnlich greifbar machen soll. Den Stoff zu den Gedichten haben die heilige und Profangeschichte, ältere wie neuere, Laster und Mißbräuche der Zeit, sittliche Anschauungen über den Beruf in Welt und Haus, in Amt und Stand geliefert. — Eine besondere Richtung gegen Modesünden, welche eine schwere Verirrung des sittlichen Urtheils sehr mild beurtheilte, haben das „Lied wider das Mordlaster des Raubens", zunächst veranlaßt durch Schmähgedichte auf Schwarzenberg, als einen der unerbittlichsten Gegner der zahlreichen, unter dem Prätext der Fehde das Räuberhandwerk treibenden Ritter; und sodann das „Büchle wider das Zutrinken", eine bald nach dem Reichstage von 1512 geschriebene Satyre, welche durch die lose Decke der üblichen Entschuldigungen der Zutrinker einen tiefen Blick in das sittliche Verderben thun läßt, in welches die Modesünde eine immer wachsende Zahl von Genossen hineinzog.

Endlich gehören zu den auf moralische Belehrung ausgehenden Volksschriften Schwarzenberg's seine Bearbeitungen mehrerer Schriften Cicero's, denen ebenfalls die Beigabe kurzer Gedächtnißverse und munterer Holzschnitte von Nürnberger Meistern nicht fehlt. Die umfänglichste Arbeit dieser Gattung ist die Bearbeitung der „Officien Cicero's", welcher dann noch das in gleicher Weise zur Volkslektüre zubereitete erste Buch der „Tusculanischen Quästionen" (ein verteutscht Büchle Ciceronis, daß der Tod nit zu fürchten und die Seele untödtlich sey), sowie die Bücher vom Alter und von der Freundschaft nachfolgten. Die drei letzten Schriften sind zusammen mit den früher erwähnten Gedichten und Satyren Schwarzenberg's im sechszehnten Jahrhundert wiederholt gedruckt unter dem Titel: „Der Teutsch Cicero."

Der Beginn der Reformationsbewegung fand Schwarzenberg nicht unvorbereitet. Durch ein eifriges Bibelstudium mit dem genuinen Christenthum gründlich vertraut, hatte er für sein sittliches Streben nicht bloß Unterweisung daraus geschöpft, sondern ein Bild der wahren Persönlichkeit gewonnen, das ihn nicht ruhen noch rasten ließ. Die unbedingteste Dienstpflicht der Creatur für ihren Gott und Herrn, der seinen

heiligen Willen in der Offenbarung dargelegt hat, ist der tiefste Antrieb seines Handelns. Je ernster er es aber mit dieser Pflicht nahm, umso weniger vermochte ihn seine Erfüllung derselben zu befriedigen, umso tiefer empfand er seine Schwachheit, das weite Zurückbleiben der That hinter der Pflicht, das Ungenügen seiner eigenen Kraft. Mit ganzem Herzen ergriff er die andere Seite der Offenbarung, die vergebende und Kraft spendende Barmherzigkeit Gottes, welche den zu seinem Dienste bereiten, seine Gemeinschaft suchenden Menschenkindern im Evangelium entgegenkommt. In beiden Punkten aber, auf die es ihm ankam, sowohl in der Anleitung zu der rechten sittlichen Lebensgestaltung, wie in der Speisung mit dem ächten evangelischen Troste, war seinem in der heil. Schrift forschenden Blicke immer mehr die weite Kluft aufgegangen, welche die Lehre und Wirksamkeit der damaligen Kirche von dem wahren Christenthum trennte, das er als das Licht und die Kraft Gottes schon an sich erfahren hatte, ehe noch Luther seine reformatorische Thätigkeit begann. Ohne daher von dieser erschreckt oder geblendet zu werden, vielmehr in selbstständiger Würdigung ihres Werthes und durchdrungen von dem gewaltigen Ernste der menschlichen Dienstpflicht für die Sache Gottes und das Heil der Brüder, zögerte er nicht, obgleich schon ein Funfziger, für sie einzutreten. Indem er ihr das Gewicht seiner äußeren Stellung, die eiserne Energie seines Willens, die überzeugende Kraft seiner Rede, die sammelnde und vereinigende Macht seiner staatsmännischen Gabe zubrachte, wurde er zu einem bedeutenden Rüstzeuge Gottes in Durchführung des Reformationswerkes. Sein Handeln entspricht ganz der Mahnung, mit welcher Luther in einem Briefe vom 21. September 1522 (de Wette II, 249) seinen Schutz für einen wegen seiner Verheirathung hart bedrängten Geistlichen erbeten hatte: „E. Gn. siehet, daß sie freilich hieran ein köstlich Werk thäte, und ohn Zweifel auch Gott von ihr fordert, wo sie es thun kann. Wer weiß, warum Gott E. Gn. solch hohen Verstand gegeben und dazu an den Ort verfügt hat, da sie es mit so großem vielem Nutz brauchen und anlegen kann."

Zunächst erhielt in den Bambergischen Landen die Reformation den freiesten Fortgang. Nicht gehindert, eher gefördert durch den Bischof Georg, breitete sich die neue Lehre aus; reformatorische Schriften wurden offen gedruckt und verkauft, die Publikation der von Eck aus Rom zurückgebrachten Bannbulle gegen Luther, Pirkheimer, Spengler und Andere verboten, das Wormser Edikt nicht vollzogen, dem Begehren des Volks nach evangelischer Predigt willig entgegengekommen (s. Heller, Reformationsgeschichte von Bamberg I, 36). Schwarzenberg ist die Seele dieser Politik, in Folge deren bei dem Tode des Bischofs Georg (31. Mai 1522) Bamberg nicht bloß als ein zur Reformation hinzugetretenes Land gelten durfte, sondern auch einen Halt für gleiche Bestrebungen in benachbarten fränkischen Gebieten bildete.

Weit größere Dimensionen aber nahm die Wirksamkeit Schwarzenberg's durch den maßgebenden Einfluß an, den er auf die Politik des Reiches in der Religionssache während der kritischen nächsten Jahre nach der Publikation des Wormser Edikts gewann. Schon früher in den Reichsangelegenheiten von seinem Landesherrn als dessen Vertreter oder Begleiter auf den Reichstagen vielfach verwendet und zu hohem Ansehen gelangt, ist er (1522 und 1523) nicht bloß Mitglied des Reichsregiments, sondern dessen Seele in dem für die noch junge Pflanze der Reformation wichtigsten Momente. Es ist das Verdienst Ranke's (Reformationsgesch. II, 48 ff.), wie die entscheidende Bedeutung der Politik des Reichsregiments, der die kaiserliche Gewalt damals repräsentirenden Behörde, so die dominirende, die Gesinnungsgenossen einigende, die Zaghaften fortreißende Stellung dargelegt zu haben, welche Schwarzenberg hier einnahm. Es galt gegen Ende des Jahres 1522, daß sich die in Nürnberg versammelten Stände des Reichs darüber schlüssig machten, ob gemäß den Anträgen des Pabstes Adrian auf der Vollziehung des Wormser Edikts bestanden, also die gewaltsame Niederlegung der religiösen Bewegung in Ausführung gesetzt werden solle. Die Initiative des Beschlusses fiel dem Reichsregimente zu. Gestützt auf das Zugeständniß schwerer kirchlicher Miß-

bräuche, welches Adrian offen ausgesprochen hatte, verwarf es nicht bloß den Gedanken der gewaltthätigen Erstickung einer dadurch berechtigten Bewegung, einer Bestrafung Luther's, durch den man zumeist von den Mißbräuchen unterrichtet worden sey, sondern verlangte, daß die Reichsgewalt zum Vertreter des wohlbegründeten Reformstrebens der Nation gegenüber vom päbstlichen Stuhle sich erhebe. Der Pabst sey aufzufordern, mit dem Kaiser unverzüglich und an eine bequeme Malstatt ein Concilium zu berufen, welches, um gründlich reformiren zu können, auch weltliche Mitglieder umfassen, und jeder Verpflichtung ledig seyn müsse, durch die man abgehalten werde, irgend etwas vorzutragen, was „zu göttlichen, evangelischen und anderen gemeinnützigen Sachen" nothwendig sey. In der Zwischenzeit solle auf dem Vermittelungswege abgehalten werden, woraus Aergerniß und Aufruhr entstehen könne: nur das heilige Evangelium und bewährte Schrift solle man lehren. Allerdings hatte eine solche Beantwortung der päbstlichen Anträge bei den Ständen, welchen sie am 13. Januar 1523 zur weiteren Berathung übergeben ward, noch eine starke Opposition besonders von geistlicher Seite zu bestehen. Einiges mußte ihr geopfert werden: die Hauptsache blieb, und erging nicht bloß als Antwort nach Rom, sondern wurde auch als Edikt in's Reich verkündet. Luther war hoch erfreut (s. Brief an Spalatin vom 8. März 1523 bei de Wette II, 317): Bann und Acht, die ihn betroffen, schienen ihm aus dem Wege geräumt zu seyn. Jedenfalls war das Große erreicht, daß die aufkeimende Saat der Reformideen für's Erste ungehindert wachsen und zu dem Bestande von Kraft gedeihen konnte, dessen sie bedurfte, um ungünstigeren Verhältnissen nicht wieder zu erliegen. Es ist offenbar der Höhepunkt in dem Leben Schwarzenberg's, da ihm dieser große Erfolg gelingt. Schon warteten seiner neue und minder gelingende Aufgaben.

Während seiner Abwesenheit von Bamberg war an die Stelle seines geistesverwandten Landesherrn, des Bischofs Georg, der Bischof Wigand getreten, der zuerst unentschieden, bald dem Einflusse der geistlichen Partei anheimfiel (s. Heller a. angef. O. S. 49 ff.), ja im Juni 1524 einem auf Ausführung des Wormser Edikts gerichteten Bündnisse beitrat. Schwarzenberg war nicht gemeint, einer Sache zu dienen, die er für gottwidrig ansah, nahm unbekümmert um die neue Bamberger Politik seine Tochter aus dem dortigen Kloster zum heil. Grabe, begründete diesen Schritt offen durch ein seine evangelischen Beweggründe darlegendes Sendschreiben an den Bischof (herausgeg. mit einer Vorrede von Andr. Osiander. Nürnb. 1524; vergl. auch darüber Luther's Brief an Schwarzenberg vom 21. Dezember 1524 bei de Wette II, 581), und schied, nunmehr ein Sechziger, aus seinen Bambergischen Dienstverhältnissen.

Auch in seiner Familie sollten die Religionsstreitigkeiten einen Zwiespalt erzeugen, der aber doch die gute Frucht brachte, Schwarzenberg zur Wiederaufnahme seiner schriftstellerischen Thätigkeit zu veranlassen. Zwar hatte er schon früher, getrieben von seinem Bedürfniß, nicht auf menschliche Auktorität, sondern nur auf die zu seinem Eigenbesitz gewordene Wahrheit des göttlichen Wortes seine Ueberzeugungen zu bauen, in ausführlicher Begründung seine Ansichten in der Religionssache entwickelt: es war daraus ein Buch geworden, das er Luthern im J. 1522 zusendete und worauf dieser am 21. September antwortete (de Wette II, 249; s. auch den Brief Luther's an Spalatin bei de Wette II, 263). Allein das Buch scheint niemals gedruckt oder doch verloren zu seyn; jedenfalls läßt sich die Differenz über die evangelische Berechtigung des weltlichen Schwertes, welche dem Luther'schen Briefe zufolge damals zwischen beiden Männern bestand, nicht mehr constatiren. Jetzt aber (1524) hielt sich Schwarzenberg verpflichtet, einer von seinem Sohne Christoph gegen die reformatorische Lehre verfaßten und anonym herausgegebenen Schrift, welche auch dem maßgebenden Einflusse des Vaters in der zahlreichen Familie entgegenarbeiten sollte, offen zu begegnen (s. Förstemann, Neues Urkundenbuch zur Geschichte der Reformation, I, 175). Er that dieß durch die zuerst im J. 1525 und dann öfter erschienene „Beschwörung der alten teufelischen Schlangen mit dem göttlichen Wort" (142. Bl. 4. Nürnberg bei Hans Herr-

gott; auf der Rückseite des Titelblattes steht: „Hochverursachte schuldige Unterrichtung und Ermahnung, so ein Vater seinem irrenden Sohn evangelischer Lehr halber aus Grund göttlicher Schrift thut. Ich bin kommen zu bewegen den Sohn wider den Vater, die Tochter wider die Mutter“ u. s. w.). Nach einer an den Sohn gerichteten Vorrede, welche der Zerstörung der falschen Autoritäten gewidmet ist, werden die streitigen dogmatischen und ethischen Hauptlehren an der Hand der Schrift durchgenommen (Kirche, Gewalt der Schlüssel, Glauben und Werke, Sakramente vorzüglich Ordination, Ehe, Fasten, Heiligenverehrung), und schließlich unter dem Titel: „Ablehnung etlicher gemeiner Einreden der Päbstischen wider das Wort Gottes und desselben Lehren“, eine Menge brennender Tagesfragen berührt. Mit besonderer Vorliebe und Tiefe ist der Abschnitt vom Glauben, Liebe und Werken behandelt. Der seligmachende Glaube ist nicht der Glaube, den auch die Teufel haben und zittern, nämlich der Glaube, daß Gott sey, sondern der Glaube in Gott; dies Wörtlein „in“ beschließt in sich „die große göttliche Zuversicht.“ Ohne ihn, der all sein Vertrauen, Hoffnung, Zuversicht in Gott setzt, kann es auch keine wahre uneigennützige Liebe des Nächsten, keine Liebe um Gottes Willen geben. Ohne diese brechen aber die alle unsere Werkthätigkeit vergiftenden Nutzenstheorieen, das Gute um unserer selbst, nicht um Gottes Willen, wieder herein. Die Kraft zu jenem Glauben und damit zu wahrer Liebe können wir nicht von uns selbst haben, ja wir dürfen sie nicht von uns haben wollen: wer in Wahrheit das Reich Gottes sucht, kann nicht ein von sich selbst freier, sondern nur ein von Gott gefreiter Mensch seyn wollen (s. E. Herrmann a. a. O. S. 78 ff.).

Gegen die Schlangenbeschwörung erschien noch im J. 1525 eine Entgegnung des Franziskaner-Provinzials Caspar Schatzger, den die erstere wiederholt als Christoph's v. Schwarzenberg guten Gesellen und Cameraden bezeichnet. Ihr setzte dann 1526 unser Schwarzenberg eine Schrift unter dem Titel entgegen: „Dies Büchlein Kuttenschlang genannt die Teufelslehren macht bekannt“ (20. Bl. 4.).

Nach seinem Ausscheiden aus Bamberg trat Schwarzenberg in derselben Stellung als Landhofmeister in die fränkischen Fürstenthümer des brandenburgischen Hauses über. Von den beiden Markgrafen Casimir und Georg war ihm der erstere durch seine Richtung auf Befestigung einer straffen Staatsordnung, der zweite durch seine rückhaltslose Hingabe an die Sache der Reformation innerlich verwandt. Diese hatte an Casimir zwar keinen Gegner, aber doch nur einen halben Freund, dem sein politisches Interesse und zu dessen Förderung die Pflege guter Beziehungen zum Kaiser in erster Linie stand. Da Casimir die Regierung allein verwaltete und der auswärts weilende Georg nur mit einzelnen Willensäußerungen eingriff und auf den Bruder zu wirken suchte, so konnte es nicht fehlen, daß von der Zeit an, wo der Kaiser eine kräftige Reaktion gegen die Nürnberger Reichstagsbeschlüsse und gegen die reichsseitige Vertretung des kirchlichen Reformstrebens ergriff, Schwanken und Stockung in dem früher entschiedenen und rüstigen Gange der reformatorischen Politik der fürstlichen Regierung eintrat (s. Kraußold, Gesch. der evangel. Kirche im Fürstenthum Bayreuth, S. 22—64). Auch der Bauernkrieg scheint für Casimir's Stellung zu den Religionsneuerungen einen Wendepunkt gebildet zu haben. Er entwickelte darin eine furchtbare Energie, welche mit der die tieferen Gründe des Aufruhrs würdigenden und die Mitschuld der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten nicht verkennenden Auffassung Schwarzenberg's nicht zusammenstimmt. In zwei Briefen (mitgetheilt von Zöpfl in Jagemann's Zeitschr. für Strafverfahren, I, 138) gibt dieser seinem zur Vertheidigung der Burg Schwarzenberg bestellten Sohne Friedrich genaue Instruktionen, die ebenso den nöthigen ernsten Schutz als die Schonung der Irregeleiteten im Auge behalten. Er selbst war bei dem Heere der verbündeten Fürsten, und wußte hier u. And. im Mai 1525 einer bedenklichen Schwäche in der militärischen Aufstellung Casimirs durch einen zur rechten Zeit mit den Bauern abgeschlossenen Waffenstillstand die Gefahr zu benehmen: die Bauern fügten sich dem Worte des gewaltigen Ritters, der durch seine

Riesengestalt und seinen Ruf als Kriegsmann und treuer Lutheraner großen Eindruck auf sie machte (s. Bensen, Gesch. des Bauernkriegs in Ostfranken, S. 400).

Im Sommer 1526, also während des Reichstags zu Speyer, verweilt Schwarzenberg bei Herzog Albrecht in Preußen und ist auch hier bestrebt, neben seinem Geschäfte als Gesandter zu dessen Vermählung (Bericht an Casimir bei Spies, Brandenburg. Münzbelustigungen II, 29), vor dem König Sigismund von Polen und dem Bischof von Krakau die hart verfolgte Reformation eben so frei als eindringlich zu vertreten. Er erzählt diese Vorgänge in einem aus Marienburg vom 1. August 1526 an den Kanzler Vogler in Ansbach gerichteten Schreiben, welchem die Copie eines Briefes an den Bischof von Krakau beigelegt ist, worin er, an die vor dem König angesponnene Controverse anknüpfend und auf ein mitübersendetes Exemplar seiner Schlangenbeschwörung verweisend, in glimpflicher Form das schlummernde evangelische Gewissen des Prälaten zu erwecken sucht (s. Strobel, Johann von Schwarzenberg, zween sehr merkwürdige Briefe, Nürnb. 1775). Herzog Albrecht begehrte von seinem Bruder Casimir, daß dieser ihm wenigstens auf ein Jahr Schwarzenberg überlasse (s. Longolische Beschäftigungen I, 423). Doch zerschlug sich der Plan, dessen Ausführung Schwarzenberg ganz in Casimir's Willen stellte. Im Herbste des Jahres 1526 ist Schwarzenberg wieder in seiner fränkischen Heimath.

Hier schien es, nachdem der Speyersche Reichstagsabschied unterdeß das fördernde oder hindernde Verhalten zur Reformation in das Ermessen jedes Reichstandes in seinem Gebiete verstellt hatte, zu einer definitiven Entscheidung in der Religionssache kommen zu müssen. Schwarzenberg verlangte auf dem im Oktober 1526 versammelten Landtag, daß nunmehr zu Organisationen im evangelischen Sinne fortgeschritten werde, und legte u. And. eine ausführliche Ordnung zur Umformung der Nonnenklöster in Erziehungs- und Versorgungsanstalten für adelige Töchter vor (s. v. d. Lith, Erläuterung der Reformationshistorie aus dem Brandenb. Onolzbach. Archiv, S. 183). Allein auch jetzt noch glaubte Casimir seine temporisirende Halbheit fortsetzen zu können. Der Landtagsabschied vom 1. Februar 1527 behielt zwar die evangelische Predigt bei, aber beharrte im Uebrigen darauf, daß man an den alten Ceremonien und Einrichtungen festhalte, welche jene Predigt doch verwerfen und bekämpfen mußte. Es war ein widerspruchsvolles Interim, welches Niemanden befriedigte, die energische Einsprache des Markgrafen Georg hervorrief und Alles in Verwirrung brachte. Casimir entzog sich diesen Verwickelungen, indem er zu dem Heere König Ferdinand's nach Ungarn abging, um dessen Oberbefehl zu übernehmen. Hier starb er zu Ofen den 21. Sept. 1527 (s. Kraußold a. a. O. S. 59; Ranke a. a. O. II, 427. 452).

Jetzt begab sich Markgraf Georg zur Uebernahme der Regierung aus Schlesien in die fränkischen Lande, entschlossen, sich rückhaltslos in den Dienst der Reformation zu stellen. Unserem Schwarzenberg eröffnete er dadurch noch am Abende seines Lebens die ersehnte Gelegenheit zu dem organisatorischen Wirken, das die Güter der Reformation erst zu einem bleibenden Besitzthum erheben konnte. Nachdem der Abschied eines alsbald versammelten Landtags den früheren Abschied dem Principe nach umgestoßen und die Unverbindlichkeit der dem Worte Gottes nicht gemäßen Cerimonien ausgesprochen hatte (im März 1828) wird zu der ersten Kirchenvisitation in Gemeinschaft mit Nürnberg geschritten (s. Spies a. a. O. IV, 174). Die Einsprachen benachbarter Bischöfe, die Abmahnungen des Königs Ferdinand werden abgewiesen, ein auf Umstimmung des Markgrafen berechnetes päbstliches Breve uneröffnet zurückgeschickt. Zur Feststellung der Grundsätze und des Verfahrens bei der Visitation treten auf Schwarzenberg's Bericht an Georg weltliche und geistliche Abgeordnete Nürnbergs und der fränkischen Fürstenthümer in Schwabach am 15. Juni zusammen und vereinigen sich über die Artikel, nach denen die Prüfung und Ausscheidung des Unevangelischen in Lehre und Leben erfolgen soll (s. v. d. Lith S. 247). Sofort wird zur Ausführung geschritten.

Im Oktober kamen in Coburg Georg und der Kurfürst von Sachsen zusammen, um, wie sie sich schon früher über die Kirchenvisitation verabredet hatten, nun auch über weitere gemeinsame Maßregeln in der Reformationssache, besonders in der Vertretung derselben nach außen, Raths zu pflegen. Schwarzenberg sollte seinen Landesherrn begleiten, allein eine Krankheit hielt ihn zurück. Er erlag ihr zu Nürnberg am 21. Okt. 1528, bald 65 Jahre alt.

Wie er schon lange auf den Tod, als einen willkommenen Boten, der ihn zur wahren Heimath geleite, geblickt hatte, so begrüßt er ihn auch jetzt auf dem letzten Krankenlager. Sein letzter Wunsch, mit klarem Bewußtseyn den großen Schritt in die Ewigkeit zu thun, ward erfüllt (s. die Vorrede zum Buch vom Alter im Teutsch. Cicero Bl. XXI.).

Literatur. Von älteren Schriftstellern geben Roßmann, „von dem Verfasser der Bamberg. Brandenburg. und d. Heil. Reichs Peinl. Gerichts-OO. Johann Freih. von Schwarzenberg", in Schott's jurist. Wochenbl., Jahrg. 3. S. 273 ff., und Longolius, „Nachrichten von Brandenburg-Culmbach", Bd. 4. S. 53 ff., mehr nur einzelne Materialien — Die Dissertation von Christ, de Johanne Schwartzenbergico, Hal. 1726, geht hauptsächlich auf die schriftstellerische Thätigkeit Schwarzenberg's. — Einen sehr dürftigen, seine Stellung zur Reformation kaum erwähnenden Lebensabriß aus einem neuerdings erschienenen „Ahnensaal der Fürsten zu Schwarzenberg" hat mit zwei Briefen Schwarzenberg's an seinen Sohn Friedrich, dessen Haltung zu den aufrührerischen Bauern betreffend, wieder abdrucken lassen Zöpfl in Jagemann's und Nöllner's Zeitschr. für Deutsches Strafverfahren. Bd. I. S. 133 ff. — Zur Erläuterung der persönlichen Entschiedenheit Schwarzenberg's für die Reformation dient Strobel: „Joh. Freih. von Schwarzenberg, zween sehr merkwürdige Briefe nebst einer kurzen Nachricht von dessen Leben und Schriften." Nürnberg 1775. — Ueber sein Eingreifen in die fränkische Reformationsgeschichte ist aus v. d. Lith „Erläuterung der Reformationshistorie aus dem Brandenb.-Onolzbach. Archiv, 1733" Manches zu schöpfen. — Seine großartige Stellung im Reichsregimente ist in Ranke's Reformationsgeschichte gewürdigt. — Ein vollständiges Bild seiner Persönlichkeit und seines Wirkens habe ich zu geben versucht in der Schrift „Johann Freih. zu Schwarzenberg. Ein Beitrag zur Gesch. des Criminalrechts und der Gründung der evangel. Kirche. Leipz. 1841." — Die Ausgaben der Schriften Schwarzenberg's sind verzeichnet in Gödeke's Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung. Bd. I. S. 214. E. Herrmann.

Schyn (Hermannus), Verfasser der „Historia Mennonitarum" (s. d. Art. „Menno und die Mennoniten), war im Jahre 1662 in Amsterdam geboren, studirte in Leyden und Utrecht und wurde im Jahre 1682 zum Medicinae Doctor promovirt. Als Arzt setzte er sich sogleich in Rotterdam nieder, fing aber an, mit den medicinischen auch theologische Studien zu verbinden, und wurde im J. 1686 von der dortigen Mennonitengemeinde zu ihrem Prediger erwählt. Bald in weiteren kirchlichen Kreisen bekannt geworden, wurde er wiederholt von den Amsterdamer Taufgesinnten, welche in der Kirche de Zon sich versammelten, dreimal vergebens zu ihrem geistlichen Führer berufen. Endlich gab er nach und trat im Jahre 1690 in seiner Geburtsstadt auf. Dort hat er 37 Jahre das heilige Amt mit Eifer und Treue verwaltet, bis er im J. 1727 starb. Als Prediger hatte er eine gewisse Vorliebe für die Coccejanische Richtung und folgte der breiten analytisch-exegetischen Methode seiner Zeit, war aber zugleich praktisch und innig und bediente sich öfters mystisch klingender Redensarten, wie aus seiner Predigtsammlung: „Heilige Keurstoffen" (1733) zu ersehen ist. In seiner Jugend schon war er sehr befreundet mit dem Amsterdamer Prediger Michael Fortgens, dessen Predigten er herausgegeben hat und dem er die Leichenpredigt hielt. Seinem eigenen Gedächtniß wurde die gebührende Ehre erwiesen von seinem Collegen Maatschoen in einer Predigt über Psalm 112. Vs. 6.

Schyn hat sich bekannt gemacht als Practikalist, wovon seine Schriften zeugen:

„De Mensch in Christus“, 1721. 1725 und „Beletselen des geestelyken Levens“, 1727. Auch arbeitete er für die Vereinigung seiner noch geschiedenen Glaubensgenossen und verfaßte dazu ein „Ontwerp toc Vereeniging der Doopsgezinden“, 1723. — Vorzüglich aber hat er seine Bedeutung als Historiker seiner Kirchengenossenschaft. Schon im Jahre 1711 hat er eine „Korte Historie“ der Mennoniten gegeben, welche nicht nur in seinem nächsten Kreise, sondern auch in Deutschland große Aufmerksamkeit auf sich zog. Von verschiedenen Seiten wurde der Verfasser gedrungen, eine lateinische Bearbeitung seines Aufsatzes zu geben, damit auch Solche, welche in der holländischen Sprache nicht oder weniger bewandert wären, den Unterschied zwischen Taufgesinnten und Wiedertäufern einsehen lernten, welchen er besser als bisher in's Licht gestellt hatte. Schyn gab nicht nur diesem Wunsche nach, sondern besorgte nun eine vermehrte und verbesserte Ausgabe seines früheren Werkes in seiner „Historia Mennonitarum", 2 Vol. Amsterd. 1723. 1729. Später wurde diese Arbeit wieder in's Niederländische übertragen von M. van Maurik und G. Maatschoen, der einen dritten Theil den beiden vorigen hinzufügte. Wohl hat diese Schrift ihre eigenthümlichen Fehler und kann keine vollständige und pragmatische Geschichte genannt werden, dennoch enthält sie so viele wissenswerthe Specialia, besonders hinsichtlich der Frage nach dem Unterschiede zwischen Taufgesinnten und Wiedertäufern, sowie auch für die Biographie einzelner Mennoniten-Prediger und die literarische Geschichte ihrer Schriften, daß sie noch immer unter den sehr geschätzten Geschichtswerken ihre Stelle einnimmt. Sie enthält dreißig Porträts von taufgesinnten Lehrern, deren Leben durch Schyn und Maatschoen erzählt wird und wozu ihr College Adriaan Spinniller (der auch einen Appendix zum ersten Theile der „Historia" bearbeitete) die poetischen Unterschriften geliefert hat.

Quellen: Blaupot ten Cate, Geschied. der Doopsgezinden u. s. w. Bd. II. S. 136 f. und die dort genannte Litteratur. — Vergl. B. N. Krohn, Geschichte der Wiedertäufer S. 136 ff. J. J. van Oosterzee.

Secularismus. Mit diesem Namen hat eine besonders in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts großes Aufsehen erregende und viele Anhänger zählende, seitdem aber wieder mehr zurückgetretene Sekte der Gesellschaft moderner englischer Freidenker ihre eigenthümlich atheistisch-materialistische Richtung bezeichnet. Der Stifter dieser Gemeinschaft, George Jakob Holyoake, ein Freund und Gesinnungsgenosse des bekannten Socialisten Robert Owen, begründete im Jahre 1846 im Verein mit mehreren Gleichgesinnten, wie Grant, Townley, Knight (welcher letztere indessen später auf den christlich-gläubigen Standpunkt zurücktrat) ein für „die arbeitenden und denkenden Klassen“ bestimmtes Zeitblatt „The Reasoner", welches bald zum anerkannten Organ der modernen englischen Freidenkerei wurde. Diese unterscheidet sich von derjenigen des vorigen Jahrhunderts durch ihre mehr atheistische als deistische Grundrichtung; und eigentlicher Atheismus, wenn schon weniger in dogmatischer als in skeptisch-praktischer Gestalt, bildet auch den Grundgedanken der von Holyoake und seinen Genossen vorgetragenen neuen Weisheit. Den Namen „Atheismus“ verschmähte man von Anfang an als Bezeichnung derselben; „Non-Theism" sollte nach der ursprünglich getroffenen Wahl die neue Theorie heißen, um damit anzudeuten, daß man die Annahme einer Gottheit nicht direkt (im Sinne eines erklärten Anti-Theism) bestreite, sondern eben nur davon abstrahire, ob ein Gott sey oder nicht. Doch zog man später die Benennung „Secularism" vor, weil man die eigentliche Haupttendenz der gesammten Partei oder Richtung, die Tendenz, „für die Welt zu leben und zu sterben und für das Wohl der Menschen in dieser Welt zu arbeiten“ (to work for the welfare of men in this world), damit am treffendsten bezeichnet fand. Denn weltliche Gesinnung, Erfüllung der Pflichten des diesseitigen Lebens ohne Rücksichtnahme auf das jenseitige, „Beförderung des zeitlichen Wohls der Menschheit durch zeitliche Mittel“ (present human improvement by present human means), das ist der Grundgedanke und Inbegriff der Moral dieser Partei. Ihr Gesetz hat diese Moral an den einfachen Pflichten

des natürlichen, des utilitarischen und des artistischen (künstlerisch-industriellen) Lebens; ihre Sphäre ist allein dieses Leben, nämlich ein möglichst energisches Wirken an seiner allseitigen Beförderung, Ausbildung und Vervollkommnung; ihre Macht endlich besteht einzig und allein in wissenschaftlicher Bildung und intelligenter Fürsorge für die Dinge dieses Lebens (vgl. Grant und Holyoake, A public Discussion on Christianity and Secularism, London 1853. p. 4 sqq. 221 sqq.). Die Nützlichkeit ist das einzige Princip und der Hauptgrundsatz der Moralität dieses Standpunkts, der sich mit vollem Rechte als ein consequenter, vollständig durchgebildeter Utilitarismus bezeichnen läßt, als die „auf den Trümmern der Religion errichtete Ethik des Atheismus". Denn kein übernatürliches, kein jenseitiges Element darf auf die Handlungsweise dieser rein irdisch-gesinnten Moralisten irgend welchen Einfluß üben. „Allein an das Wissen weist uns die Natur, wo wir Hülfe bedürfen, und allein an die Menschheit, wo es uns um Mitgefühl zu thun ist. Liebe zu dem, was Liebe verdient, ist unsere einzige Anbetung, Studium unsere einzige Lobpreisung, Unterordnung unter das Unvermeidliche unsere Pflichterfüllung, Arbeit und nur Arbeit unser Gottesdienst" (Townley und Holyoake, A public Discussion on the Being of a God, London 1852. p. 58).

Diesen praktischen Grundsätzen des Secularismus entspricht seine Dogmatik, wenn man eine systematische Negation aller positiven Dogmen so nennen darf. Die Annahme der Existenz einer Gottheit, ja selbst der Gebrauch des Ausdrucks „Gott" wird verworfen, jedoch nicht im Sinne eigentlicher Gottesläugnung, sondern nur in dem des Ermangelns irgend welcher bestimmter und sicherer Gotteserkenntniß. „Um Gottes Daseyn bestimmt läugnen zu können, müßte man unendliches Wissen haben, müßte man bis an die Gränzen alles Vorhandenen gelangt seyn und sämmtliche Gebiete des Universums durchforscht haben, ohne Gott irgend wo zu finden." Die Materie, obschon ewig und durch sich selbst existirend, ist doch nicht selbst für Gott zu halten, da ihr offenbar Selbstbewußtseyn und Willensfreiheit, die constitutiven Faktoren persönlichen Wesens, fehlen. Wie die Welt nicht geschaffen ist, so wird sie auch nicht durch eine göttliche Vorsehung regiert. Die Erfahrung lehrt, daß es keinen Vater im Himmel, keine Erhörung der Gebete, überhaupt keinerlei thatsächliche Belege für eine specielle Providenz gibt. Auch läßt sich Gottes Daseyn nicht auf teleologischem Wege aus der zweckvollen und gesetzmäßigen Einrichtung der physischen oder moralischen Welt erweisen. Eine derartige Argumentationsweise wird immer nur eine solche Idee Gottes ergeben, die nichts als die „verworrene Widerspiegelung des eigenen Bildes des Menschen von der Wand des Universums" ist; sie wird es einerseits immer nur zu Analogieen ohne Gewißheit bringen, andererseits aber zu viel beweisen, da ja für den höchst weisen Schöpfer der höchst weise eingerichteten Schöpfung sofort wieder ein noch weiserer Urheber zu postuliren wäre, und so des Folgerns und Schließens kein Ende würde. In dieser Bestreitung des teleologischen Beweises schließt sich Holyoake, der auf diesen Punkt besonderen Fleiß und Scharfsinn verwandt hat, theils an den atheistischen Poeten Shelley, theils an den berühmten Naturforscher Geoffroy St. Hilaire an. Er richtet dabei seine Kritik hauptsächlich gegen Paley's „Natural Theology", die bekannte, viel bewunderte und in England vielfach überschätzte Hauptautorität auf diesem Gebiete der physiko-theologischen Apologetik (vgl. sein Werk: „Paley refuted in his own words", 3. Edit., Lond. 1850).— Besonders karakteristisch ist noch die Art, wie sich die Secularisten über das Jenseits, die Vergeltung und das ewige Leben äußern. „Wir wissen nichts um die jenseitige Welt, wenn es eine solche gibt; und eben weil sie mit ihren sittlichen Gesetzen uns gänzlich unbekannt ist, dürfen wir uns schlechterdings nicht um sie kümmern, sondern haben unser moralisches Streben lediglich dem Diesseits zuzuwenden." „Sowohl das vor uns Dagewesene wie das Zukünftige hat man als zwei schwarze, völlig undurchsichtige Vorhänge zu betrachten, aufgehängt am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens und noch nie von irgend einem Lebenden aufgezogen oder auch nur gelüftet. Tiefes Schweigen herrscht hinter diesen Vorhängen: kein hinter ihnen Stehender wird

jemals Antwort ertheilen auf die Fragen, welche die vor ihnen stehenden Erdenbewohner an ihn richten; Alles, was du etwa hörst, ist nur der hohle Wiederhall deiner Frage, gleich als hättest du in einen Abgrund geschrieen!" „Gibt es andere Welten, in die man nach diesem Leben versetzt wird, so werden eben diejenigen am besten im Stande sein, sich ihrer zu freuen, welche die Beförderung des diesseitigen Gemeinwohls der Menschen hinieden zu ihrem einzigen Geschäfte gemacht haben; gibt es kein Jenseits, so stehen die Menschen offenbar sich selbst im Lichte, wenn sie es unterlassen, sich dieser Welt zu freuen!" (Vergl. namentlich Holyoake's Schrift: „The Logic of Death", eine Art von Trostschrift an seine Freunde, entstanden aus Vorträgen, die er beim Wüthen der Cholera in London im Jahre 1849 hielt.)

Noch ist schließlich auf die enge Verwandtschaft der secularistischen Theorie mit den Lehren August Comte's († 1857), des Stifters der in Frankreich und zum Theil auch in Großbritannien und Amerika sehr ausgebreiteten Sekte der Positivisten aufmerksam zu machen; eine Verwandtschaft, die so augenfälliger und durchgreifender Art ist, daß man den Secularismus geradezu den aus dem Französischen in's Englische übertragenen Positivismus nennen kann.

Vergl. den Aufsatz: „Positivismus und Secularismus, zwei atheistische Richtungen des modernen England und Frankreich", in der Neuen Evang. Kirchenztg. Jahrg. 1863, Nr. 19 u. 20; sowie das diesem Artikel zu Grunde liegende Werk des schottischen Theologen James Buchanan, Faith in God and modern Atheism compared" (Lond. 1857. 2 vols), aus welchem der vom Secularismus handelnde Abschnitt (vol. II. p. 223—291: „The theory of Secularism") auch als Separatabdruck veröffentlicht worden ist.
Zöckler.

Sekten. — Da über Häresie und Schisma bereits in der Encyklopädie das Nöthige erörtert ist, ebenso die einzelnen Sekten, die in der Geschichte auftreten, ihres Orts vorgekommen sind, so ist nur übrig, die ethische und rechtliche Seite der Sache, die Stellung der Kirche und des Staates, sowie des christlichen Privatgewissens zum Sektenwesen zu beleuchten; diesem Zwecke sollen die nachstehenden Zeilen dienen.

Das Wort secta — nicht von secare, sondern von sequor, sectari abzuleiten (bei Forcellini erklärt als congregatio hominum vel in studiis vel in alia re quapiam idem sentientium et unum aliquem ducem sequentium) gehört schon der klassischen Latinität an; die Anhänger des Antonius heißen bei Cicero Antonii secta; Tacitus redet von der stoica secta, cynica secta u. s. w. Es ist also nicht sowohl der Begriff der Absonderung, die negative Seite der Sache mit dem Worte ausgedrückt, sondern im Gegentheil der Begriff des Zusammenhaltens, und zwar so, daß man gemeinsam einem Führer folgt, also mit dem Nebenbegriff einer persönlichen Auktorität, unter die sich Viele stellen, womit aber allerdings immer zugleich eine gewisse Sonderung von der übrigen Masse verbunden ist. In diesem Sinne paßte der Name genau auf die christliche Kirche selbst, daher die Christen (im Unterschiede von den Juden, die nicht als frei zusammengetretene Anhänger eines Hauptes, sondern als Nation eine eigene Gemeinschaft bilden) nicht nur gemeinhin als eine Sekte betrachtet wurden, sondern auch die Bulgata Apgesch. 24, 14. das Wort ὁδός, mit dem Paulus in seinem Bekenntnisse vor Felix das Christenthum bezeichnet, mit secta übersetzt, während sofort die αἵρεσις, wofür die Ankläger jene ὁδός ausgeben, auch wieder haeresis heißt, wogegen sonst die αἵρεσις (wie ebendas. Vs. 5.) auch mit secta übersetzt wird. Je mehr aber die Kirche einen ökumenischen Karakter annahm, je mehr sie sich als die katholische erkannte und verwirklichte, um so weniger konnte sie auch der Welt als bloße secta, als der Anhang eines Führers erscheinen; sie war ja die erlöste, die zu einem Gottesvolke vereinigte Menschheit selbst; und nur wenn in ihrem Bereiche selber sich kleinere Genossenschaften bildeten, die, von der Denk- und Lebensweise der Gesammtheit sich irgend wie unterscheidend, einem eigenen Führer folgten, konnte jener Name wieder Anwendung finden. Hier tritt aber schon ein Gegensatz hervor, der heute noch besteht und das Ver-

halten der Kirche zu den hieher gehörigen Erscheinungen bedingt. Wenn nämlich solch eine Genossenschaft in Lehre und Leben mit der Kirche völlig eins bleibt, ihre Gnadenmittel gebraucht, an ihrem Gottesdienste Theil nimmt, dem Kirchenregiment unterthan ist, so nennen wir das eine Gemeinschaft, nicht aber eine Sekte. In diesem Verhältniß standen und stehen zu der katholischen Kirche die Mönchsorden und Bruderschaften, zu der evangelischen Kirche die Conventikel des Pietismus, die sich selber auch am liebsten Gemeinschaften nennen. Der obigen Begriffsbestimmung einer Sekte gemäß könnte man sie unverfänglich als sectae bezeichnen, da mittelbar oder unmittelbar doch immer irgend welche hervorragende Persönlichkeiten — im Mönchsthum z. B. der heil. Benedikt, überhaupt jeder Ordensstifter, im deutschen Pietismus Männer wie Spener, Bengel, Oetinger als diejenigen bezeichnet werden können, deren Anhänger in jenen Genossenschaften zu erkennen sind. Aber hier zeigt es sich, daß der Name „Sekte" auf christlichem Boden eine Aenderung oder Schärfung seiner Bedeutung erlitten hat; es tritt jetzt vielmehr das negative Moment darin hervor, das mehr an secare als an sequi erinnert; die Sekte löst sich ab von der Kirche, um etwas für sich zu seyn; sie will nach eigenem Ideal eine Gemeinschaft der Heiligen und des Heiles herstellen, weil sie in der bestehenden Kirche ihre Vorstellungen nicht realisirt findet; es ist darum jetzt das Eigenwillige, Spröde, Absonderliche und Kleinliche, was sie karakterisirt. Solche Lossagung entweder von der Lehre oder von der Ordnung, dem Regiment und der Disciplin der Kirche liegt nun geschichtlich vor in den beiden Formen der Härese und des Schisma. Allein gerade die sehr ausgeprägte Bestimmtheit dieser beiden Begriffe ist die Ursache, warum uns im Bereiche der katholischen Kirche, seit es eine solche gibt, die Namen Sekte und Sektirer weit seltener begegnen, als die Namen Häretiker und Schismatiker. Das corpus jur. can. gebraucht (s. Decret. pars II. causa 24. qu. III. c. 39. quot sint sectae haereticorum, wo deren 68 namentlich aufgeführt werden; lib. sept. V. tit. III. cap. I. contra haereticos sectae cujuslibet) das Wort nur, wie wir etwa von Denominationen reden, während nicht dagegen, daß sie Sekten sind, sondern nur gegen sie als Häretiker und Schismatiker die Kirche ihre Bannflüche schleudert. Bei Luther kommt der Name „Sekten", „Sektirer" häufig genug vor, und zwar in der Regel als gleichbedeutend mit „Rotten" und „Schwärmerei", so daß die beiden Begriffe des Aufrührerischen und des Spiritualistisch-Ketzerischen darin verbunden sind, daher für Luther'n und die Lutheraner der Concordienformel die Reformirten gleichmäßig wie Carlstadt, die Wiedertäufer, Schwenkfeld u. s. w. unter jene Kategorie fallen. In diesem Sinne kommt das unpoetische Wort sogar in Selnecker's Abendlied vor: „Ach Gott es geht gar übel zu; auf dieser Erd' ist keine Ruh, viel Sekten und groß' Schwärmerei auf einen Haufen kommt herbei." In diesem Sinne reden auch die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts davon, die übrigens nicht häufig darauf zu sprechen kommen (vgl. Richter, Kirch.-Ordn. I. S. 154, wo die Kirch.-Ordn. von Goslar die Pfarrer öffentlich bekennen läßt, daß sie den Zwingli, den Schwenkfeld u. s. w. für Ketzer halten, auch jeder, der zwinglisch oder wiedertäuferisch u. s. w. lehre und dergleichen Lehre und Leute schütze, gestraft werden soll. Die Kirch.-Ordn. von Soest, S. 165, bedroht den, der Rotten oder Sekten mache, mit Ausweisung und Strafe an Leib und Gut. Nach der Straßburger Kirch.-Ordn. von 1534 S. 232 soll keine Lehre und Sekte, die der Augsb. Confession zuwider sey, geduldet werden; ähnliche Artikel s. S. 372. II. S. 142. 289. 317. 351. 458. Am ausführlichsten behandelt die große württembergische Kirchen-Ordnung II, 204 diesen Gegenstand, da sie ihm ein besonderes Kapitel „von Wiedertäufern und allen anderen Sekten, so wider die augsburgische Confession feind", widmet, worin 16 verschiedene Arten und Meinungen aufgezählt und mit Leibesstrafen, Verbannung und Confiscirung des Vermögens bedroht werden.) Und nicht nur die lutherische Kirche, sondern auch die reformirte hielt sich auf demselben Standpunkte; wer den von der Kirche approbirten, in ihren Symbolen niedergelegten Lehren widerspricht und eigene Meinungen dagegen

aufstellt, der ist ein Aufrührer und ein Ketzer; würde die weltliche Obrigkeit diese dulden, so hätte die Kirche nicht Bestand. Beza z. B. hat deshalb (s. epist. theol. I. pag. 20 sq.) es für eine teuflische Lehre erklärt, Gewissensfreiheit zu gestatten, was so viel heiße, als Jeden, wenn er will, zu Grunde gehen lassen. — Vom modernen Gesichtspunkte aus ist dieses Verfahren eine große Inconsequenz. Dasselbe Recht persönlicher Ueberzeugung und freier Aussprache und Verbreitung derselben, das die Reformatoren für sich in Anspruch nahmen, wurde gleichwohl denen, die von ihren Lehren abwichen, ihrerseits nicht zugestanden. Wohl ist es wahr, daß diese Männer, weit entfernt von der Hohlheit, von der geistigen Leere moderner Apostel, der Lichtfreunde, der Deutschkatholiken und ähnlicher Flachköpfe, unter evangelischer Freiheit nicht die abstrakte Möglichkeit verstanden, ohne Gefahr Alles zu behaupten, was einem zu behaupten beliebe; ihnen war sie vielmehr die Freiheit, ungehindert die unverfälschte Wahrheit zu bekennen und ihr zu dienen; diese Wahrheit aber stand ihnen in der Schriftlehre fest und klar vor Augen. Sie haben, indem sie alles Heil vom Glauben abhängig machen und diesen als die subjektive Aneignung des in Christo dargebotenen Heils durch eine That des entschlossenen Willens auffassen, dem Subjekt die Freiheit von jeder äußeren, menschlichen Autorität zugesprochen; aber das Objekt, das der Glaube sich aneignet, ist ihnen ein so reelles und ausschließlich gegebenes, daß es nicht Sache menschlicher Meinung und Willkür seyn kann, dieses Objekt so oder so sich zu denken; die Wahrheit, die der Glaube glaubt, ist ihnen eine so absolut bestimmte, daß es ein Frevel ist, sie sich anders zurechtzumachen, als wie sie gegeben worden, nämlich im Worte der Schrift. In dieser Beziehung kennen die Reformatoren ebensowenig ein Recht der Individualität, eine Verschiedenheit gleichberechtigter Standpunkte, als die Papisten; wenn Luther zu Marburg den Schweizern sagt: „Ihr habt einen anderen Geist als wir" — so erkennt er diesem anderen Geiste nicht ein Recht der Existenz neben dem seinigen zu: stand ihm doch die Alternative so, daß von ihnen beiden, Luther und Zwingli, nothwendig Einer des Teufels seyn müsse. Jener Objektivismus trug aber schon in sich die Richtung, daß nicht auf ein ethisches, sondern auf ein dogmatisches Moment, nicht auf die persönliche Herzensstellung zu dem lebendigen Christus, sondern auf die theoretische Zustimmung zur formulirten Lehre das Hauptgewicht gelegt wurde; hiemit nun war auch für den Lutheraner der Begriff der Häresie, nur mit anderem Inhalt, aber formell derselbe, wie dem Katholiken. — Als Schwärmerei aber erscheint sie ihm, weil er die Realität nicht in einem habitus des Geistes und Willens, in der Aneignung des lebendigen, geistig zu assimilirenden Christus, sondern in dem geschriebenen Worte und der als Bekenntniß ausgesprochenen, dogmatischen Lehrform und in der dinglich aufgefaßten Sakraments-Gegenwart findet; wogegen die Schweizer und Andere freilich ebenso sagen konnten, ihrer verständigen, rationellen Denkweise gegenüber sey die Ubiquitätslehre und Aehnliches ein Schwärmen. — Als Rotte endlich, als empörerisches Complott erschien auf diesem Standpunkt jede auf dergleichen Principien gebaute Lehrgemeinschaft, weil man auch auf die neue Kirche den Begriff der Legitimität, den Begriff eines jus divinum übertrug. Zwar fehlte ihr dazu grundsätzlich das Fundament, dessen die römische Kirche sich rühmte. Diese sah sich, d. h. ihren ganzen Organismus, als Institut mit bestimmter Verfassung, Hierarchie u. s. w., als unmittelbar vom Herrn gestiftet an; an der episkopalen Succession haftete ihr historisches, ausschließliches Recht; sie hatte vom Herrn die Gewalt über alle Getauften, über deren Leib und Seele erhalten, und wer sich dieser entzog, der war ein Aufrührer gegen göttliche Ordnung. Solches historische Recht, solche ursprüngliche statutarische Institution konnte die evangelische Kirche für sich nicht geltend machen; hat sie auch zwischen sich und der apostolischen Kirche einen Zusammenhang behauptet, so war es doch kein historischer und rechtlicher, sondern nur der zwischen Vorbild und Nachbild, eine geistige Verwandtschaft; von einer Succession der Bischöfe, von einem Uebergehen ihrer Weihe auf die evangelischen Geistlichen konnte keine Rede seyn; hat doch Luther einen frei aus

der Mitte der Gemeinde gewählten Pfarrer für durchaus legitim erklärt, und die Form der Verfassung und des Kirchenregiments ward eben darum jedem Lande, jeder Stadt freigegeben, weil dafür kein göttlicher Befehl vorliege. Wenn also eine christliche Genossenschaft sich selbstständig constituirte und organisirte, so konnte sie von diesem Standpunkte aus nicht deshalb der Lossagung von der wahren Kirche, nicht der Eigenmächtigkeit und Empörung angeklagt werden; sie that ja nur, was die Reformatoren selbst gethan hatten. Aber es ist bekannt, wie sehr nach dem Bauernkrieg in Luther's Augen doch das Amt wieder eine Gestalt und Bedeutung gewann, wodurch es sich dem katholischen Amtsbegriff, namentlich als Organ der sündenvergebenden Gnade Gottes, merklich näherte, eine Anschauung, die neuerlich durch eine Fraktion der Neulutheraner (die Amtslutheraner, wie sie Hundeshagen im Unterschiede von den Abendmahls- und den Auktoritätslutheranern nennt, s. Beiträge zur Kirchenverfassungsgesch. I. 1864. S. 501 ff.) stark vertreten wird. Lag aber schon hierin der Anlaß, die Sekte als Rotte, als Insurgenten wider die kirchliche Autorität, wider das heilige Amt, und darum jede Spaltung nicht bloß als ein Unglück, sondern als eine Art Hochverrath zu betrachten: so erhielt diese Ansicht ihre volle Schärfe dadurch, daß in Folge der protestantischen Verbindung von Kirche und Staat (was Hundeshagen a. a. O. den protestantischen Theokratismus nennt) die fürstliche Gewalt sich zum Schutze der Kirche und der reinen Lehre in der Art verpflichtet achtete, daß sie kein anderes Bekenntniß duldete; folglich war einer Sekte anzuhängen zugleich ein Staatsverbrechen, weil es eine Unbotmäßigkeit gegen die vom Fürsten proklamirte Glaubensvorschrift war.

Daß der westphälische Friede an diesem Stande der Dinge nichts änderte, ihn vielmehr sanktionirte, ist bekannt. Ein desto größerer Umschwung bereitete sich mit dem Ende des 17. Jahrhunderts vor. Erstlich durch den Pietismus. Denn so wenig dieser in seiner reinen, ursprünglichen Gestalt sektirerische Absichten hegte — er wollte ja nur ecclesiolas in ecclesia, nicht neue Kirchen neben und an der Stelle der alten in's Leben rufen: so lagen doch Momente genug in ihm, um ihn den Orthodoxen in jenem dreifach schlimmen Lichte der Häresie, der Schwärmerei und der Rotte erscheinen zu lassen; und es brauchte lange Zeit, bis die Männer der Kirche lernten, den Begriff der Gemeinschaft von dem der Sekte richtig zu unterscheiden und jener die gebührende Berechtigung im Sinne evangelischer Freiheit zuzugestehen. Ist dieß am klarsten und umsichtigsten in dem rühmlich bekannten württembergischen Pietistenedikt vom Jahre 1743 geschehen, so hat in demselben Lande der Pietismus durch seinen edelsten Führer und selbstständigsten Repräsentanten, Johann Albrecht Bengel, mit dem bestimmtesten Bewußtseyn jenes Unterschieds seine Stellung zu den Sekten genommen, die damals — eben im Unterschiede von den Pietisten und nach ihrer lokalen Erscheinung unter den gemeinsamen Namen „Separatisten“ befaßt wurden. „Unsere Kirche ist bei weitem nicht rein, aber dennoch ist unsere Kirche die wahre, denn man muß nicht darauf sehen, was durch die Schuld der Menschen noch fehlt, sondern was Gott noch darin hat“, sagt Bengel (s. sein Leben von Burk, S. 169; vergl. auch die neuere Biographie desselben von O. Wächter, S. 371 ff.). Trat aber auch der Unterschied zwischen Pietisten und Separatisten, zwischen Gemeinschaften und Sekten in helles Licht: das war doch auch für die Betrachtung und Behandlung der letzteren von großer Wichtigkeit, daß der Pietismus 1) überhaupt das individuelle religiöse Leben und Bedürfniß, der Objektivität der Kirche gegenüber, als ein berechtigtes hinstellte und demselben eben durch seine Thätigkeit eine Befriedigung zu gewähren suchte, die die Kirche wenigstens bis dahin nicht gewährt hatte; daß er 2) auf die Lehrformel weit weniger Werth legte, als auf Frömmigkeit, ja daß er, die mannichfachen psychologischen Phasen des religiösen Lebens genauer und liebevoller beachtend, manche Abweichungen der Meinung von der autorisirten Kirchenlehre psychologisch besser begriff, als die Orthodoxie, die in jeder solchen Abweichung einen Frevel wider Gottes Ordnung sah (Bengel z. B. hat eingesehen, daß gerade ein Solcher, der sich ernstlich und gründlich belehre, leicht in einem oder dem an-

deren Punkte auf heterodoxe Ansichten gerathen könne, während es die, „so nach der Weltmode hinleben, leicht haben, orthodox zu seyn." Wächter a. a. O. S. 369). — Dazu kommt 3) daß der Pietismus dem Laien die Fähigkeit zuerkennt, sich selbst zu erbauen, ihn also geistig von der absoluten Autorität des Klerus emancipirt. Indem alle diese Anschauungen durch den Pietismus sich verbreiteten und festsetzten, mußte auch über die Sekte (abgesehen von dem Karakter der einzelnen Parteien) ein allmählich milderes Urtheil sich bilden. — Von ganz anderer Seite wirkte auf denselben Punkt hin eine Macht, die, innerlich dem Pietismus diametral entgegengesetzt, doch merkwürdiger Weise nicht nur zeitlich, sondern sogar örtlich (in Halle durch Thomasius) mit jenem zusammentraf: die Aufklärung. Gegen sektirerische Meinungen, gegen Mysticismus, Chiliasmus, gegen neue Inspirationen, gegen Ascese aller Art hat die Aufklärung sachlich den gleichen Widerwillen, wie gegen die Dogmen der Kirche; aber eben, daß ihr die letzteren eben so antipathisch sind, wie jene, das kommt der Sekte zu Statten; ja, als Verfechterin der absoluten Denkfreiheit nimmt die Aufklärung Partei für die Sekte gegen die Kirche, einfach weil sie jene als die unterdrückte, diese als die Unterdrückerin ansieht. Damit hängt aber (wie eben der Name des Thomasius uns erinnert) noch das höchst wichtige Moment zusammen, daß die kirchenrechtlichen Systeme, die sich von jener Zeit her datiren, der Territorialismus und später der Collegialismus, indem sie das Verhältniß der Kirche zum Staat und Staatsoberhaupte ganz anders begründen, als es der Episkopalismus der alten Orthodoxie gethan hatte, auch für die Sekte einen anderen Gesichtspunkt aufstellen. Das Territorialsystem scheint zwar für dieselbe gefährlicher zu seyn, weil es die Religionsübung der absoluten Gewalt des Landesherrn preisgibt. Allein wie die Pietisten sehr wohl fühlten, daß sie von dieser Gewalt weniger zu fürchten haben, als von geistlicher Macht, so war es ja ausgesprochener Grundsatz des Territorialismus, daß sich der Fürst um den Inhalt der Lehre gar nichts kümmere, daß ihm alle Religionen gleich viel gelten, so lange sie die Ruhe des Staates nicht gefährden, daß er sie auch bloß insoweit regiere, als er dafür sorge, daß sie unter einander Frieden halten. Je mehr es unverhohlen darauf abgesehen war, die Macht der Geistlichen zu brechen, um so mehr ward den religiösen Privatansichten Luft gemacht. Wo, nach Friedrich's des Großen Ausspruch, Jeder nach seiner Façon selig werden darf, da hat auch die Sekte Freiheit, zu existiren. So unmittelbar nun arbeitet ihr der Collegialismus nicht in die Hände; aber da er den Schwerpunkt alles Kirchenregimentes in die Gemeinde legt, da er ihr nicht a priori irgend einen Regenten oder Bischof zum Haupte gibt, sondern principiell die Gemeinde sich selbst regieren läßt, so ist damit ein Grundsatz ausgesprochen, den die Sekte ganz ebenso gut auch auf sich anwenden und für sich geltend machen konnte.

Hat sich auf diesen Wegen ein anderer Stand der Dinge vorbereitet, so kam dazu nun mit dem Ende des 18. Jahrhunderts die ungeheuere Veränderung aller Territorialverhältnisse, wodurch die vorherige Einheit des Staates mit einer bestimmten Confession überall — mit wenigen Ausnahmen — gewaltsam aufgehoben wurde und jedem evangelischen Lande neue katholische Landestheile und umgekehrt zufielen. Dadurch wurde die Stellung des Fürsten zur Religion der Unterthanen nothwendig eine andere, universalere, es war Raum gemacht für eine Mehrheit religiöser Genossenschaften innerhalb eines und desselben Territoriums; die Toleranz war damit gleichsam im großen Style vorgezeichnet, wie es schon in der geistigen Temperatur der Zeit lag, daß die Regierungen den Ruhm der aufgeklärten Duldsamkeit nach Friedrich's und Joseph's Vorgange nicht missen wollten. Allein da man ebensowenig Lust hatte, nach nordamerikanischem Muster alle religiösen Gemeinschaften, Kirchen so gut wie Sekten, völlig sich selbst zu überlassen, wodurch die einen wie die anderen nur noch Denominationen werden, die, je nachdem sie mit mehr oder weniger Glück Propaganda machen, an Anhängerzahl sehr verschieden seyn können, rechtlich aber als Privatgesellschaften sich durchaus gleich stehen: so entstand jetzt die Nothwendigkeit, zwischen den Kirchen, die man

als solche im engeren Verbande mit dem Staate fortbestehen lassen, und zwischen den Sekten, die man dulden wollte, einen bestimmten, rechtlichen Unterschied festzustellen. Wo der katholische Klerus, Ultramontane und Jesuiten ihres Einflusses sich wieder bemächtigt oder denselben nie verloren hatten, bestimmte sich jener Unterschied einfach darnach, daß nur die katholische Kirche als die von Gott gestiftete, die berechtigte sey; ihr gegenüber wurde, wie in Oesterreich, die evangelische Kirche nur unter sehr drückenden Beschränkungen geduldet und dadurch rechtlich zur Sekte gemacht. Protestantische Regierungen aber konnten ihrerseits dagegen nicht Vergeltung üben, weil sich die evangelische Kirche selber diese Art ausschließlicher Legitimität nicht zuschreibt; als Rechtstitel konnte für sie von Seiten des Staates nur der historische Bestand, ihr Gewurzeltseyn im Leben des Volkes geltend gemacht werden, sowie gleichmäßig für die evangelische und katholische Kirche in den paritätischen Staaten das Princip der Gewissensfreiheit als Rechtsgrundsatz ausgesprochen wurde. Dieses Princip kam nun auch den Dissidenten zu gute; die Regierungserlasse und Religionsedikte vom Anfang dieses Jahrhunderts heben den Zwang zur Theilnahme an kirchlichen Handlungen insoweit auf, als es sich dabei wirklich um rein religiöse Akte, und zwar um solche handelt, in Bezug auf welche gerade eine Abweichung der Glaubensansicht besteht. Aber die Gewissensfreiheit schloß keineswegs auch in sich, daß die Dissidenten so gut wie die Genossen der anerkannten Kirchen zum vollen Genusse der staatsbürgerlichen Rechte, zu Staatsämtern, zu den Ständekammern u. s. w. zugelassen, daß ihre Vorsteher und Lehrer den Staatsbeamten in Rang und Geltung gleichgestellt, daß für ihre kirchlichen Bedürfnisse vom Staate Unterstützungen geleistet werden würden. Wie sie mit alledem lediglich als Privatgesellschaften auf sich selbst angewiesen waren, so war mit jenem Ausschlusse von Aemtern u. s. w. ausgesprochen, daß der Staat in ihren Religionsmeinungen nicht diejenige Bürgschaft für ihr geordnetes, loyales Verhalten zum gesammten Staats- und Volksleben erkenne, die ihm die anerkannten Kirchen für ihre Genossen leisten; dasselbe Mißtrauen lag darin, daß er nur die von der Kirche eingesegneten Ehen als legitim erklärte, die Dissidenten also zwang, sich von Geistlichen der von ihnen doch verworfenen Kirchen trauen zu lassen, wogegen er der Erziehung der Kinder nach dem Willen der Eltern nichts in den Weg legte, und durch Festsetzung sogenannter Unterscheidungsjahre den Kindern ebenso die Freiheit sicherte, bei reifer Einsicht sich zum Glauben der Eltern zu bekennen, als auch, ohne dem Zwange derselben zu unterliegen, sich einer Kirche anzuschließen. Verschiedene specielle Punkte, wie die Eidesleistung und Eidesvorbereitung (vgl. z. B. Büff, kurhessisches Kirchenrecht, Kassel 1861, S. 137. 226), das Begräbniß, die seelsorgerlichen Krankenbesuche u. s. f. mußten theils von der Staatsgewalt, theils von den Kirchenbehörden geordnet werden, je nachdem die Grundsätze der Dissidenten und das Verhalten derselben zu den Gliedern der Kirche (z. B. die oft rohen Ausfälle ihrer Grabredner) eine strengere Praxis erheischten oder eine mildere zuließen. Sehr richtig ist auch die in diesen Beziehungen mehrfach gemachte Unterscheidung zwischen solchen Parteien, die als eine ganz fremde Confession und die nur als kranke, verirrte Glieder der evangelischen Kirche betrachtet werden konnten. Das Speciellere, was in einzelnen Ländern und gegenüber den einzelnen Sekten geschehen und was zu registriren hier nicht der Ort ist, findet sich in den verschiedenen Jahrgängen des „Allgemeinen Kirchenblattes für das evangelische Deutschland", seit 1852 redigirt von Prälat Moser (Stuttgart, Cotta'scher Verlag).

Ein bedeutender Schritt weiter zu Gunsten der Dissidenten geschieht dann, wenn sie durch Gestattung der Civilehe vom Zwange zu kirchlicher Trauung befreit werden, und wenn der Staat die Theilnahme an den staatsbürgerlichen Rechten vom religiösen Bekenntniß unabhängig macht, wie dieß Beides 1855 und 1861 in Württemberg, dem Sammelplatze aller möglichen Sekten, geschehen ist. Jedoch wird dadurch nur der einzelne Dissident mit Rechten ausgestattet, die ihm zuvor versagt waren; die Sekte selbst hat damit noch keine höhere Stufe im öffentlichen Leben errungen. Deßwegen trachten

wenigstens einzelne, wie die Kirschenhardthöfer Tempelgenossen, nach staatlicher Anerkennung oder, da dieß seine Schwierigkeiten hat, nach Aufhebung aller Staatsanerkennung zu Gunsten der Kirchen. Bis jetzt haben sich die Staatsbehörden und, trotz der Protektion, die die Radikalen aus Haß gegen die Kirche den Sektirern gewähren, auch die Ständekammern zu diesem Extreme nicht fortreißen lassen. Es fragt sich aber, wie man unter dem — man kann es nicht läugnen — stets noch um sich greifenden Sektenwesen gegenüber grundsätzlich sich zu verhalten habe.

1. Am einfachsten, wenigstens nach der Meinung der Demokraten, die sich über Vieles leicht hinwegsetzen, was einem Anderen Rechts- und Gewissensbedenken macht, würde der Staat zurecht kommen, wenn er eines Tages, wie oben bemerkt, nach amerikanischem Muster erklärte, daß er fortan sich um Kirche, Religion, Bekenntniß und Cultus lediglich nichts mehr bekümmere. Die Kirchengüter, die er sich angeeignet hat mit dem Versprechen, seinerseits die Mittel zum Bestand der Kirche darreichen zu wollen, würden, mit sattsamen Abzügen unter allen möglichen Rechtstiteln, um welche die Advokaten nicht verlegen wären, vielleicht herausgegeben, vielleicht auch nicht. Dieser letztere Punkt ist für manche Staatsmänner wohl der Hauptgrund, der sie von jenem Experimente abschreckt; sie sehen aber wohl auch ein, daß die amerikanischen Zustände nicht gerade die sind, die für einen auf geschichtlicher Grundlage ruhenden deutschen Staat wünschenswerth erscheinen; daß der Staat, vermöge der sittlichen Fundamente, auf die er sich stützen muß, und vermöge der Connexität des Sittlichen mit dem Religiösen, keineswegs gleichgültig zusehen darf, ob sich das Volk religiös zerklüftet und welche Auswüchse religiösen Aberwitzes zum Vorschein kommen und Raum gewinnen. Aber eben so wenig kann der Staat sich zu solcher Liberalität verstehen, jede Religionsgesellschaft, die heute entsteht und über's Jahr schon wieder von einer anderen überflügelt oder aufgesogen ist, gleichmäßig, wie die großen geschichtlichen Körperschaften, die Kirchen, anzuerkennen, z. B. *jeden Schuhmacher* oder Leineweber, den eine Sekte zu ihrem Bischof oder Diakonus *macht, mit* derselben fides publica zu bekleiden, wie die Geistlichen einer Kirche, die ihre Diener durch wissenschaftliche Studien, durch philologische, philosophische, theologische und allgemeine Bildung von Jugend auf vorbereitet und unter Staatscontrole umfassenden Prüfungen unterwirft. Diejenigen Religionsgesellschaften, welchen der Staat die Anerkennung im rechtlichen Sinne dieses Wortes soll gewähren können, deren Existenz, Gedeihen und Wirksamkeit er als ein nationales Interesse in den Kreis seines Schutzes und seiner Fürsorge aufnehmen soll, müssen im Stande seyn und diese Fähigkeit geschichtlich bewiesen haben, ein ganzes Volk zu durchdringen, es für sich zu gewinnen und ihr kirchliches Leben zu einem integrirenden Bestandtheile des Volkslebens zu machen. Sie müssen für das Leben der Nation etwas geleistet haben als Träger derjenigen Cultur, mittelst welcher das Christenthum dem allgemeinen Menschenwohle, der Humanität zu dienen berufen ist. Das haben nur die großen weltgeschichtlich aufgetretenen Confessionen vermocht; den Sekten ohne Ausnahme mangelt diese Fähigkeit, weil sie von Haus aus viel zu viel Kleinliches, Eigenwilliges, einer gesunden Volksthümlichkeit Widerstrebendes haben, wie denn kaum eine Sekte wird genannt werden können, die nicht schon zeitig wieder in sich selbst Spaltungen erlitten hätte, — ganz natürlich, weil der Eigenwille, der auf religiöse Extreme und Absonderlichkeiten versessen ist, selbst diejenige Gemeinsamkeit, die in der Sekte den Einzelnen nöthigt, sich dem Ganzen unterzuordnen, nur bis zu einem gewissen Grad erträgt. Wir kennen solche Heilige, die von einer Sekte zur anderen und von dieser zu einer dritten und vierten wandernd und zuletzt eigene Kreise um sich bildend, den thatsächlichen Beweis liefern, daß das Princip, woraus die Sektirerei erwächst, schließlich zum absoluten Independentismus jedes Einzelnen oder wenigstens dazu führt, daß in jedem Kreise nur Eine energische Persönlichkeit existiren kann, zu der sich alle Uebrigen als Nullen verhalten. Solchen Parteien, deren manche ja bloß lokal vorkommen, also ein Minimum von Ausdehnungsfähigkeit in sich tragen, erweist der Staat volle Gerechtigkeit, wenn er ihnen

die Freiheit der devotio domestica gewährt, sie weder zur kirchlichen Taufe noch Communion, weder zur Confirmation noch zur Trauung und zu kirchlichem Begräbniß zwingt; er kann ihnen sogar ohne Nachtheil, wenn sie zahlreich genug sind und Lehrer von genügenden allgemeinen Kenntnissen, die vom Staate geprüft sind, aufweisen können, das Recht zur Gründung eigener Schulen gewähren; aber mehr als dieß auch schlechterdings nicht. Die Zulassung zu Staats- und Gemeindeämtern hat ihre großen Gefahren, weil jeder Sektirer parteiisch ist; der Sektengeist ist ein Geist des Hasses gegen Alles, was außerhalb der Sekte steht, und diesem Geiste darf der Staat keine Macht über seine Bürger anvertrauen. Wenn dagegen den Kirchen die staatliche Anerkennung gewährleistet ist, so hat damit der Staat auch die Pflicht übernommen, sie gegen die Angriffe der Sekten zu schützen; eine Pflicht, die er entschieden verletzt, wenn er z. B. den Methodisten gestattet, eigene Bethäuser in evangelischen Gemeinden zu bauen, durch deren Vorhandenseyn die Sekte den Schein einer anerkannten Oeffentlichkeit gewinnt.

2. Was nun aber die Kirche, nämlich die evangelische, anbelangt, so ist sie in Vergleich mit der katholischen dadurch im Nachtheile, daß sie, wie oben erinnert, sich auf eine äußere Legitimirung, auf eine ihr allein zukommende göttliche Autorisirung nicht berufen kann; die Sekten können für sich dasselbe Recht geltend machen, das die evangelische Kirche gegen die katholische geltend macht, das der Freiheit der religiösen Ueberzeugung. Und wenn unsere Kirche an die Stelle des Pabstes die heil. Schrift setzt, um sich durch diese als die allein wahre, zu Recht bestehende Kirche zu legitimiren, so behauptet jede Sekte dasselbe, sie stützen sich alle auf die Schrift; und da die kirchliche Exegese unläugbar unter dem Einflusse schon vorhandener kirchlicher Traditionen und Institutionen steht, während die Sektirer gerade hiegegen Opposition machen und wenigstens da, wo es ihnen dienlich ist, sich obstinat an den Buchstaben halten, so hat die Kirche, wenn sie sich durch Exegese decken soll, in manchen Punkten, z. B. in Betreff der Kindertaufe, einen schwierigen Stand. Principiell will sie nur Schriftlehre haben, und zwar nach dem Wortlaut der Schrift, folgt aber faktisch zugleich — und mit vollem Recht — ihrem historischen Sinne; diesen haben die Sektirer nicht, sondern bleiben steif und fest bei dem, was und wie es die Schrift sagt, und sind dadurch mehrfach entschieden im Vortheil. Ja noch mehr. Bei vielen Sekten besteht das, was sie von der Kirche in Lehre und Leben trennt, genau betrachtet, bloß darin, daß sie einen von der Kirche selbst behaupteten Lehrpunkt mit rücksichtsloser Consequenz festhalten und denselben in abstrakter Fassung auf die Spitze treiben. Die Lehre von der Taufe, von der Begnadigung und Bekehrung, von der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen sind solche Punkte, wo Baptisten und Methodisten, Michelianer und Pregizerianer der Kirche sagen können: wir lehren, was du lehrst, aber wir machen Ernst damit, während du immer wieder der einen Lehre durch eine andere die Spitze abbrichst. Daraus geht, um diese praktische Folgerung sogleich anzufügen, für die Kirche die Nothwendigkeit hervor, besser als es ihre Dogmatik von Alters her gethan hat, die Dogmen in der Wissenschaft und im Volksunterricht so zu fassen und darzustellen, daß jener Vorwurf entkräftet wird. Es ist bekannt, wie wenig insbesondere Luther selbst sich darum gekümmert hat, ob seine Lehre und Aussprüche auch zusammen ein systematisches, wohlproportionirtes Lehrgebäude abgeben; seine unbedingten Anhänger machen aus dieser seiner Sorglosigkeit (wie Hundeshagen a. a. O. S. 33 diese Art Luther's treffend nennt) einen Ruhm und nennen das Begehren nach wissenschaftlicher Einheit des Gedankensystems ein rationalistisches; die Sekten lehren uns, daß es um solche Einheit und Consequenz denn doch nichts so Uebles wäre. Man kann freilich erinnern, daß ja auch die reformirte Kirche der Sektenbildung nicht entgangen sey, obschon Calvin auch in der genannten Beziehung sich gar sehr von Luther unterscheidet. Aber die reformirten Sekten sind zum weitaus größten Theile dem Boden Englands entstammt, also gerade derjenigen Kirche, welcher der Pfahl des Katholicismus noch tief im Fleische stecken geblieben ist. — Mit einer anderen Gattung von Sekten verhält es sich anders. Diese urgiren nicht, wie jene ersteren,

einzelne Schrift- oder Kirchenlehren, sondern sie wollen dieselbe ergänzen, indem ihre Mitglieder oder doch die Häupter sich neuer, unmittelbarer Offenbarungen rühmen. In verschiedenen Formen findet sich diese Art bei Swedenborg, bei den Irvingianern, den Nazarenern, auch bei Michael Hahn. Diesen gegenüber ist es der Kirche zwar leichter, die rechte Position zu nehmen, indem sie, wie es die Reformatoren gethan, der großen Unsicherheit aller solcher Eingebungen gegenüber, sich an das sichere, geschriebene Wort hält. Aber zu Zeiten entsteht auch in den Theologen der Kirche eine Neigung, die sie in sehr nahe Berührung mit jenen bringt: das ist die Apokalyptik, die Chiliastik, die dann wieder, je nachdem die Phantasie sich Farben dazu wählt, allerlei verschiedene Gestalten annimmt. Wie nun, wenn die Prediger und Katecheten sich mit Vorliebe in diesen, für uns Andere so dunkeln, für sie aber schon hochzeitlich erhellten Gebieten ergehen, ist's dann ein Wunder, wenn in Köpfen von allerlei Gattung solche Predigt zündend wirkt? Diese bleiben dann aber nicht bei dem stehen, was ihnen der Pfarrer sagt; sie suchen und finden Leute, die ihnen noch viel wunderbarere Dinge zu sagen wissen — und das sind die Sektirer. Die pastorale Lehre, die aus dieser aktenmäßig zu constatirenden Thatsache sich ergibt, liegt für Jeden, der nüchtern ist, auf der Hand.

Noch aber ist ein Punkt zu beleuchten, der das Verhältniß zwischen Kirche und Sekte schon jetzt und mit der Zeit vielleicht immer mehr zu einem schwierigen macht. Nicht das meinen wir, was sich freilich von selbst versteht, daß die Diener der Kirche, wenn sie nicht einen exemplarischen Wandel führen, wenn sie nicht den religiösen Bedürfnissen ihrer Gemeinden, wo immer solche kund werden, durch die angestrengteste, auch freiwillige Thätigkeit (z. B. Bibelstunden) Befriedigung gewähren, selbst die Schuld tragen, wenn ihre Pfarrkinder den Schleichern Gehör geben, die die Untauglichkeit, die Faulheit, den Geiz der Pfarrer als Beweis hinstellen, daß die Kirche ein Babel sey. In dieser Hinsicht steht es mit dem evangelischen Predigerstande dermalen wohl durchschnittlich besser, jedenfalls nicht schlimmer als vor 50 und 100 Jahren. Sondern es findet zwischen dem religiösen Volksbewußtseyn und zwischen dem wissenschaftlich gebildeten Denken des Theologen, des Predigers eine Differenz statt, in Folge deren sehr leicht die Sektirer dem Volke (und aus gleicher Ursache auch manchen Gebildeten) näher stehen, als die Diener der Kirche. Jene operiren mit sehr sinnlichen Vorstellungen; es ist, wie weit sie auch sonst unter sich divergiren mögen, doch die Massivität der Begriffe eine ihnen gemeinsame Eigenschaft. Das nun ist's, was auf die Menge unter dem protestantischen Volke ebenso stark wirkt, d. h. die Phantasie derselben beschäftigt und ihr den Genuß einer Nervenerschütterung bereitet, wie in seiner Art der Katholicismus an diesem Wirken auf Phantasie und Sinnlichkeit einen seiner mächtigsten Hebel besitzt. Bei den älteren Predigern unserer Kirche nun war, freilich nicht in der rohen Weise eines Methodistenpredigers in Amerika's Wäldern, doch dieses sinnliche Element gehörig vertreten; z. B. die Versöhnung durch Jesu Tod, das Verhältniß der einzelnen Seele zum Herrn bei der Bekehrung, Rechtfertigung, Versiegelung, ferner die Gefahren, die der Seele vom Teufel drohen, der Zustand der Seligen und Verdammten, dann wieder der Zorn und die Strafgerichte Gottes, die Inspiration der Schrift u. s. w., das Alles dachte man sich in einer sinnlicheren, der Volksvorstellung weit homogeneren Form, als dieß von der neueren, auch der gläubigen Wissenschaft gesagt werden kann. Diese faßt z. B. die einzelnen Eigenschaften und Thaten Gottes strenger in Einheit mit der christlichen Grundidee von Gott; sie legt in den soteriologischen Lehren das Hauptgewicht auf das ethische Moment; und was die Realitäten der unsichtbaren Welt betrifft, so ist sie zwar weit entfernt, dieselben zu läugnen, aber sie hütet sich, diese Realitäten schon näher bestimmen oder beschreiben zu wollen, weil sie hiefür keine wissenschaftliche Basis hat, sondern nur mittelst der Phantasie, die die biblischen Bilder noch weiter ausmalt, also nicht mittelst wissenschaftlicher Methode, zu Aussagen gelangen könnte, die auch die Einbildungskraft vollkommen befriedigen. Wenn wir demgemäß unsere Zuhörer mehr zu christlich-klarem und praktisch-fruchtbarem Denken, als zu

frommen Phantasieen, mehr zu dem, was sichere, historische, psychologische und ethische Wahrheit ist, als zu Vorstellungen anzuhalten suchen, die sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen lassen: so handeln wir im Gehorsam gegen die erkannte Wahrheit; unser Gewissen, wie unsere Bildung läßt uns diese Mittel zum Zwecke der Popularität nicht anwenden. Daher aber rührt es nun auch, daß die Menge derer, die ein religiöses Bedürfniß haben, dasselbe aber nicht auf dem Wege ernsten und doch bescheidenen Denkens, sondern durch massive Vorstellungen und sinnliche Phantasiereizungen befriedigen mögen, sich von den Sektirern besser bedient sieht, als von uns. Man kann sagen: wie der oben besprochene realistisch-chiliastische Zug in einem Theile der neueren Theologen auf direktem, positivem Wege, so führt der Schleiermacher'sche Zug in einem anderen Theile auf negativem Wege den Sekten Anhänger zu. Die traurige Wahrnehmung, daß selbst in Städten, die sich gediegener, geistvoller Prediger erfreuen, der nächste beste Sektenläufer für das armseligste, geschmack- und geistloseste Gerede ein eifriges Publikum findet, erklärt sich uns eben daraus, daß es in allen Ständen nicht Wenige gibt, die für den Glauben nur zugänglich sind, wenn er mit einer Dosis Aberglauben versetzt ist, Leute, für welche dann allerdings gerade solch ein Mensch das providentielle Werkzeug seyn kann, durch das sie allein religiös angeregt werden können. — Das richtige pastorale Verfahren unter so bewandten Umständen ist, daß der Geistliche wenigstens Alles anwendet, um in seiner Gemeinde dem reinen christlichen Sinne, der ebenso sehr strenger Wahrheitssinn als feste und treue Richtung des Gemüthes und Willens auf den lebendigen Gott und Erlöser ist, Raum zu schaffen und so wenigstens einen gesunden Kern in der Gemeinde zu bilden, der dann keiner besonderen Verwarnung vor jenen Wühlern bedarf, weil er selber schon geistig höher steht, als sie, und sein religiöser Geschmack schon zu gebildet ist, um an ihrem Reden und zudringlichen Treiben Gefallen zu finden. Man hat auch gefunden, daß, wo eine sogenannte Gemeinschaft besteht und diese von tüchtigen, anständigen Männern geleitet wird, die mit dem Geistlichen in freundlichem Verkehr stehen und an ihm einen Halt haben, die Mitglieder derselben am allerwenigsten den sektirerischen Einflüssen zugänglich sind. — Wo solche Umtriebe im Gang oder in der Nähe sind, da wird der Geistliche die fraglichen Differenzpunkte in der Lehre auf dem geordneten Wege, in Predigt, Katechese und gelegentlichem Verkehr mit den einzelnen Gemeindegliedern sorgfältig und ohne persönliche Invektiven in's Licht setzen; mit den schon Ausgetretenen, die sich als solche gemeldet haben, hört der pastorale Verkehr selbstverständlich auf. Schwierig wird die Sache besonders dann, wenn die Sektirer, wie es namentlich die Methodisten im Brauch haben, bestimmt erklären, daß sie durchaus nicht beabsichtigen, eine Trennung von der Landeskirche herbeizuführen; indem sie hiernach unter dem Schutze des Versammlungsrechtes stehen, lockern sie insgeheim dennoch das kirchliche Band; nach kurzer Frist erlauben sie sich gesetzwidrige Handlungen, z. B. die Feier des Abendmahls im Conventikel oder die Haltung von Versammlungen zu gleicher Zeit mit dem Gemeindegottesdienst, und wenn man sie darob zur Rede stellt, berufen sie sich auf ihr Gewissen, das ihnen nicht erlaube, auf dieses Recht und diesen Segen zu verzichten. Haben sie damit die Kirchenbehörde genöthigt, sie wegen Ungehorsams auszuschließen, so protestiren sie dagegen als gegen einen Gewaltakt. Durch diese Unredlichkeit, die Wohlthaten der Kirche fortwährend zu beanspruchen, ihren Ordnungen aber den Gehorsam zu versagen, darf sich die Kirche nicht hinhalten und hintergehen lassen. Andererseits ist es Sache kirchenregimentlicher und pastoraler Weisheit, die Bethörten weder hinauszudrängen, noch auch den Wiedereintritt in Folge einer nicht selten bald eintretenden Ernüchterung durch zu viele Formalitäten zu erschweren. In diesen Stücken thut die Kirche wohl, den Haß, den die Sektirer gegen sie hegen und pflegen, mit Liebe und Geduld zu vergelten.

Die Grundsätze, welche die Eisenacher Kirchenconferenz im Juni 1855 über die Behandlung der Sekten aufgestellt hat und welche als die richtigen anzuerkennen sind, finden sich in dem Allgem. Kirchenblatt für das evangel. Deutschland, Jahrg. 1855,

S. 419 ff.; specielle Instruktionen, die die württembergische Synode in Bezug auf die Methodisten und die Confession des Tempels (Hoffmannianer) erlassen hat, s. ebendas. Jahrg. 1860, S. 195. 1864, S. 134. 1860, S. 129. 1861, S. 397. 401. Eine populäre Schrift „Von der Sektirerei“, welche die Stuttgarter evangelische Gesellschaft als Nr. 148 ihrer Tractate ausgegeben hat, ist als belehrende Lektüre für Gemeindeglieder zu empfehlen. —

Ueber die Stellung des christlichen Privatgewissens zum Sektenwesen, die wir oben als eine noch in den Bereich unserer Erörterung fallende Frage bezeichnet haben, fügen wir — außer dem, was schon oben auch nach dieser Seite hin gesagt ist — Folgendes bei. Die zu einer Sekte Uebertretenden geben immer vor und meinen wohl auch öfters, sie seyen zu diesem Schritte durch ihr Gewissen genöthigt, ganz ebenso wie Luther durch sein Gewissen aus dem Schooße der römischen Kirche herausgetrieben wurde. Daß formell Jedem dieses Recht, d. h. eben die Gewissensfreiheit, zusteht, ist klar. Aber es kommt nun immer darauf an, ob materiell ein verpflichtender Grund dazu vorliegt. Denn wie uns sonst im Leben Jeder, der ein Pietätsverhältniß freiwillig und gewaltsam löst, stets einen höchst widrigen Eindruck macht, ungefähr wie ein Gatte, der sich vom Gatten hat scheiden lassen, oder wie ein Ueberläufer im Kriege, so stellt sich uns in erster Linie jeder solcher Wechsel unter den Gesichtspunkt einer Untreue, der hier umso berechtigter ist, als wer von der evangelischen Kirche zu einer Sekte übertritt, damit gegen die Kirche, die seine geistliche Mutter, Erzieherin und Wohlthäterin war, schweren Undank beweist. Haben doch die Sekten das Beste, das Wahre, was sie besitzen, nur aus den Quellen geschöpft, die die evangelische Kirche unter schweren Kämpfen geöffnet hat. Es drückt sich jene Impietät sehr häufig dadurch ganz unmittelbar aus, daß Leute, denen ihr Seelsorger zuvor theuer und werth war, sobald sie einer Sekte in's Netz gefallen sind, ihm mit persönlichem Hasse, mit Schmähung und Verachtung begegnen — ein häßlicher Zug, der ein richtiges Gewissen zum Voraus schon gegen jenen Schritt bedenklich machen sollte. Nun freilich, der Mensch soll ja auch Vater und Mutter verlassen, ja hassen um des Herrn willen; wo das Seelenheil auf dem Spiele steht, darf die Pietät selbst gegen die Kirche, wie gegen Eltern und Vaterland nicht der entscheidende Grund seyn. Aber das eben ist die Frage, ob die evangelische Kirche das Seelenheil hindert, statt es zu fördern, und ob die Sekte dasselbe, wie vorgegeben wird, nicht nur fördert, sondern so zu sagen assekurirt. Die Kirche gibt Jedem Gottes Wort, sie hält auf gesunde Lehre und stiftungsmäßige Sakramentsverwaltung. So lange das ist, so lange ist der Weg, den sie mit ihren Genossen geht, auch der richtige. Wer in der Lehre vom Heil in Christo und von der Rechtfertigung durch den Glauben dissentirt, der freilich kann nicht in ihr daheim seyn; aber wer darin einverstanden ist, für den fällt jeder Grund des Austrittes weg. Er klagt wohl, daß 1) nicht Alles gelehrt werde, was er glaubt, also z. B. kein Chiliasmus, keine Apokatastasis. Aber ist das Gewissensbedrückung? Bleibt ihm nicht die Freiheit, das, was ihm fehlt, wofern es mit der Glaubensgrundlage im Einklange steht, in seinem eigenen Gedankensystem zu ergänzen? Das genügt ihm freilich nicht, er möchte auch die Andern nöthigen, dasselbe System genau so, wie er es sich ausgedacht hat, anzunehmen; das ist aber nicht mehr Antrieb seines Gewissens, sondern seines Eigendünkels. Er klagt 2) daß die Kirche so viele unwürdige Glieder und so viele Mißstände an sich habe. Das weiß die Kirche selbst, sie arbeitet unablässig an Besserung der ersteren und Beseitigung der letzteren; aber sie trägt in Demuth dieses Kreuz und die Schmach, die sie in dieser Welt doch nie ganz von sich abwälzen kann. Jener aber, indem er sich schämt, mit Zöllnern und Sündern zusammen in Einem Kirchenverband zu seyn, zeigt nur, welch ein Pharisäer er selbst ist; wer, statt in Liebe die Schwachen, die Sünder zu tragen, überall umherschaut, ob nichts da sey, woran er ein Aergerniß nehmen könne, der hat nicht Christi Sinn; es ist abermals nicht das Gewissen, sondern der Hochmuth, der ihn treibt. Und dazu ein recht thörichter; denn würde er die Augen

aufthun, so müßte er sehen, daß ganz dieselben Uebel jeder Sekte anhaften, weil auch diese Heiligen eben sündige Menschen sind. Ist's also je das Gewissen, das Einen aus der Kirche hinaus- und in die Sekte hineintreibt, so ist's im besten Falle ein irrendes, ein verschrobenes Gewissen, während meistens ganz andere Wurzeln als das Gewissen solch bittere Frucht bringen. — Wir schließen mit einem Worte, das Nägelsbach (in der Schrift „Ueber kirchliche Gemeinschaft und Austritt aus der Kirche", Erlang. 1854 S. 49) gegen die neulutherischen Separationsgelüste in Bayern gesprochen hat: „Kirchen machen ist kein ehrlich Handwerk; man pfuscht damit dem Herrn in's Handwerk, der allein Kirchen zerstören und Kirchen bauen kann. . . . In der Kirche darf Keiner sein Seelenheil opfern, denn das ist geborgen, so lange er noch seine Bibel hat; nur seine Ideale muß er opfern"; und das ist — setzen wir hinzu — ein Opfer der Selbstverläugnung, das das Gewissen nicht nur nicht mit Protest zurückweist, sondern das gerade das Gewissen von unserem alten Adam fordert. **Palmer.**

Selbstliebe (*φιλαυτία*) kann, wie schon **Aristoteles** (Nik. Ethik IX, 8) bemerkt, im schlimmen Sinne genommen werden und die habituelle Neigung bezeichnen, sich zum Mittelpunkte alles Dichtens und Trachtens zu machen, dem „lieben Ich" jede andere Rücksicht unterzuordnen und so mit mehr oder weniger Bewußtseyn dem Grundsatz zu folgen: „erst komme ich, dann ich noch einmal, dann mein Nächster und der bin ich." Insofern ist die Selbstliebe gleichbedeutend mit **Selbstsucht** (Egoismus) schon vom allgemein menschlichen, mehr noch vom specifisch-christlichen Standpunkte sittlich verwerflich durch und durch und, auch in ihrer feineren Gestalt, wo sie sich vor jedem bürgerlich strafbaren Vergehen hütet und sich sogar in die scheinbar uneigennützigsten Bestrebungen hüllt, die Ursache zu einer ganzen Reihe von „Werken des Fleisches", Gal. 5, 19., ja die Hauptwurzel des Bösen in der Menschenwelt (vergl. 1 Tim. 6, 10).

Im Gegensatze zu dieser Art von Selbstliebe fordert das Evangelium Matth. 14, 16. Mark. 8, 34. Luk. 9, 23. 14, 26 u. 33. Selbstverläugnung, freie Verzichtleistung auf Alles, was dem eigenen Selbst angenehm und werth ist, um des sittlichen Zweckes oder des Reiches Gottes willen, auch mit Darangabe des Lebens, Joh. 12, 25. 15, 13. Die sittliche Vollendung und Vorbildlichkeit Christi liegt hauptsächlich in dieser Selbstverläugnung, Phil. 2, 5. Dagegen findet sich in den Schriften des Neuen Testaments kein allgemeines direktes Gebot der Selbstliebe in rein sittlicher Form. Und wenn es als zum Wesen der Liebe überhaupt gehörig betrachtet wird, daß sie einestheils verschiedene Persönlichkeiten voraussetzt, anderntheils zwischen ihnen Gemeinschaft stiftet, so muß, streng genommen, der ganze Begriff der Selbstliebe angefochten werden und als Widerspruch erscheinen, da eine Gemeinschaft, welche innerhalb der eigenen Person bleiben soll, keine mehr ist. Damit fiele jedoch auch der ganze Begriff der Selbstpflicht weg, eine Consequenz, zu der sich manche Ethiker wirklich verstanden haben. —

Nun kann es aber nimmermehr Aufgabe einer gesunden Ethik seyn, um solcher zum Theil doch nur formaler Gründe willen die Aussagen des sittlichen Bewußtseyns zu ignoriren, welche eine vernünftige Eigenliebe anerkennen und fordern, wie schon der je länger desto schärfer ausgeprägte Unterschied zwischen ihr und der Selbstsucht beweist, ein Unterschied, welcher auch in dem Begriffe des Selbstischen liegt und dadurch noch nicht erschöpft wird, daß man ihn nur graduell faßt; er weist vielmehr auf einen tiefer liegenden Grund zurück. Ebensowenig sind Aussprüche der Schrift, wie Eph. 5, 28 f., zu übersehen, in welchen Selbstliebe als etwas ganz Natürliches vorausgesetzt und unbefangen zusammengestellt wird mit den höchsten christlichen Gedanken. Und reicht auch die auf die alttestamentliche Forderung 3 Mos. 19, 18. gestützte Antwort Jesu Matth. 22, 39. Mark. 12, 31. (vgl. Röm. 13, 9. Gal. 5, 14) nicht hin, um aus ihr ohne Weiteres direkt das christliche Gebot der Selbstliebe parallel mit dem der Nächstenliebe abzuleiten, so erkennt diese Antwort doch die erstere als selbstverständlich an; zu geschweigen der vielfachen apostolischen Mahnungen zur Selbstprüfung, Selbstbewährung,

Selbsterneuerung, welche sich unschwer auf die rechte Selbstliebe zurückführen und als ebenso viele Aeußerungen von ihr darstellen lassen.

Dieß vorausgesetzt, ist die allgemeine oder philosophische Ethik berechtigt, Selbstliebe zu fordern in dem Sinne, daß Jeder die Idee der Menschheit oder die menschliche Persönlichkeit, wie sie in ihm ursprünglich angelegt ist, erkenne, achte und durch freie Hingabe an sie nach jeder Seite hin immer mehr entwickele. Hier waltet also das Humanitätsprincip und macht die Menschenwürde geltend, welche dann eben so sehr in jedem Anderen anerkannt, geachtet, gefördert und in lebendiger Gemeinschaft verwirklicht werden soll. Die theologische Ethik dagegen fordert die Selbstliebe als die auf die eigene christliche Persönlichkeit gerichtete Gesinnung, welche aus der Liebe zu Gott in Christo entspringt, ihn im Herzen heiligt, 1 Petr. 3, 15., sein in der Wiedergeburt aus Glauben und Geist wieder erlangtes Ebenbild vor jeder Befleckung des Fleisches und Geistes zu bewahren, 1 Kor. 7, 1., und im Geiste des Gemüthes zu erneuern strebt, Eph. 4, 23.. um so verklärt zu werden in das Bild des Herrn von einer Klarheit zur anderen, 2 Kor. 3, 18.

Objekt wie Subjekt der christlichen Selbstliebe unterscheiden sich also von der natürlichen, welche nur aus dem Triebe nach Selbsterhaltung und Wohlseyn hervorgeht. Beides ist bei jener die wiedergeborene Persönlichkeit, bei dieser der Mensch, wie er noch unter der Herrschaft des Fleisches und der Sünde steht, Röm. 7, 14. Jene ist Tugend, recht eigentlich persönliche Tugend, bei welcher der Christ sich selbst Gott zu einem lebendigen, heiligen, ihm wohlgefälligen Opfer begibt und so den vernünftigen Gottesdienst vollzieht, Röm. 12, 1. Diese ist und bleibt Affekt, möglicher Weise mit großer Umsicht und Berechnung verbunden, dann aber nur umso mehr von Gott und von der Liebe zu ihm wie zu dem Nächsten ab- und in jene Sinnesart hineinführend, welche im Streit mit den Jesuiten barbarisch aber treffend wohl als Solipsismus bezeichnet ward. *Bei ihr wird der Mensch*, weil er nur sich in seiner Egoität zum *Maaß der Dinge macht, nicht bloß* engherzig, sondern auch thöricht, 2 Kor. 10, 12., während *die rechte Selbstliebe* zugleich Weisheit ist. Röm. 16, 19.

Wie eng aber beide, Selbst- und Nächstenliebe, mit einander verbunden und wie sie nur die coordinirten Seiten sind, in welchen die Gottesliebe nach ihrer weiteren Entfaltung und der Richtung auf die menschliche Persönlichkeit hervortritt, ergibt sich daraus, daß nicht bloß die Selbstliebe an der Nächstenliebe die von Gott geordnete Schranke hat, sondern auch diese von jener in vieler Hinsicht erst die Möglichkeit empfängt, sich auf die rechte Weise zu bethätigen. Hat der Mensch, wenn er den Nächsten nicht liebt, sittlich betrachtet auch kein Recht, sich selbst zu lieben, und würdigt der Egoist sein wahres Selbst in eben dem Grade herab, wie er seinem Egoismus sich hingibt, so kann umgekehrt nur wer im besten Sinne Etwas auf sich hält und aus sich macht Anderen Etwas seyn und für sie thun. Daher sich jede Selbstpflicht zugleich als Nächstenpflicht, jede Nächstenpflicht zugleich als Selbstpflicht fassen läßt, wenn dabei der freilich nur zu leicht sich einschleichende Eudämonismus vermieden wird.

Im Uebrigen nimmt die christliche Selbstliebe einen doppelten, schon oben angedeuteten Karakter an, einen mehr negativen oder mehr positiven, der aber der Natur der Sache nach fließend ist und mit der gerechten und dienenden Liebe als Zweigen der Nächstenliebe verglichen werden kann. Jener entspricht die Selbstachtung, die mit Demuth und Bescheidenheit verbundene Gesinnung, vermöge deren der Christ, vom Bewußtseyn der ihm verliehenen Würde durchdrungen, Alles meidet, was dieselbe irgendwie verletzt und schädigt. Daraus geht die rechte Selbstbewahrung hervor, deren eifrigste Sorge es ist, die Gnade Gottes nicht vergeblich zu empfangen und aus dem Stande derselben nicht herauszufallen, 2 Kor. 6, 1. Auch die geistliche Wachsamkeit gehört mit hierher. — Auf dem so gewonnenen und festgehaltenen Grunde treibt die Selbstliebe dann aber weiter zur fortgehenden Selbsterneuerung, welche die ganze christliche Selbstbildung oder Selbstveredelung in sich begreift, die nichts rein

Menschliches fern von sich hält, sondern beim Streben nach allseitiger harmonischer Entwickelung Alles in's Licht der christlichen Idee stellt, 1 Kor. 3, 22 f., und nach unbefangener Prüfung das Gute behält, 1 Thess. 5, 21. Da es nun bei dieser Selbstentwickelung wie bei der Selbstbewahrung den ganzen Menschen gilt, so ergibt sich zugleich, wie die Selbstliebe auch den Leib als Trägerin des Geistes umfaßt, Röm. 13, 14. 1 Thess. 4, 4.; doch so, daß er stets im Dienste des letzteren bleibe und mit ihm unsträflich behalten werde, 1 Thess. 5, 23. So greift die christliche Selbstliebe hinüber in die geistliche Uebung und Zucht und ihre Darstellung fällt nach dieser Seite hin theilweise zusammen mit der christlichen Ascetik. **E. Schwarz.**

Sendomir, richtiger Sandomir, gegenwärtig die Hauptstadt des polnischen Gouvernements Radom, an der Weichsel im ehemaligen Kleinpolen gelegen, ist durch den sogenannten Consensus Sendomiriensis vom Jahre 1570 ein für die polnische Reformationsgeschichte nicht unwichtiger Ort geworden. Die Entstehung dieses Consensus hängt mit der Entwickelung der Reformation in Polen eng zusammen und ist daher zum Verständniß der Bedeutung desselben Folgendes von daher nachzuholen.

Die ersten Anregungen zur Reformatian kamen von Deutschland und hatten daher ein lutherisches Gepräge. Sie faßten zuerst in Litthauen, was damals in einem loseren Verhältnisse zu Polen stand, sodann in Großpolen, vornehmlich in Posen Wurzel (vgl. Real-Encykl. Bd. XII. S. 10 ff.). Fast gleichzeitig hatte auch in Kleinpolen, besonders in Krakau, das schweizerische Bekenntniß Anhang gefunden, ohne daß es zwischen beiden Formen der reformatorischen Bewegung, da durch die Wittenberger Concordie wenigstens ein Waffenstillstand erzielt war und die gegenseitige Polemik schwieg, zu Conflikten gekommen wäre oder auch nur ein bestimmter Gegensatz sich kund gegeben hätte. Im Jahre 1548 trat durch die Einwanderung der aus Böhmen vertriebenen Böhmischen Brüder ein neues, höchst bedeutsames Element in die reformatorische Bewegung Polens ein und gewann daselbst in überraschend kurzer Zeit große Ausdehnung. Außer der durch die nahe nationale Verwandtschaft in Sprache und Lebenssitte bedingten Sympathie trug vornehmlich die geordnete Kirchenverfassung, die ernste Kirchenzucht und der durch reichen Liedersegen gehobene Gottesdienst zu dieser schnellen Ausbreitung bei. Vergerius, der im Jahre 1557 nach Polen kam, konnte schon von 40 blühenden Gemeinden der Böhmischen Brüder berichten („Merito referri certum est", schreibt er an Stanislaus Ostrorog, „esse jam in Polonia circiter XL ad eorum normam institutas ecclesias, quae sane florent, multo autem plures propediem instituendas; ita undique exsuscitat atque congregat Deus ex filiis suis, qui idolomaniarum papalium sordes et foetorem ferre amplius minime possunt."— Vgl. Quellen zur Geschichte der Böhm. Brüder — veröffentlicht von A. Gindely. Fontes rerum austriacarum, XIX. Bd. S. 217). Mit ihrer Ausbreitung kam aber auch der erste confessionelle Conflikt in die bisher davon verschonte polnische Reformationsbewegung. Die Böhmischen Brüder hatten bisher mit Luther und den Lutheranern manche freundliche Berührung gehabt. Wiederholte Gesandtschaften nach Wittenberg waren dort stets willkommen geheißen; Luther selbst hatte im J. 1538 die ihm zugeschickte Confession der Böhmen herausgegeben und mit einer empfehlenden Vorrede versehen. Mehrere Böhmen studirten in Wittenberg und wurden daselbst von den Reformatoren gern gesehen. Nicht wenige Bücher, von den Brüdern verfaßt oder in ihrem Interesse geschrieben, wurden in Wittenberg gedruckt. Noch im Jahre 1542 hatte Luther dem Senior der Böhmischen Brüder, Augusta, bei einem Besuch in Wittenberg zugerufen: „Seyd Ihr die Apostel der Böhmen, ich will es mit den Meinen bei den Deutschen seyn. Handelt, wie sich Euch die Gelegenheit gibt, wir thun dieß, wie sie sich uns ergibt." Dennoch konnte es keinem Theile lange verborgen bleiben, daß kein völliges Einverständniß vorhanden sey und nur die äußeren Umstände wie die gemeinsame Abwehr des Pabstthums die Annäherung herbeigeführt habe. Die Brüder fühlten sich durch den Mangel an Kirchenzucht bei den Lutheranern, durch das zügellose

Leben in den lutherischen Gemeinden abgestoßen, die Lutheraner glaubten bei den Brüdern einen Mangel in der reinen Lehre, besonders der Lehre von der Rechtfertigung, wahrzunehmen, sowie eine principielle Geringschätzung der Wissenschaften. Auch die Lehre vom Abendmahl, obwohl in der Confession von 1538 mit lutherischen Ausdrücken vorgetragen, war doch nicht ganz der lutherischen conform. So bahnte sich allmählich eine gewisse Entfremdung zwischen beiden Parteien an, die durch folgende Umstände noch vermehrt wurde. Die schnelle Ausbreitung der deutschen Reformation schien zwar auch den Böhmischen Brüdern zu gute zu kommen, sofern sie ihnen Schutz gegen den Kaiser und dessen Verfolgungen gewährte. Aber sie bedrohte zugleich die Selbstständigkeit des unter hartem Drucke und in Uebereinstimmung mit den nationalen Bedürfnissen der Böhmen entwickelten Kirchenwesens der Brüder. Manche ihrer Anhänger und Lehrer hatten das freie Leben in lutherischen Ländern kennen und schätzen gelernt und fühlten die Strenge der Kirchenzucht als eine unnütze Fessel. Auch bei den Utraquisten, den erbittertsten Gegnern der Brüder, war das Lutherthum eingedrungen, und der Gedanke an die Herstellung einer böhmischen lutherischen Nationalkirche, in welche dann die Brüderkirche aufgehen würde, lag Manchen nicht fern. Natürlich mußten die Leiter der Brüderkirche diesen Bestrebungen mit Besorgniß entgegensehen und nichts unversucht lassen, um das theure Erbe ihrer Väter sich zu erhalten. Da konnte es ihnen nur willkommen seyn, daß an einem anderen Punkte in Deutschland sich der Keim einer anders gearteten Reformation zeigte, die mit der ihrigen eine engere Verwandtschaft als die Wittenberger darbot. Dieser Punkt war Straßburg. Im J. 1540 wurde eine eigene Gesandtschaft von Böhmen aus dahin geschickt, um Verbindungen mit den dortigen Reformatoren anzuknüpfen. Sie fand die freundlichste Aufnahme bei Bucer, Hedio, Capito, Sturm und Calvin. Der letztere durch seine institutio schon weithin bekannt, interessirte sich um so lebhafter für die Brüder, als er durch einen früheren Aufenthalt bei den ihnen verwandten Waldensern das Leben solcher kleinen unter dem Drucke des Pabstthums seufzenden Gemeinden kennen gelernt hatte. Seit dieser Zeit entstand ein Band gegenseitiger inniger Gemeinschaft zwischen den Böhmischen Brüdern und den Häuptern der reformirten Kirche, die um so lebhafter von den ersteren gepflegt wurde, als sie bei den Lutheranern nicht das gleiche Entgegenkommen fanden und auch nicht der Gefahr einer Beeinträchtigung ihrer Selbstständigkeit ausgesetzt waren. Ueberdem begegneten sie mit ihrem Dringen auf Kirchenzucht dort der entschiedensten Sympathie und Anerkennung.

Die erste Erfahrung von der Gefahr, welche den Brüdern durch den Anschluß an die Lutheraner drohte, machten sie in Preußen, wohin sie im Jahre 1548 der Herzog Albrecht eingeladen hatte. Sie mußten sich in Königsberg einem theologischen Examen unterwerfen, ihre Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession beweisen und sich in Cultus und Verfassung fast ganz den lutherischen Gemeinden accommodiren. Nur der Bischof Speratus von Pomesanien gewährte ihnen Schutz und fürsorgende Theilnahme. Vergl. Cosack: Paulus Speratus' Leben und Lieder. 1861. S. 158 ff. Als derselbe aber im Jahre 1551 gestorben war, drang die streng lutherische Partei immer rücksichtsloser auf völlige Verschmelzung mit der Landeskirche und nöthigte dadurch die Brüder, ihre Ausbreitung in Preußen aufzugeben und sich allmählich ganz von dort zurückzuziehen. Dieß konnte um so leichter ausgeführt werden, als in dem benachbarten Polen die Verhältnisse sich um so günstiger gestalteten und hier bald die Brüder eine hervorragende Stellung unter den reformatorischen Parteien einnahmen.

Inzwischen hatten in Polen, besonders in Kleinpolen mit der Hauptstadt Krakau, die Reformation nach schweizerischem Bekenntniß immer mehr um sich gegriffen. Die vielfachen Reisen junger polnischer Edelleute nach Frankreich und der Schweiz, die Verbindung, in welche Polen durch die Königin Bona, eine gebornen Prinzessin von Mailand, mit Italien gekommen war, und die nationale Verwandtschaft der Slaven und Romanen begünstigte die Aufnahme dieses Bekenntnisses. Wie aber in Deutschland sich damals die Lutheraner und Reformirte noch nicht als zwei verschiedene Kirchen

ansahen, sondern nur als verschiedene theologische Richtungen, die ihrer Differenzen ungeachtet in mannichfachem gegenseitigen Austausch standen, so war dieß in Polen eben so der Fall, und man konnte nur sagen, daß die Einen sich mehr an Luther und die Deutschen hielten, die Anderen mehr an Calvin und die Schweizer, alle aber in der Verwerfung des Pabstthums einig waren. Da nun die Gemeinden der Böhmischen Brüder obwohl klein, doch durch eine wohlgeordnete Verfassung sich auszeichneten, und überdem viele angesehene Männer des Reichs, wenn auch nicht gerade Mitglieder, so doch Freunde und Beschützer dieser Gemeinde waren, so lag der Gedanke nahe, durch eine engere Verbindung der Protestanten mit diesen Brüdergemeinden der ganzen Reformationsbewegung in Polen mehr Einheit, Festigkeit und Sicherheit gegen die sie bedrohenden Machinationen der römischen Kirche zu verschaffen. Auch die Rücksicht auf die Bekämpfung der damals schon aufkeimenden Irrlehren der Antitrinitarier, welche seit 1551, nachdem Lälius Socinus nach Polen gekommen war, Wurzel zu fassen anfingen, mochte dabei von Einfluß seyn. Von wem der erste Gedanke zu einer solchen Vereinigung ausgegangen, ist nicht mit Gewißheit zu ermitteln, doch erscheint es wahrscheinlich, daß er nicht von den Brüdern angeregt wurde, da diese bei ihrer strengeren Abgeschlossenheit und geordneteren Verfassung einer solchen Stütze nicht bedurften. Auch wird berichtet, daß der dem schweizerischen Bekenntniß zugethane Felix Cruciger, der im J. 1554 bei Gelegenheit einer zur Untersuchung der Lehre des Fr. Stancarus (vgl. R.-Enc. Bd. XIV. S. 778) abgehaltenen Synode zu Slomnitz zum Superintendenten der evangelischen Gemeinde in Kleinpolen ernannt war, im Namen seiner Kirchen den Grafen Jakob von Ostrorog, einen Anhänger der Brüder, mit der Bitte anging, eine Unterredung mit denselben über die Angelegenheiten der Kirche veranstalten zu lassen (s. Wengerscii Slawonia reformata pag. 75). Der Graf ging um so bereitwilliger auf diese Bitte ein, als sich damals bei ihm der sehr thätige, später zum Senior der Brüder ernannte Georg Israel befand und dieser zu dergleichen Verhandlungen vorzüglich geschickt war. So fand die erste Berathung zu diesem Zwecke am 24. März 1555 im Dorfe Chrencin in Kleinpolen statt; Deputirte der Brüder waren dabei: Georg Israel und Johann Rokyta. Weil indessen hier nur eine geringe Zahl von Geistlichen sich einfand und diese nur aus Kleinpolen waren, eine so wichtige Angelegenheit indeß auch mit den Evangelischen in Großpolen berathen werden sollte, so ging man gern auf das Anerbieten des Grafen Raphael Leszczynski ein, auf einer größeren Versammlung zu Goluchow in Großpolen noch in demselben Jahre die Sache weiter zu berathen. Es erschienen hier die Häupter der reformatorischen Bewegung: Felix Cruciger, Superintendent in Kleinpolen, Joh. Laper, Superintendent in Großpolen, Alexander Vitrelinus, Andreas Prazmowski, Prediger in Radziejow, Jkaob Igloius, Prediger in Chrencin, und viele Andere. Zu den beiden Deputirten der Brüder hatte der Graf von Ostrorog noch den Johann Georg, Prediger zu Grätz, geschickt. Man berieth sich zuerst über die Einführung gleichförmiger Gebräuche beim Cultus, wobei die Brüder die ihrigen empfahlen. Dabei mußte vor Allem das Abendmahl zur Sprache kommen, und hier trat nun zuerst die ungelöste Differenz der Lehren über das Abendmahl hervor. Die Großpolen verlangten die Anerkennung der Augsburgischen Confession, die Kleinpolen die der Schweizer, die Brüder beriefen sich auf ihre Brüderconfession. So kam man nicht zur Einigung und die Verhandlung wurde unverrichteter Sache abgebrochen. Doch hatte sie ein wichtiges Resultat gehabt; die der schweizerischen Confession Zugeneigten hatten nämlich hier immer mehr ihre innere Verwandtschaft mit den Brüdern erkannt und konnten hoffen, durch eine Verständignng mit ihnen das erwünschte Ziel der Vereinigung zu erreichen. Die Krakauer, Cruciger an der Spitze, baten deshalb den Grafen Ostrorog, er möge die Hand dazu bieten, daß zwischen ihnen und den Brüdern eine gleichförmige Gottesdienstordnung und Kirchenzucht eingerichtet würde. Der Graf ging darauf ein, und so ward noch in demselben Jahre (1555) in der Stadt Kozminek, einer Besitzung des Grafen bei Kalisch in Großpolen,

eine Generalsynode aller Evangelischen in Polen berufen, die erste, welche überhaupt stattgefunden hat. Diese Synode ist von großer Bedeutung für die Reformation in Polen geworden und hat dem consensus Sendomiriensis wesentlich vorgearbeitet. Obwohl es eine Generalsynode aller Evangelischen seyn sollte und der Ort der Zusammenkunft in Großpolen lag, so erschienen doch von dort nur wenige Deputirte, vermuthlich weil der in Goluchow zum Vorschein gekommene Zwiespalt zwischen Lutheranern und Reformirten nachwirkte und die Anregung zur Synode von den letzteren ausgegangen war. Uebrigens galt die hier zu Stande gekommene Einigung mit den Brüdern nur für die Kleinpolen als verbindlich, wobei es auffallend bleibt, daß die anwesenden Lutheraner keinen Einspruch gegen die Beschlüsse thaten. Dieß geschah auch nicht von den vom Herzog Albrecht in Preußen gesendeten Deputirten, dem Herrn Wilhelm v. Krinezki und dem Hofprediger Funk aus Königsberg. Die Synode dauerte zehn Tage, vom 24. August bis 2. September, und die Hauptangelegenheit war die genaue Prüfung der Brüderconfession und ihrer Apologie, ihrer Kirchenordnung und Disciplin, ihrer Gesangbücher und anderer Schriften. Die Brüder hatten die ganze Wichtigkeit dieser Angelegenheit begriffen und zu dem Ende eine größere Anzahl von Deputirten dazu gesandt. Außer mehreren ihnen zugethanen polnischen Magnaten erschienen daselbst Georg Israel, Matthias Rybár, Johann Georg, Adalbert Serpentin und der Senior Johann Cerny. Letzterer war eben auf einer Inspektionsreise zur Visitation der preußischen Brüdergemeinden begriffen, als er die Nachricht von dieser Synode erhielt; sein Einfluß auf den Herzog Albrecht hatte diesen veranlaßt, die oben genannten Deputirten ebenfalls dorthin zu senden. Es war ein feierlicher Moment, als Cerny in feurigen Worten der versammelten Synode die Bedeutung ihres Beisammenseyns darlegte und Alle aufstanden und das Lied „Komm', heil'ger Geist" anstimmten. Man ging mit Ernst und Gründlichkeit, so weit es die nicht sehr weit gehende theologische Bildung der Polen erwarten ließ, an die Prüfung der vorgelegten Schriften der Brüder und ließ sich bald von der Schriftgemäßheit derselben überzeugen. Schon am 1. September, an einem Sonntage, konnte das erfreuliche Resultat eines vollständigen Einverständnisses der Gemeinde verkündigt werden; man feierte gemeinschaftlich mit den Brüdern das Abendmahl nach dem Ritus der letzteren, und zugleich wurden mehrere Anwesende nach ebendiesem Ritus zum Predigtamt ordinirt. Zum Zeugniß der bleibenden Einigkeit kam folgender Vertrag zwischen den Kleinpolen und den Brüdern zu Stande: die ersteren verpflichteten sich 1) die Confession der Brüder anzunehmen und fest an ihr zu halten, 2) die Liturgie derselben bei sich einzuführen, 3) nichts ohne deren Zustimmung vorzunehmen. Die Senioren sollten indeß unabhängig von der Unität seyn. Die Brüder verpflichteten sich, einige ihrer Priester nach Kleinpolen zu senden, um den Gottesdienst daselbst nach der Weise der Brüder einzurichten und so als Lehrer aufzutreten. Vergl. Gindely I. S. 399. Der Vertrag erweckte bei den Freunden der Reformation in Polen allgemeine Freude und trug nicht wenig dazu bei, daß auf dem bald darauf zu Petrikau gehaltenen Landtage die Forderung eines Nationalconcils mit bestimmten reformatorischen Tendenzen durchging (vgl. R.-Enc. Bd. XII. S. 13). — Auch von auswärts kamen zustimmende und glückwünschende Briefe darüber an. Felix Cruciger, der Hauptbeförderer der Angelegenheit, hatte sogleich an seinen Freund, den in der Schweiz weilenden Franz Lismanini (s. Bd. VIII, 426) geschrieben und ihn aufgefordert, die bedeutendsten schweizerischen Geistlichen um ihre Meinung über die beschlossene Einigung zu befragen. Diese fanden erst jetzt Gelegenheit, sich genauer mit der Brüderconfession zu beschäftigen; ihre Urtheile lauteten im Allgemeinen billigend und das Verhalten der Polen lobend. Die Straßburger (Petrus Martyr, Joh. Sturm, Joh. Marbach, Hieronymus Zanchi), die Baseler (Simon Sulzer, Wolfgang Wissenburg, Martin Borrhäus, Junius, Conrad Lycosthenes), die Berner (Wolfgang Musculus), die Zürcher (Bullinger, Bibliander, Pellikan, Simler u. And.) thaten dieß unbedingt, die Genfer (Viret und Beza) mit einigem Vorbehalt. Calvin hat das betreffende Gutachten aus

unbekannten Gründen nicht mit unterschrieben, doch sprach er sich mündlich zustimmend aus (vgl. Gindely, Fontes a. a. O. S. 221). Versehen mit diesen günstigen Urtheilen aus der Schweiz reiste Lismanini nach Stuttgart zum Herzog Christoph von Württemberg, wo er auf Empfehlung des daselbst verweilenden Paul Vergerius ehrenvoll aufgenommen und der Unterstützung der polnischen Kirchen von Seiten des Herzogs versichert wurde. Die daselbst stattfindende Verhandlung mit Brenz ergab auch von Seiten dieses strengen Lutheraners eine Billigung der Brüderconfession, namentlich im Artikel vom Abendmahl. So schien denn der Schritt der Polen auf allen Seiten eine glückliche Aufnahme zu finden und eine günstige Entwickelung der dortigen Verhältnisse nicht fehlen zu können. Indessen zeigten sich bald unerwartete Schwierigkeiten. Kaum war Lismanini mit den guten Nachrichten nach Polen zurückgekehrt, so erschien daselbst auch am 5. Dez. 1556 der lange erwartete und seit 1537 von Polen entfernt gewesene Johann von Lasky. Niemand stand bei seinen evangelischen Landsleuten in größerem Ansehen als dieser mit den höchsten Familien verwandte und um seines evangelischen Glaubens so viel verfolgte Edelmann. Eben erst hatte er, von England vertrieben, die Unduldsamkeit der Lutheraner in Dänemark und Deutschland auf das Bitterste erfahren, und es war wohl natürlich, daß er dem Gedanken einer auch die Lutheraner mit umfassenden kirchlichen Gemeinschaft nach den Erfahrungen, die er gemacht hatte, kein rechtes Zutrauen schenken konnte. Vielleicht aber waren es noch andere Gründe, die ihn an der beabsichtigten Union mit den Brüdern Anstoß nehmen ließen. Genug, er erklärte, man könne die Confession der Brüder vom J. 1535 unmöglich annehmen, sie sey namentlich in der Lehre vom Abendmahl zweideutig und dunkel, auch die Annahme des ganzen Ritus und der Verfassung derselben widerrieth er; ihm schwebte die Verfassung der von ihm in der Londoner Fremdlingsgemeinde eingeführten Ordnung als das Ideal vor, wonach sich eine polnische Nationalkirche zu richten habe. Insbesondere wünschte er eine von ihm getroffene Einrichtung hier eingeführt zu sehen, auf welche er ein ganz besonderes Gewicht legte, nämlich das Sitzen der Gemeinde beim Genuß des heil. Abendmahls. Er rieth deshalb, die Brüderconfession in einigen wichtigen Punkten umzuändern. Schon ehe Lasky in Polen angekommen, war die Durchführung der Beschlüsse von Kosminek nicht mit dem erwarteten Eifer vorgenommen worden, und als im J. 1555 Matthias Czerwenka mit zwei Begleitern auf der Synode von Pincow erschien, mußten sie erfahren, daß so gut wie nichts zur Umformung des Gottesdienstes geschehen war. Eine Entschuldigung dafür lag wohl darin, daß es noch an einer polnischen Uebersetzung der in böhmischer Sprache geschriebenen Kirchenbücher fehlte. Man kam nun überein, daß die Brüder geeignete Lehrer nach Polen schicken möchten. Diesem Wunsche begegneten die Brüder auf's Bereitwilligste. Georg Israel und Matthias Rybár wurden nach Polen gesandt, um einige Monate dort zu verweilen. Der inzwischen eingetroffene Lasky hinderte aber ihre weitere Wirksamkeit; Georg Israel fand einige Entschädigung dafür in der Gemeinde von Krakau, die sich ganz an die Brüder anschloß und gern den Dienst des ausgezeichneten Mannes sich gefallen ließ. —

Die Ereignisse des Reiches drängten jetzt immer mehr zur Entscheidung. Die katholische Partei, durch das Umsichgreifen der Reformation und ihre Versuche, sich zu consolidiren, erschreckt, bot alle Mittel auf, die bedrohte Kirche zu retten. Der Pabst hatte einen schlauen Mann, den Nuntius Lipomani, nach Polen gesandt, und dieser wußte bald die zerstreute und muthlos gewordene päbstliche Partei zu sammeln und den wankelmüthigen König Sigismund August zu energischem Widerstande anzuregen. Zu gleicher Zeit mit dem päbstlichen Nuntius erschien aber auch zur Stärkung der Protestanten, wahrscheinlich auf den Rath des Herzogs Christoph von Württemberg, der ehemalige Bischof von Capo d'Istria, Paul Vergerio (Nov. 1556) in Polen, und trat als rüstiger Vorkämpfer für den Protestantismus gegen die römische Kirche auf den Kampfplatz. Sein Einfluß auf die Häupter der Bewegung, mit denen er bald in per-

sönliche Berührung trat, ward bald sehr groß; er richtete sich dahin, die schon in's Schwanken gekommene Vereinigung mit den Böhmischen Brüdern, deren Gemeinde Vergerius besucht und lieb gewonnen hatte, zu befestigen und die Bedenken Lasky's zu beseitigen. Gelang dieß auch nicht in vollem Maße, so wurde doch so viel erreicht, daß die Verhandlungen nicht unterbrochen, sondern weiter fortgesetzt wurden. Dieß geschah zunächst auf einer Conferenz zu Wladislaw im Juli 1557, bei der auch Lasky zugegen war; man kam zwar nicht in's Reine, verabredete aber, auf einer größeren Versammlung, die in Goluchow gehalten werden sollte, die Sache noch einmal vorzunehmen und wo möglich zu erledigen. Damit diese gehörig vorbereitet und zahlreich besucht werden könne, baten die Brüder um einen Aufschub des angesetzten Termins und veranstalteten indeß in Mähren zu Slezan im J. 1557 eine große allgemeine Brüdersynode, auf welcher die polnischen Verhältnisse hauptsächlich zur Sprache kamen, weßhalb auch mehrere angesehene polnische Edelleute, wie Jakob Ostrorog, Raphael Leszczynski, Johann Crotoski, Johann Tornicki (vgl. Wengerscius l. c. S. 61) daselbst erschienen. Die bedeutende Ausbreitung der Brüder veranlaßte zunächst den Beschluß, daß für Preußen und Polen ein eigener Senior bestellt werde, da bisher nur Priester und Diakonen die Gemeinden besorgt hatten. Damit war ein wichtiges Moment zur festeren Consolidirung der Brüderkirche in Polen in's Leben gerufen (vgl. Gindely a. a. O. I. S. 405). Niemand eignete sich für diese Würde mehr, als Georg Israel; er war der Hauptbegründer der polnischen Brüdergemeinden gewesen und genoß des größten Ansehens bei den Edelleuten. Er ward deshalb zum Senior für Polen gewählt. Die Verhandlung mit den Polen führte aber zu keinen festen Resultaten. Die anwesenden Edelleute wünschten vielleicht, durch Verger's Einflüsterungen dazu bewogen, die Annahme der Augsburgischen Confession; die Synode fand indeß Bedenken, von der einmal aufgestellten Confession von 1538 abzugehen, und schlug das Verlangen ab; ebenso wenig erklärte sie sich mit dem Gedanken einverstanden, den die Polen aufbrachten, Melanchthon oder Calvin zur Ordnung der polnischen Reformation nach Polen einzuladen. Uebrigens gab man keineswegs die Hoffnung auf Vereinigung auf, vielmehr wurden vier Deputirte, unter denen auch Georg Israel war, mit genauer Instruktion für die verabredete Synode in Goluchow erwählt. Diese kam indeß nicht zu Stande, da Lasky, auf dessen Mitwirkung es dabei hauptsächlich ankam, durch Krankheit am Erscheinen gehindert war und daher auch die übrigen Polen ausblieben. Für den Augenblick schien demnach das durch den Vertrag von Kosminek geschlossene Band zerrissen.

Hiezu kam noch ein anderer wichtiger Umstand, der nicht wenig dazu beitrug, die Spannung zwischen den Brüdern und den reformirten Polen zu erhöhen. Lasky hatte bald nach seiner Ankunft in Polen, sobald er von der beabsichtigten Union mit den Brüdern und der Annahme ihrer Confession Kenntniß erhielt, seine Bedenken dagegen in mehreren Briefen an die ihm befreundeten Schweizerreformatoren ausgesprochen und sie um ihr theologisches Gutachten über die gedachte Confession gebeten. Diese trafen nun gegen Ende des Jahres 1557 in Polen ein und lauteten bei weitem nicht so günstig wie die früher durch Lismanini beigebrachten. Bald wurden diese Gutachten von Calvin, Bullinger, Gualther, Viret u. And. bekannt, und mußten natürlich die Polen, welche gewohnt waren, in diesen Männern ihre geistigen Väter zu sehen, sehr bedenklich machen, ob sie gut daran thäten, sich unbedingt einer Kirchengemeinschaft anzuschließen, deren Grundsätze nicht von allen Protestanten gebilligt wurden und durch deren Annahme sie vielleicht die ihnen so nöthige Gemeinschaft mit den auswärtigen evangelischen Kirchen verscherzen konnten. Nichtsdestoweniger hatte die Brüderkirche in Polen schon zu tiefe Wurzel geschlagen, sie hatte zu viele angesehene Patrone gewonnen, als daß es gerathen schien, die eingeleitete Verbindung gänzlich abzubrechen. Lasky selbst machte sich zum Organ dieser nun zum zweiten Male versuchten Verhandlung mit den Brüdern, sie konnte jetzt umso eher zum Ziele führen, als man sich der gegenseitigen

Differenzen klarer bewußt geworden war und also auch bestimmter auf Erledigung derselben ausgehen konnte. Auf einer von Lasky veranlaßten Versammlung in Wladislaw beschloß man, eine Deputation nach Mähren zu senden, um dort in einem Colloquium die Bedenken gegen Annahme der Confession vorzubringen und weitere Verbindungen anzubahnen. Die Brüder gingen gern auf diesen Gedanken ein und bestimmten Leipnik in Mähren als Ort der Zusammenkunft. Lasky erschien zwar nicht selbst dort, hatte aber den Deputirten eine von ihm gefertigte polnische Uebersetzung der Brüderconfession mit Angabe der von ihm gewünschten Aenderungen mitgegeben. Sie betrafen nicht weniger als 15 Punkte; die wichtigsten derselben bezogen sich auf die Verfassung und die Lehre vom Abendmahl. Die kirchliche Verfassung der Brüder beruhte auf dem aus der katholischen Kirche herübergenommenen Princip der Klerokratie; alle Leitung der Gemeinden war nur den Amtsdienern der Kirche übertragen, die dazu berufen und geweiht waren und in bestimmten Rangstufen sich gliederten. Dem Laienelement war nur insofern Rechnung getragen, als die geweihten Amtsdiener nicht ausschließlich ihrem kirchlichen Berufe lebten, sondern daneben ein bürgerliches Gewerbe trieben, von dem sie ihren Lebensunterhalt gewannen. Doch war ihnen, wenigstens den Priestern, der Cölibat geboten und sie dadurch für ihre Lebenszeit von den Laien karakteristisch unterschieden, ja sofern der Cölibat höher als der Stand der Ehe geschätzt wurde, war den Priestern der Karakter einer specifischen Heiligkeit zugesprochen. Schon Luther, mehr noch Calvin hatten daran Anstoß genommen, jetzt verlangte Lasky eine Aufhebung dieser Bestimmung. Die Conferenz betonte dagegen, daß nicht eigentlich principiell der Cölibat gefordert werde, sondern nur um der bedrückten Lage willen, die den Priester mehr als Andere der Verfolgung aussetze und ihn daher von den Sorgen des Hausstandes frei lassen müsse. Wichtiger und für die polnischen Verhältnisse durchgreifender war die Ausschließung der Laien von der Leitung der Kirche. In Polen war es gerade der Adel gewesen, der die Reformation mit Lebhaftigkeit ergriffen, sie gegen die Angriffe der katholischen Kirche schützte und nun auch seinen Antheil an der Leitung der neuen Kirche naturgemäß in Anspruch nahm. So wenig aber in Deutschland, wo ein ähnlicher Proceß vor sich ging, die Fürsten und Magistrate der Städte, welche die Reformation angenommen hatten, bei der Uebernahme des Kirchenregiments daran dachten, daraus ein persönliches Amt zu machen, was durch feierliche Weihe lebenslängliche Verpflichtungen auferlegte, so wenig konnten die polnischen Edelleute damit einverstanden seyn, daß sie ihre bereits faktisch bestehende Kirchenleitung an ein Collegium geweihter Kirchendiener abtreten und selbst in die bescheidene Rolle, welche die Laien bei den Brüdern einnehmen, zurücktreten sollten. Auch hierin konnten aber die Brüder nicht nachgeben, sie hätten damit das ganze Princip ihrer bisherigen Verfassung, dem sie gerade ihre Erhaltung mitten unter den größten Verfolgungen verdankten, aufgegeben. Auch in Betreff der Lehre vom Abendmahl, bei der Lasky die unklare unter lutherischen Worten einen anderen Sinn verbergende Ausdrucksweise tadelte, kam man zu keiner Einigung. So verlief die Conferenz in Leipnik, die im Oktober 1558 gehalten wurdee, wenn auch mit gegenseitiger freundlicher Anerkennung, doch ohne wesentliches Resultat.

Für die nächste Zeit ruhten die Versuche, die angebahnte Vereinigung zu erneuern, doch hörte damit der brüderliche Verkehr zwischen den Brüdern und Polen nicht auf. Dieß zeigte sich namentlich auf der wichtigen Synode von Xions am 14. Sept. 1560. Sie kann mit Recht als eine constituirende Synode für die evangelische Kirche Polens angesehen werden; hier wurden die Grundlagen für eine Verfassung gelegt, die sich in ihren wesentlichen Grundzügen bis in die gegenwärtige Zeit erhalten hat und in etwas modificirter Gestalt auch in Ungarn eingeführt wurde. Ohne Zweifel hat man darin ein Erbstück des inzwischen am 7. Januar 1560 gestorbenen Lasky zu erkennen; denn die erste Vorberathung dazu geschah auf einer Conferenz in Wladislaw (s. Wengerscius l. c. S. 121), wobei Lasky zugegen war. Die reichen Erfahrungen, welche er in Friesland und London in dieser Beziehung gemacht hatte, und das Organisationstalent, das er

dort bewiesen, mußten ihn, wie keinen Anderen, dazu befähigen, der Gesetzgeber der evangelischen Kirche Polens zu werden. Wir dürfen aber auch annehmen, daß die Böhmischen Brüder, von denen mehrere Abgeordnete, wie Joh. Lorenz und Joh. Rokyta, auf besondere Einladung in Xions anwesend waren, mit ihrem Rathe nicht werden zurückgehalten haben, und daß derselbe gern angenommen worden ist. Denn nicht allein, daß der den Brüdern eigenthümliche Name Senior und Consenior adoptirt wurde, so eignete man sich auch die übrigen dort hergebrachten Kirchenämter, wie Pfarrer, Diakon und Lektor, mit den dafür geeigneten Ordinationsgebräuchen an. Abweichend war nur, daß die Macht der Senioren in viel engere Gränzen eingeschlossen wurde, als dieß bei den Brüdern, wo sie eine bischöfliche Stellung einnahmen, der Fall war; man beschränkte ihre Macht durch die jährlich zu berufenden Synoden und durch das hier zuerst auftretende so wichtige Institut der weltlichen Senioren. Diese aus dem Stande der Edelleute erwählten Vertreter der Kirche sollten zwar nicht ordinirt werden, übten aber doch durch Theilnahme an allen wichtigen Geschäften der Senioren einen bedeutenden Einfluß aus. So war das in Polen so stark ausgeprägte aristokratische Element auf glückliche Weise in den Organismus der Kirchenverfassung eingefügt. Für jene Zeit war die so begründete Ordnung, worüber das Nähere bei Wengerscius S. 111 und Fischer (Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen, Grätz 1855. Bd. I. S. 118) nachzusehen ist, ein glücklicher Versuch, eine selbstständige evangelische Kirche in nationaler Gestaltung herzustellen, wogegen Deutschland nichts Aehnliches aufzuweisen hatte. Der Grund war, daß in der lutherischen Kirche nach einigen vergeblichen Versuchen im Anfange der Reformation der Sinn für eine selbstständige Gestaltung der Kirche unter den beständigen Lehrstreitigkeiten verloren gegangen war und man sich daher unter dem Schutze des landesherrlichen Kirchenregiments ganz wohl fühlte.

Ehe noch dieser bedeutungsvolle Schritt zur Annäherung der Polen und Brüder zu Stande gekommen, hatten die letzteren einen nochmaligen Versuch gemacht, die durch die ungünstigen Urtheile über ihre Confession bekundete Entfremdung der schweizerischen Theologen und die Gefahren, welche daraus für sie selbst erwachsen mußten, abzuwenden. Die Senioren faßten deshalb den Beschluß, zwei dafür besonders geeignete Männer, Joh. Rokyta, der früher schon in der Schweiz gewesen war, und Peter Herbert, nach der Schweiz zu senden, um besonders von Calvin eine günstigere Beurtheilung der Brüderkirche zu erlangen. Die Deputirten waren angewiesen, über Württemberg zu reisen und dort den Rath des inzwischen wieder aus Polen dahin zurückgekehrten Vergerius einzuholen. Gegen Ende des Mai 1560 trafen die genannten Abgeordneten in Württemberg mit Vergerius zusammen, wurden aber von ihm auf's Dringendste gebeten, nicht nach der Schweiz zu reisen und überhaupt den Zusammenhang mit den Schweizer Theologen abzubrechen. Er stellte den Schutz des Herzogs von Württemberg für sie in Aussicht, der ihnen verloren ginge, wenn sie sich an die Schweizer anschlössen. Vergerius, obwohl sonst mit den Schweizern nahe befreundet, war doch jetzt durch die damals mit erneuter Heftigkeit ausgebrochenen Abendmahlsstreitigkeiten ihnen entfremdet, und durch die ungünstigen Censuren, welche erst vor Kurzem die Schweizer Theologen über die Brüderconfession gefällt hatten, gegen sie eingenommen. Er wollte die Brüder für die lutherische Partei, der sie, wie er meinte, durch ihre Confession von 1538 angehörten, erhalten wissen. Die Vorstellungen Verger's wirkten so viel, daß Rokyta sofort nach Polen zurückkehrte, während Herbert sich nicht für befugt hielt, den Auftrag der Senioren unausgeführt zu lassen, und allein nach der Schweiz weiterreiste. Das Resultat war nicht ganz ungünstig; zwar nahmen die Schweizer Theologen, besonders Musculus und Calvin, den Tadel gegen ihre Confession und besonders gegen ihre Apologie 1538 nicht zurück, behandelten aber doch die Brüder als Glaubensgenossen und ermahnten sie in mitgegebenen Briefen die Verbindung mit den Kleinpolen eifrig zu pflegen (vgl. Gindely I, 410 ff.; Wengerscii Slavonia reformata p. 61).

Während in Kleinpolen das Werk der Einigung zwischen den Brüdern und Evan-

gelischen durch die auf der Xionser Synode getroffene Kirchenordnung einen bedeutenden Vorschub erhielt, war in Großpolen, wo das Lutherthum vorherrschte, ein gleicher Erfolg nur nach vielfachen Kämpfen und Besiegung mancher Hindernisse erreichbar. Wie in Deutschland die beiden Parteien, die streng lutherische oder flacianische Partei und die mildere oder melanchthonische, in heftigstem Kampfe mit einander lagen, so war es natürlich, daß diese Gegensätze sich auch auf die junge, von deutschen Einflüssen ganz abhängige lutherische Kirche in Polen fortpflanzten. Bald fanden sich auch Personen, in welchen diese beiden Richtungen zur Erscheinung kamen; auf Seiten der Flacianer stand Benedikt Morgenstern, seit 1561 Prediger in Thorn, Freund des Flacius und Wigand, und auf Seiten der Melanchthonianer Erasmus Gliczner, Prediger in Grodiß in Großpolen, Schüler des berühmten Gymnasiums von Valentin Trotzendorf in Goldberg und dadurch schon dem Melanchthon'schen Geiste zugewandt. Da er ein geborner Pole war und sich durch Frömmigkeit und theologische Bildung auszeichnete, ward er bald das Haupt der polnischen Lutheraner in Großpolen; sein Bruder Nikol. Gliczner, Prediger an der polnisch-lutherischen Kirche in Posen, war von gleicher Richtung und stand ihm in seinen Bestrebungen treulich zur Seite. — An der Stellung, welche die Lutheraner zur Brüderkirche einnahmen, kam die Differenz der Parteirichtungen zunächst zum Ausdruck. Das vordringende, eifernde, streitlustige Wesen der Flacianer, die in Morgenstern einen unermüdlichen, habersüchtigen Kampfhahn gefunden hatten, störte zuerst den Frieden, der bis dahin zwischen den Brüdern und Lutheranern geherrscht hatte. Kaum war er, aus Danzig wegen Streitigkeiten mit dem Rathe vertrieben (vergl. Schnaase, Geschichte der evangel. Kirche Danzigs. Danz. 1863. S. 45), in Thorn angestellt, so entdeckte er die daselbst seit dem J. 1548 im Verborgenen blühende Brüdergemeinde, welcher auch viele Evangelische sich anschlossen. Da sie ihre besonderen Zusammenkünfte hielten, auch das Abendmahl unter sich feierten, eiferte er gegen sie als Sektirer, verlangte, daß sie sich unbedingt an die lutherische Kirche anschlössen und jeder Verbindung mit den Brüdern auswärts entsagten. Eine dieserhalb mit ihm und dem eigens zu diesem Zwecke nach Thorn gesendeten Johann Lorenz veranstaltete Conferenz im J. 1562 führte, wie zu erwarten war, zu keiner Einigung. So nachgiebig die Brüder auch sich benahmen, so konnten sie doch die Forderung einer unbedingten Unterordnung unter die lutherischen Prediger, was so viel wie eine Selbstauflösung gewesen wäre, nicht bewilligen. Ein Jahr später (1563), als eine zweite, größere Conferenz dieserhalb in Gegenwart des Rathes gehalten wurde, thaten sie es freilich, aber wohl nur in der Ueberzeugung, daß unter den Deutschen, die in Thorn den Hauptbestandtheil der Bevölkerung ausmachten, ihre Stellung überhaupt nicht zu halten war. Vgl. Hartknoch, preuß. Kirchen-Historie, S. 879. — Friese, Beiträge zur Reformationsgeschichte in Polen und Litthauen. Bd. II. S. 371).

Während in Thorn das strenge Lutherthum zur Scheidung von der Brüderkirche führte, war gleichzeitig in Posen unter dem vorherrschenden Einfluß der Gebrüder Gliczner ein bedeutsamer Schritt zur Annäherung vor sich gegangen. Die ersten Vorbereitungen dazu knüpfen sich an die Xionser Synode an. Hier waren zwar auch Deputirte aus Großpolen zugegen, da sie aber von ihrem Patrone dem Grafen Ostrorog keine Vollmacht zur Vollziehung der dort gefaßten Beschlüsse besaßen, so wurde noch in demselben Jahre (1560) im November zu gleichem Zwecke eine Synode nach Posen berufen und zu derselben nicht bloß die Gemeinden in Kleinpolen, sondern auch die Brüder, welche in Posen seit ihrer ersten Einwanderung eine zahlreiche und blühende Gemeinde besaßen, eingeladen. Die gehoffte Einigung kam zwar nicht zu Stande, weil von Deutschland aus Flacius, der von diesen Vorgängen unterrichtet war, auf's Heftigste dagegen protestirte und auch einige Vertreter seiner Richtung sich daselbst geltend machten. Ob Morgenstern selbst dort erschien, wie behauptet wird, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; es müßte dieß unmittelbar nach seiner Vertreibung aus Danzig (Ende 1559) und vor seiner Anstellung in Thorn (1560) geschehen seyn. Vgl. Fi-

scher a. a. O. I. S. 152. Doch stellte man hier (ob in der Synode der Lutheraner oder in einer besonderen Conferenz der Brüder, bleibt ungewiß) wenigstens einen Grundsatz auf, der später der Uebereinkunft in Sendomir zu Grunde gelegt wurde und das Princip jeder wahren Union auf treffende Weise ausdrückt. Er lautet wörtlich folgendermaßen: „Cum tali ordine (wie in den vorhergehenden Artikeln bestimmt ist) nos utamur, simus vero inter alias ecclesias, eas diligere debemus, etamsi similem ordinem ipsae non habent. Dummodo habent Verbum Dei, pro fratribus agnoscendi sunt, et pro re nata Deus cum ipsis laudandus et communione s. fraternitas ipsis exhibenda, etsi aliqua esset diversitas, dummodo fundamentum salutis non offendatur et nulla sit idololatria. Et quantumlibet aliquis perfectum sensum in mysteriis coenae dominicae non fuisset assecutus, dummodo teneat coenam illam esse communicationem corporis et sanguinis D. N. J. C. non vero nudum signum, talis tolerari debet, prout spiritus Dei jubet, ut persistamus in eo, quibus vero nondum revelatum est, potens est Deus illis etiam revelare Phil. 3. 1 Cor. 14." Vergl. Jablonski, historia consensus Sendomiriensis etc. p. 8. — Obwohl nun auf dieser Versammlung in Posen die beabsichtigte Einigung nicht zu Stande kam, so war doch der Trieb dazu so mächtig, daß man schon im folgenden Jahre (1561) zu gleichem Zwecke in Buzenin zusammenkam. Die Lutheraner in Großpolen waren zwar nur gering vertreten, dagegen desto zahlreicher die Brüder und Kleinpolen. Hier ging man ernstlicher daran, die dogmatischen Differenzen auszugleichen. Der vielfache Tadel, den die Confession der Brüder vom J. 1535 in Betreff der Abendmahlslehre von Seiten der Schweiz erfahren hatte, war die Veranlassung geworden, daß sie eine Ueberarbeitung dieser Confession in böhmischer Sprache verfaßt und in Druck gegeben hatten. Sie verpflichteten sich nun, dieselbe in die polnische Sprache zu übersetzen und sie vor dem Drucke den Kleinpolen zur Begutachtung vorzulegen, damit diese ihre Bedenken kundgeben und eine Aenderung darnach stattfinden könnte. Schon im folgenden Jahre (1562) überschickten die Brüder diese polnische Uebersetzung an Felix Cruciger zur Begutachtung; sie ist dann im folgenden Jahre gedruckt worden. — Zur Aufrechthaltung des gegenseitigen freundlichen Verkehrs wurde hier ferner die Bestimmung getroffen, daß von nun an ohne förmliche Einladung jede Synode in Großpolen von den Kleinpolen und jede in Kleinpolen von den Brüdern besucht werden solle (vgl. Gindely a. a. O. S. 418).

Während so das Werk der Einigung immer weitere Ausdehnung gewonnen hatte, traten Umstände ein, welche einerseits zur schärferen Sonderung der Parteien, andererseits zur Zusammenschließung derselben beitrugen. Wie in Deutschland nach dem Tode Melanchthon's der immer heftiger entbrennende Parteikampf zur Bildung zweier nebeneinander stehenden Confessionskirchen, der lutherischen und reformirten, führte, die jede ihre besonderen kirchlichen Lebensordnungen aufstellte, so mußte sich auch in Polen, was so vielfältig von deutschen Einflüssen abhing, ein gleicher Proceß vollziehen. Es ist schon erwähnt worden, daß die Polen im Allgemeinen sich mehr zu den Franzosen und Schweizern hingezogen fühlten, als zu den Deutschen. Dazu kam nun, daß sie von dort viel mehr Theilnahme und Unterstützung erfuhren, als von Deutschland; denn es gab keinen namhaften deutschen Theologen, der sich für die evangelischen Polen interessirte. So geschah es namentlich, als in Polen die in anderen Ländern verfolgten Antitrinitarier Schutz und Aufnahme fanden und nun ihre verderblichen Grundsätze unter dem Scheine des völlig vom papistischen Sauerteige gereinigten Christenthums ausbreiteten. Lälius Socini erschien schon 1551 in Krakau; um ihn sammelte sich bald ein Kreis von gleichgesinnten Landsleuten, die in anderen Ländern keine Aufnahme fanden und bald auch unter den neuerungssüchtigen, im evangelischen Glauben unbefestigten Polen Eingang fanden. Die Namen Blandrata, Paulus Alciatus, Bernardus Occhino, Paulus Orsacius sind die bedeutendsten; bald mußte man wahrnehmen, daß mehrere der einflußreichsten polnischen Geistlichen diesen Männern zustimmten und

ganze Gemeinden in Gefahr waren, dem evangelischen Bekenntniß entfremdet zu werden. Zu ihnen gesellten sich bald auch aus Böhmen und Mähren vertriebene Anabaptisten und mehrten die daraus hervorgehende kirchliche Zerrissenheit. In dieser Noth wendete sich die Gemeinde von Krakau an die Schweizer Reformatoren Bullinger und Calvin, und diese riethen ihnen, die Schweizer Confession und Kirchenordnung anzunehmen, 1560 (vgl. Wengerscii Slavonia ref. p. 129). Seit dieser Zeit kann man die Polen zu den Reformirten oder Calvinisten rechnen. Denn was in Krakau geschah, wurde bald von den meisten anderen Gemeinden in Kleinpolen nachgeahmt, die lutherische Richtung erhielt sich nur in einigen Gemeinden in Großpolen und in Litthauen. Ja auch für diese beschränkte sich der confessionelle Gegensatz immer mehr bloß auf die Abweichung in der Abendmahlslehre, in welcher sie bei der Augsburgischen Confession beharrten, und einige Kirchengebräuche; denn in der Kirchenverfassung eignete sich auch die lutherische Kirche die auf der Xionser Synode für Kleinpolen gefaßten Beschlüsse im Wesentlichen an. Dieß geschah auf der Synode zu Gostyn im Juni des J. 1565, welche eine ähnliche Bedeutung wie die zu Xions hat. Auch hier wurden geistliche Senioren, anfangs für jeden Bezirk zwei, später nur einer, Pastoren und Diakonen bestellt, mit ganz ähnlichen Befugnissen und Ordinationsgebräuchen wie bei den Reformirten. Der lutherische Einfluß zeigte sich nur darin, daß einmal der Einfluß der Senioren größer war, indem sie allein die Synoden zu berufen hatten und nur dabei an den Rath der weltlichen Patrone gebunden waren (Art. 6. Seniorum est communicato cum Patronis nostrarum ecclesiarum consilio indicare Synodos tempore opportuno) und sodann darin, daß die Wahl der weltlichen Patrone gänzlich der bürgerlichen Obrigkeit überlassen und diese mit Berufung auf alttestamentliche Vorbilder zur Erhaltung und Versorgung der Kirche ermahnt wird. Vergl. Fischer a. a. O. S. 55 ff. Erst jetzt konnten geordnete Synoden mit anerkannter Vollmacht gehalten werden und ein kräftiges Leben mit Ausstoßung der heterogenen Elemente entstehen. Dieß zeigte sich sogleich, indem der Kampf des Flacianischen Lutherthums gegen die Böhmischen Brüder hier unbeirrt durch die Gegenwart der Reformirten von neuem Gelegenheit bekam, hervorzutreten. Benedikt Morgenstern, obwohl auch von Thorn im J. 1567 vertrieben, sah sich für berufen an, in diesen östlichen Gegenden überall das durch Sakramentirer gefährdete Lutherthum zu retten. Sein Eifer war durch Vorgänge in Danzig, wo um diese Zeit ebenfalls ein Abendmahlsstreit zwischen Flacianern und Melanchthonianern ausgebrochen war, und durch die vom Danziger Rath veranlaßte sogen. Danziger Notel seine vorläufige Erledigung gefunden hatte (vgl. Schnaase a. a. O. S. 50) neu belebt worden. Es war ihm gelungen, Flacius in das Interesse zu ziehen, und dieser ließ sogleich (1564) eine seiner heftigsten Streitschriften, in der er die Danziger Prediger „verhüllte Wölfe, heimliche Verführer und stumme Hunde" schilt, ausgehen. Eine große Zahl von Streitschriften erschien und die Bewegung konnte auch im eigentlichen Polen nicht unbeachtet bleiben. Schon in Gostyn erschien Morgenstern entweder persönlich oder durch Abgeordnete und klagte über die Brüder, deren falsche Lehre unter dem Schein der Frömmigkeit Viele verführe; die Synode beschloß, die Böhmen, mit denen man gern in Frieden und Einigkeit leben möchte, zu ermahnen, von den Anfeindungen gegen die Lutheraner abzulassen, wo aber nicht, deutlich und frei zu bekennen, warum sie ihre besonderen Gemeinden und Gottesdienste hielten und warum sie sich von denen der Lutheraner zurückzögen. Vergl. Hartknoch a. a. O. S. 898. Ohne Zweifel war dieser Beschluß nicht im Sinne Aller, wenigstens nicht im Sinne dessen, der auf eben dieser Synode zum Senior erwählt wurde, des Erasmus Gliczner. Daher ist es wohl erklärlich, daß die nächste Synode der Lutheraner, die am 28. Januar 1567 zu Posen gehalten wurde, einen neuen Versuch zur Ausgleichung der Differenzen mit den Brüdern machte. Diese Synode, die erste nach der Constituirung der polnisch-lutherischen Kirche, war sehr zahlreich besucht, und namentlich erschienen daselbst auch die meisten der zum Lutherthume sich haltenden Magnaten, wie die Gorka, Lesz-

cynski, Tomicki, Ostrorog. Morgenstern selbst war zugegen und trat als Ankläger gegen die Brüder auf, denen er in einer eigenen Schrift zwölf Irrthümer nachsagte (vergl. Salig a. a. O. I. S. 682. — Friese a. a. O. II. S. 408). Die Hauptpunkte darin betrafen die Lehre von der Rechtfertigung und vom Abendmahl, in denen in der That die Böhmen von den Lutheranern abwichen. Auf der Synode selbst, auf welcher die Brüder durch Georg Israel und Johann Lorenz vertreten waren, kam die Angelegenheit nicht zur Entscheidung; man überschickte ihnen die Anklageschrift erst nach der Synode. Die Sache erschien wichtig genug, um nicht privatim von Einzelnen, sondern von der ganzen Brüderunität in Erwägung gezogen zu werden. Zu dem Ende wurde von den Brüdern eine zahlreich besuchte Synode zu Prerau (24. Juni 1567) berufen und auf derselben vom engeren Rathe die Frage gestellt, ob eine Vereinigung mit den Katholiken, Utraquisten oder Evangelischen zulässig sey. Die Antwort lautete, mit den Katholiken und Utraquisten sey sie unmöglich. . . Was die Evangelischen betreffe, so verwerfe man keineswegs das Gute, was immer von ihnen sich irgendwo finde, wolle sich auch mit ihnen verbinden, doch nicht in der Weise, daß man damit die bisherige Vereinigung aufgeben wolle, es dürfe nur eine Verbindung der gesammten Unität mit den Evangelischen, aber nicht ihrer einzelnen Mitglieder angebahnt werden. Entschieden wurde aber jede Verbindung mit allen jenen abgelehnt, die nur dem Namen nach Evangelische seyen, der That nach aber jeder Ordnung und Disciplin entbehrten. Vgl. Gindely a. a. O. II. S. 79. Hienach erfolgte denn auch eine anonyme, aber von Lorenz verfaßte und von den Senioren gut geheißene Gegenschrift gegen die Anklage der Posener Synode (den 16. Sept. 1567) unter dem Titel: Responsio brevis et sincera fratrum, quos Valdenses vocant, ad naevos ex apologia ipsorum exceptos a ministris Augustinae confessionis addictis in Polonia. Während es ihnen leicht wurde, die übrigen Anklagen zu widerlegen, begnügten sie sich, in Rücksicht auf die oben angegegebenen darauf hinzuweisen, daß sie immer gelehrt, der Mensch werde allein aus Gnaden nicht durch die Werke selig, und daß im heil. Abendmahl das Brod sakramentlicher Weise der Leib Christi sey. Das war nun wohl vom philippistischen Standpunkte genügend, aber nicht vom lutherischen, daher natürlich Morgenstern und die ihm Gleichgesinnten damit nicht befriedigt waren. Da geschah es nun, daß gerade einer der eifrigsten Parteigänger, der ehemalige Amtsgenosse Morgenstern's in Thorn, Stephan Bilow, in völliger Unkenntniß der dermaligen Sachlage den Vorschlag machte, das Urtheil der Wittenberger Universität über die Stellung zu den Brüdern einzuholen. Man kann es nur aus der mangelhaften Verbindung Polens mit Deutschland erklären, daß eifrige Flacianer in einer wichtigen kirchlich-dogmatischen Frage an das Urtheil der Wittenberger appellirten, während doch ganz Deutschland wußte, wie gerade diese Universität als Sitz des Philippismus im Verdacht der Abweichung von der reinen lutherischen Lehre stand. Daß die philippistische Partei des Gliczner diesem Vorschlage freudig zustimmte, läßt sich erwarten. Vergl. Salig a. a. O. S. 688. Unabhängig von diesen Vorgängen hatten aber auch die Brüder den gleichen Entschluß gefaßt, nämlich eine Deputation nach Wittenberg zu senden, um sich ein günstiges Zeugniß über ihre Rechtgläubigkeit zu verschaffen. Neben dem verdienten Ansehen, welches trotz der Verdächtigungen der Flacianer Wittenberg damals noch genoß, bewog sie dazu wohl der Umstand, daß dort nicht weniger als 12 Brüder studirten und auf diese Weise schon ein natürlicher Zusammenhang zwischen den Professoren und Böhmen angebahnt war, und daß der vielvermögende Dr. Caspar Peucer, Prof. der Medicin in Wittenberg, schon längst mit den Brüdern in freundlichem brieflichen Verkehre stand. Die Gesandtschaft bestand aus Joh. Lorenz und Joh. Polykarp, wozu sich in Wittenberg noch Simeon Theophil Turnovius gesellte, der zwar noch Student war, aber schon damals sich so auszeichnete, daß er als willkommener Gehülfe gelten konnte; dieser junge Mann ist später in der Unität zu hoher Berühmtheit gelangt und einer der Hauptträger der projektirten Union geworden. Wie zu erwarten, fanden die Klagen der Brüder über die Streitsucht der

auch in Polen thätigen flacianischen Partei bei den Wittenberger Professoren geneigtes Gehör, und schon darum auch das vorgelegte Bekenntniß (nämlich die oben erwähnte Vertheidigungsschrift) eine nachsichtige und wohlwollende Beurtheilung. Die schriftliche Antwort (vom 24. Febr. 1568 datirt) von Paul Eber, Georg Major und Paul Crell unterschrieben, tadelt nur unbedeutende Nebenpunkte an den Brüdern, erkennt sie aber als Glaubensgenossen an, beruft sich auf das frühere lobende Zeugniß Luther's über sie und rühmt ihre Bestrebungen zur Herstellung einer wahren Eintracht. (Den interessanten Bericht der Brüder über diese Wittenberger Gesandtschaft hat zuerst Löscher in der Historia motuum, Tom. III. p. 41 veröffentlicht, dann auch Gindely in den Fontes rerum Historiacarum p. 294 sqq.). Gegen ein solches von so angesehenen Männern ausgesprochenes Urtheil, was die flacianische Partei vergebens umzustoßen versuchte, mußte der Widerspruch verstummen. Der Adel in Polen, mit den genaueren Bestimmungen des gegenseitigen Streites unbekannt und von dem Bedürfnisse nach Einigkeit gegenüber der durch die Jesuiten erstarkten römischen Kirche beseelt, drang unverzüglich darauf, das erfreuliche Resultat dieser Reise nun auch zur Herstellung der bisher vergeblich versuchten Union zu verwerthen. Man kam bald dahin überein, daß zu einer völligen Verschmelzung der drei Bekenntnisse, die bisher in Polen festen Fuß gefaßt hatten, der Lutheraner, Brüder und Calvinisten, kein hinreichendes Bedürfniß vorhanden sey und daher auch nicht versucht werden dürfe. Man wollte nur eine gegenseitige Anerkennung bekunden und dafür feste Normen gewinnen. Es sollte als Grundsatz gelten, daß die Differenzen zwischen den drei Bekennern nicht das Wesen des Glaubens betreffen, und daher jeder Bekenner der einen Partei auch in gewissem Sinne als Glied aller anderen angesehen werden könne.

Zu diesen aus dem innern Bedürfnisse nach Einigung herstammenden Motiven kamen auch noch äußere Rücksichten, welche in der politischen Lage des Reichs begründet waren. Die eifrige Thätigkeit des päbstlichen Legaten Commendone hatte bei der stets zwischen entgegengesetzten Entschlüssen schwankenden Haltung den König Sigismund August für eine kurze Zeit zu gewinnen gewußt, und so war es geschehen, daß auf dem Reichstage zu Parczow (7. Aug. 1564) die vom Legaten übergebenen Dekrete des Tridentiner Concils angenommen wurden. Die dagegen von den evangelischen Ständen beantragte Proposition, die Antitrinitarier und Anabaptisten zu proskribiren, scheiterte an den energischen Vorstellungen des Cardinals Hosius, der darin nicht mit Unrecht eine Gefahr für die römische Kirche sah. „Mögen die Sekten“ — schrieb er an den König — „sich gegenseitig aufreiben; denn Krieg unter den Sekten ist Friede für die Kirche. Darum müssen entweder alle proskribirt oder alle tolerirt werden.“ Vergl. Eichhorn, der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius, Mainz 1854. II. S. 223. Dagegen setzte es seine Partei durch, daß alle ausländischen Prediger, welcher Sekte sie immer angehören möchten, als staatsgefährliche Wühler aus dem Reiche sollten vertrieben werden. Das war ein harter Schlag für die Evangelischen, denn eine große Zahl ihrer bedeutendsten Prediger waren Ausländer, doch noch mehr traf er die Unitarier und Anabaptisten, die vorwiegend von Italienern geleitet wurden. Die Ausführung des Edikts fand deshalb lebhaften Widerstand. Der König, darüber erschreckt, gab sofort zur Beruhigung der Evangelischen eine Deklaration, wonach das Parczower Dekret sich nur auf die Unitarier und ähnliche Sekten beziehe. Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 224. Da aber hierunter auch die Böhmischen Brüder mitbegriffen werden konnten, so begab sich eine eigene Deputation von angesehenen, den Brüdern anhänglichen Magnaten, der Graf Ostrorog an der Spitze, in Begleitung des Seniors Joh. Lorenz, zum Könige, überreichte ihm die in's Polnische übersetzte böhmische Confession und bewog ihn, durch ein eigenes Edikt die Brüder von jeder Verfolgung auszunehmen und sie des ausdrücklichen Schutzes zu versichern. Vgl. Friese, Kirchengeschichte des Königreichs Polen, II. 357.

So war denn auch von Seiten der weltlichen Obrigkeit eine engere Vereinigung

der drei evangelischen Parteien und ihre Unterscheidung von den Unitariern ausgesprochen. Mehrfache Synoden der Reformirten hatten überdieß schon den Gegensatz gegen die letzteren zur höchsten Spannung gebracht. Als nun im Juli 1569 der wichtige, für die Geschichte Polens entscheidende Reichstag zu Lublin gehalten wurde, auf der die lange projektirte staatliche Union zwischen Polen und Litthauen zu Stande kam, bot die zahlreiche Anwesenheit des evangelischen Adels daselbst die geeignete Gelegenheit dar, die Sache der kirchlichen Union in nähere Berathung zu nehmen. Man hegte dabei die bei dem wankelmüthigen Karakter des Königs eitle Hoffnung, daß der König, der sich damals gerade in einer dem Protestantismus günstigen Stimung befand und viel Ursache hatte, der römischen Kirche zu mißtrauen, sich nach geschlossener Vereinigung dem evangelischen Bekenntniß anschließen würde. Um nun die wichtige Angelegenheit gehörig vorzubereiten und so zum erwünschten Ziele zu führen, wurde in Lublin beschlossen, zunächst in kleineren Kreisen separate Verhandlungen zur Ausgleichung der Differenzen vorzunehmen. Eine solche Verhandlung zwischen Lutheranern und Reformirten ist in Wilna (2. März 1570) vor sich gegangen, aber nichts Näheres darüber bekannt geworden, als daß man zu einer wenigstens für damals befriedigenden Einigung gelangte. (Mit Unrecht bezweifelt Friese a. a. O. S. 432 die Existenz dieser Vorbereitungssynode. Sie ist hinreichend bezeugt durch den Bericht des Simon Theophilus Turnowski auf der Sendomirschen Synode. Vgl. Fischer a. a. O. S. 276 u. 287). Wichtiger war eine ähnliche Vorverhandlung, die zu diesem Zwecke am 13. Febr. 1570 in Posen zwischen den Lutheranern und Böhmischen Brüdern gehalten wurde. Es hatte sich dazu eine große Zahl des evangelischen Adels, an der Spitze der Castellan von Gnesen, Joh. Tomicki, eingefunden, und auch die lutherische Geistlichkeit Großpolens betheiligte sich lebhaft daran. Den Vorsitz führte der schon erwähnte Senior oder Generalsuperintendent Erasmus Gliczner, während im Namen der Brüder der Senior Georg Israel das Wort führte. Man nahm eine nähere Vergleichung der Augsburgischen und Böhmischen Confessiou vor und ging die einzelnen correspondirenden Artikel genau durch. In den meisten Artikeln fand man keine wesentliche Differenz, dagegen gelang es nicht, in dem Artikel vom Abendmahl eine Uebereinstimmung herbeizuführen. Gliczner vertrat die auch in Deutschland oft gehörten lutherischen Forderungen, nämlich daß im Abendmahle der Leib Christi substantialiter, realiter, essentialiter und corporaliter zugegen sey, wogegen Israel nur zugestehen wollte, daß der Leib Christi sacramentaliter da sey, wie es sich bei einem solch unbegreiflichen Geheimniß gebühre. „Von anderen Redensarten“ — setzte er hinzu — enthalten wir uns, damit wir nicht mehr behaupten, als unser Erlöser gelehrt hat.“ Vier Tage lang dauerte die Verhandlung, und wiewohl man schließlich nicht zur Vereinigung gelangte, so war man sich doch näher gekommen. Die Mäßigung, Milde und Freiheit von fleischlichem Eifer auf Seiten der Brüder machte auf die Versammlung den besten Eindruck, und so konnte man denn mit Hoffnung auf günstigen Erfolg die weitere Erledigung der Sache der zu diesem Zwecke zu berufenden Generalsynode überlassen. Diese schon auf dem Lubliner Reichstage verabredet, fand denn auch noch in demselben Jahre 1570 vom 9. bis 15. April in Sendomir statt. Sie sollte das lange vorbereitete Werk der Einigung zu Stande bringen und damit der Evangelisation Polens, der Herstellung einer evangelisch-polnischen Nationalkirche, vorarbeiten — ein Ziel, worauf die Hoffnungen der evangelischen Polen vor allen Dingen gerichtet waren. Es zeigte sich aber bald, daß das Bedürfniß dazu nicht von allen dabei Betheiligten gleich lebhaft gefühlt wurde. Es war hauptsächlich von dem Adel getheilt; ihm lag der politische Gesichtspunkt einer einheitlichen Macht gegenüber den Angriffen der katholischen Kirche vorherrschend am Herzen und deshalb betrieb er die Einigung mit allem Eifer. Sodann war es die reformirte Partei, die mit dem ihr eigenen vordringenden Eifer, mit ihrer auch anderwärts hervortretenden praktischen Energie diese Angelegenheit ergriff und die bedeutenden Schwierigkeiten, welche der lutherischen bei ihrer dogmatischen Skrupulosität entgegen-

treten mußten, nur gering schätzte. Die Böhmischen Brüder nahmen eine mittlere Stellung ein; in dogmatischer Beziehung standen sie den Reformirten am nächsten, ihre Geschichte hatte sie aber auch den Lutheranern nahe gestellt. Sie bewahrten, als zunächst unbetheiligt bei den sich gegenüberstehenden Parteien, eine gewisse unbefangene Unparteilichkeit, und so konnte es geschehen, daß sie trotz ihrer geringen Anzahl doch die bedeutendste Stellung einnahmen und den eigentlichen Ausschlag gaben. Dies geschilderte Verhältniß der Parteien spiegelte sich zunächst in der Zahl der dabei anwesenden Personen ab. Wie Sendomir in Kleinpolen lag, wo der Calvinismus vorherrschte, so war auch die Zahl der Reformirten überwiegend groß, weit geringer die der Lutheraner und am geringsten die der Brüder. Die letzteren hatten nur zwei Deputirte geschickt, nämlich A. Prasmowski, Senior der helvetischen Kirche in Cujavien, und Simon Theophilus Turnowski, damals Diakon der Böhmischen Brüder und später ihr Senior. Der erstere war kein Glied der Brüderkirche; die Unität hatte ihn nur ersucht, ein Mandat für sie zu übernehmen, weil man seine ihr günstige Gesinnung kannte. Umsomehr trat der andere Deputirte, der damals 26 Jahre alte Turnowski in den Vordergrund. Er war ein eifriger Anhänger seiner Kirche; durch tüchtige, auf den Universitäten Krakau und Wittenberg gewonnene theologische Bildung hervorragend, übersah er mit ungewöhnlichem Scharfblick sogleich die Lage der Parteien und wußte sich bald eine entscheidende Stellung zu verschaffen. Wir besitzen von ihm einen an die Senioren in Böhmen gerichteten Reisebericht, der über die Vorgänge auf der Synode zuverlässige Auskunft gibt. Dieß Itinerarium Sendomiriense Simeonis Theophili Turnovii, das sich handschriftlich in Lissa befindet, ward zuerst von Jablonski in seiner Historia consens. Sendom. benutzt und ist kürzlich von Lukascewicz in seiner „Geschichte der böhmischen Brüderkirche im ehemaligen Großpolen“ vollständig abgedruckt. (Daraus hat es Fischer seinem Werke Bd. I. S. 257 einverleibt). Neben den Brüdern kam es vor Allem auf die Haltung der Lutheraner an, sie waren nur durch zwei geistliche und einen weltlichen Deputirten, Stanislaus Bninski, Landrichter von Posen, vertreten, denn der dritte Geistliche, Matthäus v. Krylow, war taub und daher kaum zu rechnen. Aber was ihnen an Zahl abging, ersetzten sie durch hervorragende theologische Bildung und das Gewicht ihrer amtlichen Stellung. Es waren die beiden Brüder Gliczner, von denen Erasmus Gliczner Generalsenior der lutherischen Kirchen in Großpolen und Nikolaus Gliczner Senior der lutherischen Confession im Posener Distrikte war. Sie erschienen nicht bloß als Vertreter ihrer Confession, sondern zugleich im Namen aller Großpolen, vor Allem des mächtigen Wojewoden von Posen, Lukas Gorka, und des Castellans von Gnesen, Johann Tomicki. Zahlreicher war die Vertretung der Reformirten; nicht weniger als 5 Senioren der verschiedenen Distrikte Kleinpolens waren erschienen, nämlich Stanislaus Sarnicki, Senior im Krakauer Distrikte, Paul Gilowski, Senior in den Distrikten Zator und Oswiecim, desgleichen Valentin in Podgorze, desgleichen Jakob Sylvius, Senior im Checinskischen Distrikt, endlich der schon genannte Andreas Prazmowski, Senior in Cujavien. Der zahlreiche anwesende Adel gehörte fast ausschließlich dem helvetischen Bekenntniß an; unter den die Synode begrüßenden und an sie gerichteten 16 Gesandtschaften, waren außer der einen lutherischen aus Posen und der von den Böhmischen Brüdern alle reformirt. Natürlich fielen bei diesem Uebergewicht des einen Bekenntnisses fast alle Wahlen ihm zu: zu Synodaldirektoren aus dem weltlichen Stande wurden Stanislaus Myszkowski, Wojewode von Krakau, Peter Zborowski, Wojewode von Sendomir, und Stanislaus Iwan Karminski, sämmtlich reformirten Bekenntnisses, erwählt, zu geistlichen Präsidenten die reformirten Senioren Paul Gilowski und Andreas Prazmowski, und zum Sekretär der reformirte Pfarrer Sokolowski. Sehr bald zeigte es sich, daß die hervorragendsten Mitglieder der reformirten Partei schon mit einem fertigen Plane nach Sendomir gekommen waren, wie die gewünschte Einigung zu erreichen sey und die neue polnisch-evangelische Nationalkirche hergestellt werden könne. Er bestand darin, die vor Kurzem erschienene neue, von Bullinger ver-

faßte **helvetische Confession** für das polnische Nationalbekenntniß zu erklären und in einem ausführlichen Vorwort die Stellung zur lutherischen Kirche und zur Brüderunität zu erläutern. Sie hatten zu diesem Zwecke die polnische Uebersetzung jener Confession und den Entwurf einer solchen Vorrede schon mitgebracht. Es sollte nun die Synode die Confession approbiren und sodann dem König als Nationalbekenntniß überreicht werden. Ein solcher Plan war unter den damaligen Umständen sehr natürlich und durch ähnliche Vorgänge in anderen Ländern gewissermaßen indicirt. Die Bullinger'sche Confession hatte sich seit ihrem Erscheinen (März 1566) sehr schnell die fast allgemeine Zustimmung in allen reformirten Ländern erworben. Wie sie selbst als das Gesammtbekenntniß der schweizerischen Kirche erschien, so sprachen die reformirten Kirchen Frankreichs, Schottlands und Ungarns sofort ihre völlige Zustimmung damit aus; auch in England, den Niederlanden und bei den Reformirten Deutschlands fand die Confession großen Beifall. Wie konnte es anders seyn, als daß die reformirten Polen wünschten, in diesen allgemeinen consensus ihrer Glaubensgenossen aufgenommen zu werden und so auch äußerlich das Band der Gemeinschaft mit ihnen befestigt zu sehen? Turnowski erkannte sogleich, daß dieser Plan nothwendig die Stellung der Brüderkirche beeinträchtigen müßte, da diese unmöglich von ihrer einmal aufgestellten, von Luther und Calvin gelobten Confession ablassen könnten, zumal dieselbe schon in's Polnische übersetzt und dem König übergeben worden war. Er wünschte deshalb, die Synode möchte diese Brüderconfession statt der Züricher annehmen. Freilich mußte er zu seinem Schmerze erfahren, daß gerade derjenige, den die Unität zum Vertreter ihrer Interessen auf der Synode ausersehen hatte, der Senior Prazmowski, der Hauptbeförderer jenes Planes war; neben ihm war besonders dafür der Krakauische Prediger Trecius. Daher kam es, daß Turnowski trotz aller Gegenbemühungen in Privatverhandlungen mit den einflußreichsten Mitgliedern doch nicht hindern konnte, daß der eigentliche Gegenstand der Verhandlung sich nur um die vorgelegte Vorrede zur Züricher Confession und die einzelnen Artikel derselben bewegte. Schon bei der Berathung über die Vorrede kamen nun die verschiedenen Richtungen zum Vorschein. Nikolaus Gliczner empfahl dringend die Annahme der Augsburgischen Confession: „sie sey die beste, gezogen aus der heil. Schrift, an gewichtiger Stelle übergeben, angenommen und, was die Zeit anlangt, befestigt. Gut wäre es also, würde sie als die alleinige in Polen angenommen“ (vgl. Fischer a. a. O. I. S. 269). Turnowski trat mit großer Bescheidenheit auf: „er sey nicht Abgeordneter mit Vollmacht und Autorisation, zu thun und zu sprechen, was ihm gut dünke; er sey nur Bote der Böhmischen Brüder und derjenigen Herren, die zu ihnen halten, mit Briefen an die Synode abgeschickt, um sie abzugeben.“ Er vertheidigte dann die Brüder gegen die Vorwürfe Gliczner's, daß sie verschiedene Confessionen hätten. „Sie hätten nur eine, die auch in's Polnische übersetzt und dem König übergeben sey. Es ließe sich daher leicht mit starken Gründen zeigen, daß diese vor der Augsburg. Confession den Vorzug verdiene. Doch darüber stehe allein der Synode das Urtheil zu.“ Dies bescheidene und doch feste Auftreten rief den Beifall der Versammlung hervor; man fand die Vorwürfe Gliczner's gegen die Brüder ungerecht. Einzelne gingen so weit, die Lutheraner als Störer des Werks der Einigung, das die Synode vorhabe, anzusehen und den Wunsch auszusprechen, daß sie lieber ganz wegblieben. „Die Confession der Brüder“, sagte ein gewisser Herr Lutelski, nach den Wojewoden der Angesehenste, „halte ich für sehr lauter und von friedlichen Leuten aus der heiligen Schrift abgefaßt. Die Augsburgische Confession ist unter anderen Verhältnissen abgefaßt, wo Leute mit verwirrten Köpfen versammelt gewesen, andere Päpstler, und mehr habe man sich da nach den Menschen als nach der Wahrheit selbst gerichtet, da man die Päbstlichen mit den Evangelischen verbinden wollte. Und so ist gewiß, daß ich lieber die Brüderconfession annehme, als diese.“ Hiemit war von vorn herein ein Mißton in die Versammlung gebracht, der die Folge hatte, daß man die weitere Berathung über die Vorrede abbrach, in den folgenden

Sessionen (am 11. und 12. April) dagegen sogleich die helvetische Confession selbst durchging. Nach Beendigung dieses Geschäftes sollte die Abstimmung über die Annahme der Confession erfolgen, doch der Wojewode von Krakau, Myszkowski, bemerkte, daß dieß unnöthig scheine, denn sie Alle seyen darin einig, daß die Confession lauter sey; sie bekennten sich ja schon lange zu ihr und brauchten sie durch Abstimmung nicht erst zu empfehlen. Da aber der Hauptzweck der Verhandlung der sey, sich mit den Brüdern waldensischer und sächsischer Confession zu verbinden, so möchten diese über die Confession abstimmen, ob sie mit der heil. Schrift übereinstimme und ob sie sich mit ihr zu uns halten wollten, damit wir Alle sie nicht als die helvetische, sondern als eigene polnische herausgeben könnten. Man stimmte dem bei und hielt für gut, ein solches Abstimmen durch einen Ausschuß der betreffenden Parteien vornehmen zu lassen. Dazu wurden die drei lutherischen Deputirten, die Gebrüder Gliczner und der Herr v. Bninski gewählt, ferner: Prazmowski und Turnowski für die Brüder, und endlich für die Reformirten die Pfarrer Jakob Sylvius, Paul Gilowski, die Wojewoden von Krakau und Sendomir, der Dr. Stanislaus Rozanka und Dluski. Prazmowski, als Deputirter der Brüder stimmte sogleich für die Annahme. Turnowski, auch um seine Meinung befragt, erklärte, daß er zwar für seine Person die helvetische Confession, die er schon lange kenne, als übereinstimmend mit der Brüderconfession, nur etwas ausführlicher und deutlicher ansehe, doch könne er diese Erklärung nur insofern im Namen der Brüder abgeben, als diese nicht verpflichtet würden, ihre eigene Confession deshalb zu verwerfen, vielmehr bei ihr verharren könnten. Dieß wurde ihnen sofort zugestanden. Es kam nun auf die Entscheidung der Lutheraner an. Der Wojewode von Sendomir., der im höchsten Ansehen stehende Zborowski, redete ihnen besonders eindringlich zu. „Ich weiß wohl“, sprach er, „daß Ihr es seyd, die Ihr uns in den Heilswahrheiten leiten solltet, aber ich weiß es auch, daß Gott der Herr uns Euch zu Patronen und Beschützern gegen die Feinde gegeben hat. Es ist die uns eigene Pflicht, zur Ehre Gottes Euch zu schützen. Und darum bitte ich, daß Ihr gebührende Acht auf Alles haben wollt. Nicht, daß Ihr Euch nur darum Mühe geben wollt, das Wort Gottes getreu in der Kirche zu predigen, handelt vielmehr also, damit Ihr auch mir kein Aergerniß gebet, wenn ich Eure Unachtsamkeit und Euren Undank erkennen sollte. Denn Ihr wißt nicht, was vorgeht, was für Arbeit wir beständig Euretwegen gegen die wachsamen Feinde haben. Eure Herren aus Großpolen helfen uns gar nichts, besuchen die Reichstage nicht. Wir allein wachen zur Ehre Gottes über Euch; möchtet Ihr wenigstens einige Rücksicht auf uns nehmen. Handelt so, daß Ihr nicht auch uns mit solcher Last darniederbeuget. Wir wissen, was wir thun, das geschieht nach reiflicher Erwägung und aus gewichtigen Gründen von uns zum Nutzen der Kirche Gottes und um der Eintracht willen, und einigen wir uns, dann ist große Hoffnung vorhanden (das möge übrigens von Euch nicht weiter gesagt werden) in Betreff des Königs, unseres Herrn, daß er unsern Glauben annehme. Welche Freude für alle Guten, welcher Gram wird den Feinden, denen wir gleichsam fast alle Pläne vernichten, aus unserer Einigung erwachsen. Gedenkt um Gotteswillen! um was es sich für uns handelt, und neigt Euch zur Eintracht und gegenseitiger Liebe, die uns Gott vor Allem befohlen hat.“ So sprach er mit besonderem Ausdrucke, erröthend die Thränen zurückhaltend. welche sodann in Rührung vergossen, seiner Rede ein Ende machten. (Vgl. Fischer a. a. O. S. 282). Dem Eindrucke dieser eindringlichen Vorhaltungen vermochten die Gebrüder Gliczner, so sehr sie sich anfangs dagegen sträubten, nicht zu widerstehen; insbesondere war es für sie von Bedeutung, daß den Brüdern zugestanden war, bei ihrer Confession und Disciplin zu bleiben. Sie erklärten, daß sie zwar nicht von der Augsburgischen Confession lassen würden, dagegen auch nicht gesonnen seyen, sie als gemeinsames Bekenntniß der Synode zuzumuthen. Sie schlugen dagegen vor, daß von Allen gemeinschaftlich eine andere, eigentlich polnische Confession, abgefaßt werden möge. Damit stellten sie sich auf den Boden der Verhandlung und ihre Zustimmung zum Werke der Eini-

gung war ausgesprochen. Man gestand ihnen sogleich ihre Forderung zu; da indeß die Synode darauf nicht vorbereitet war, so wurde beschlossen, auf der nächsten, zu Pfingsten in Warschau bevorstehenden Versammlung die Abfassung dieser neuen Confession in Angriff zu nehmen. Da indeß schon jetzt ein Ausdruck der gewonnenen Einigung gewünscht wurde, damit die Synode ein öffentliches Dokument dafür aufweisen könne, zumal das Zustandekommen der neuen Confession Vielen unsicher und bedenklich erschien, wie sie denn auch in der That nicht zu Stande kam, ja nicht einmal Anstalten dazu gemacht wurden, so beschloß man schon jetzt einen Receß, ähnlich dem in Wilna gemachten, abzufassen und von der Synode bestätigen zu lassen. Mit der Abfassung dieser Schrift wurde der reformirte Pfarrer in Krakau, Christoph Trecius, und Tenandus, ein anderer nicht weiter bekannter Pfarrer, beauftragt. Sie konnten schon am folgenden Tage dem engeren Ausschusse den verlangten Receß vorlegen. Hier wurde Einiges verbessert und darauf am 13. April die Schrift der Synode vorgelegt. Hier machte Erasmus Gliczner noch einige Schwierigkeiten; er verlangte den Zusatz einiger Worte über das Abendmahl und die Aufnahme eines ganzen Artikels aus der sächsischen Confession. Darunter war aber nicht die Augsburgische Confession gemeint, sondern die von Melanchthon für das Tridentiner Concil im Auftrage des Kurfürsten Moritz und im Namen der sächsischen Kirchen im J. 1551 verfaßte sogen. repetitio confessionis Augustanae oder confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum. Beides wurde zugestanden, nur im ersten Punkte wurde statt der von Gliczner gewünschten Worte „convenimus, ut credamus carnem Christi" gesetzt: substantialem praesentiam Christi non significari duntaxat, sed vere in coena eo vescentibus repraesentari, distribui et exhiberi corpus et sanguinem domini, symbolis adjectis ipsi rei, minime nudis: secundum sacramentorum naturam. — Hiemit, wie in der nun folgenden Stelle aus der sächsischen Confession von den Worten: Et baptismus et coena domini sunt pignora et testimonia gratiae etc., bis zu den Worten: docentur etiam homines etc. (vgl. Corp. Reform. XXVIII. p. 415—18) war deutlich genug ausgesprochen, daß die Grundlage des Vergleichs die philippistische Lehre vom Abendmahl bildete, die mit der reformirten, in der helvetischen Confession ausgesprochenen und ebenfalls approbirten (placuit praeter articulum, qui est insertus nostrae confessioni [der helvetischen] mutuo consensu adscribere articulum confessionis Saxonicarum ecclesiarum de coena domini) wesentlich gleich ist. Es fehlen daher alle eigenthümlich lutherischen Formeln, wie die praesentia corporis Christi in pane, die manducatio oralis, der Genuß der Ungläubigen, die Formel, daß das Brod der natürliche Leib Christi sey, die physische Ubiquität des Leibes Christi als objektives Fundament seiner Gegenwart im Abendmahl. Wenn daher später Gliczner den consensus gegen lutherische Anfeindungen mit der Behauptung seines wesentlich lutherischen Karakters zu vertheidigen versuchte, so war er als Philippist in ähnlicher Selbsttäuschung begriffen, wie die Wittenberger Professoren in den kryptocalvinistischen Streitigkeiten. Es war deshalb wohlbegründet, wenn die strengeren Lutheraner, welche durch die Concordienformel in Deutschland den Philippismus proskribirten, auch den Sendomirschen Consens verwarfen. Nur dem Umstande, daß damals in Polen diese Richtung nur sehr vereinzelt vorkam und unter den Polen selbst keinen einzigen Vertreter fand, ist die glückliche Durchführung des Vergleichs zuzuschreiben. Uebrigens darf, wie aus unserer Darstellung hervorgeht, nicht übersehen werden, daß die Synode in Sendomir wesentlich als eine reformirte anzusehen ist. Auch in dem consensus selbst spricht sich das aus. Die nostra confessio, quam in praesenti synodo edidimus, ist die helvetische Confession. Die Reformirten werden im ersten Artikel mit den Brüdern (et nos — et fratres — credidimus), weil beide schon früher sich mit einander unirt hatten, zusammengestellt und sie geben das gemeinschaftliche Zeugniß ab, daß die Bekenner der Augsburgischen Confession pie et orthodoxe sentire de deo et sacra trinitate atque incarnatione filii dei et justificatione nostra aliisque praecipuis capitibus; darauf folgt dann:

„etiam ii, qui Augustanam confessionem sequuntur, professi sunt candide et sincere, se vicissim tam de nostrarum ecclesiarum quam de Fratrum Bohemicorum — confessione de Deo et sacra triade, incarnatione filii dei, justificatione et aliis primariis capitibus fidei christianae, nil agnoscere, quod sit alienum ab orthodoxa veritate et puro verbo dei." Eine solche Stellung entsprach der damaligen Sachlage in Polen; die Reformirten waren der bei weitem überwiegende Theil, und trotz der katholisch-jesuitischen Reaktion, noch immer im Vordringen begriffen, die Lutheraner waren nur in Großpolen und Litthauen verbreitet und ihre politischen Patrone ohne maßgebenden Einfluß; ihre Stütze waren hauptsächlich die Deutschen, die auf den Reichstagen keine Vertretung hatten. Daher konnte es Vielen, äußerlich betrachtet, als ein Sieg des Lutherthums erscheinen, daß die streitige Lehre des Abendmahls in dieser Urkunde mit den Worten Melanchthon's dargestellt wurde, während sie, genauer betrachtet, nicht einmal die eigenthümlich calvinische Lehre enthält, sondern sich sehr gut mit der zwinglischen vereinigen läßt.

Wenn so der Sendomirsche Consens nicht als ein Dokument zu wirklicher dogmatischer Einigung zwischen Lutheranern und Reformirten angesehen werden kann und in dieser Beziehung bei weitem hinter der Wittenberger Concordie zurücksteht, so bleibt er nichtsdestoweniger eine bedeutungsvolle und wichtige Erscheinung des Unionstriebes, der im Protestantismus damals noch lebte. Er bietet zunächst in der gegenseitigen Anerkennung der Lutheraner und Reformirten, und zwar nicht bloß als einzelner Individuen, sondern als kirchlicher Gemeinschaften die einzige sittliche Basis, auf der eine wahre Union sich auferbauen kann. Indem er sodann ausspricht, daß in den Hauptartikeln des christlichen Glaubens (in primariis capitibus fidei christianae) zwischen beiden Parteien kein Dissensus bestehe, rückt er die Abendmahlslehre aus der centralen Stellung heraus, in die sie die lutherische Polemik gebracht hatte um sie zum Fundament der Trennung zweier Kirchen zu machen. Ferner ist er nicht stehen geblieben bei der theoretischen Anerkennung einer gegenseitigen freundlichen Stellung beider Kirchen, wie dieß in der Wittenberger Concordie geschehen war, sondern er fügt zugleich Vorschläge zur praktischen Durchführung der gewonnenen Union hinzu, und macht diese dadurch zu einem Vertrag und Bund, wodurch beide Theile sich gegenseitige Pflichten auferlegen. Von geringerer Bedeutung ist dabei, daß man festsetzte (ad hanc fraternam societatem conservandam tuendamque) noch einmal zusammenzukommen, um aus den gegenseitigen Bekenntnissen eine kurze Darstellung der Lehre (ein compendium corporis doctrinae) zusammenzustellen und diese als die gemeinschaftliche Lehre aller evangelischen Kirchen in Polen, Litthauen und Samogitien herauszugeben. Dazu ist es, wie schon erwähnt, nicht gekommen, und es hätte dieß die junge, von manchen Gefahren bedrohte Kirche nur in neue Streitigkeiten verwickelt. Denn es gab in Polen keinen hervorragenden Theologen, dem man ein so schwieriges Geschäft mit Hoffnung auf allgemeine Zustimmung hätte übertragen können. Dagegen wurde nicht bloß gegenseitig versprochen, diesen Consens zu vertheidigen gegen die Päbstler, die Sektirer und gegen alle Feinde des Evangeliums, sondern auch beschlossen, von nun an allem Streit und Hader abzusagen (altum silentium imponamus omnibus rixis, distractionibus, dissidiis, quibus evangelii cursus non sine maxima multorum piorum offensione impeditus est, et unde adversariis nostris non levis calumniandi occasio sit subministrata). Um ferner diesen Consens noch weiter auszubreiten und fruchtbar zu machen, wurde beschlossen, daß Jeder den Gottesdienst und die Sakramente des anderen Theils bedienen könne, mit Vorbehalt indeß der bestehenden Ordnung und Disciplin einer jeden Kirche. Denn die gottesdienstlichen Gebräuche und Ceremonien jeder Kirche sollen frei von dieser Vereinigung gelassen bleiben, sofern die Lehre selbst und das Fundament unseres Heils nur unverrückt bleibt. Endlich versprach man zum Zeugniß der gegenseitigen brüderlichen Liebe, alle wichtigen Angelegenheiten der Kirche in Polen, Litthauen und Samogitien gemeinschaftlich zu berathen (consilia officiave charitatis mutua inter nos con-

ferre et in posterum de conservatione et incremento omnium totius regni piarum, orthodoxarum reformatarum ecclesiarum tanquam de uno corpore consulere polliciti sumus). Wenn also von einer Kirche Generalsynoden gehalten werden, so soll das den anderen angezeigt und Deputirte zu denselben geschickt werden.

Dieß ist der Inhalt des Sendomirschen Consenses. Die Freude über das in so kurzer Zeit glücklich zu Stande gebrachte Resultat war bei allen Mitgliedern der Synode gleich groß und äußerte sich in gegenseitigen Beglückwünschungen und gemeinschaftlichem Lob und Preis Gottes. Gliczner erklärte noch namentlich, daß er und die Lutheraner mit den Brüdern in Freundschaft, Liebe und Eintracht leben wollen und zur Bekräftigung davon eine Versammlung mit ihnen in Posen zu halten beabsichtigen. Diese Posener Versammlung fand sogleich, als die Gebrüder Gliczner von Sendomir zurückgekehrt waren, am 20. Mai 1570 statt, und hat durchaus denselben Geist einträchtigen Zusammenwirkens wie in Sendomir gezeigt. Die dort gefaßten Beschlüsse (consignatio observationum necessariarum ad confirmandum et conservandum mutuum consensum Sendomiriae a. 1570 d. 14 April. in vera religione christiana initum inter ministros Augustanae confessionis et fratrum Bohemorum Posnaniae eodem anno Maji 20 facta et a ministris utriusque coetus approbata et recepta) können deshalb als eine wesentliche Ergänzung des Sendomirschen Vergleichs angesehen werden, wie sie denn auch später auf verschiedenen polnischen Synoden gewöhnlich mit demselben verbunden approbirt wurden. Die Versammlung in Posen war sehr ansehnlich vertreten. Die Brüder hatten zwei Senioren dorthin geschickt, Georg Israel und Johann Laurentius, außerdem waren noch mehrere Pfarrer, Diakonen und Rektoren desselben Bekenntnisses daselbst. Die Lutheraner hatten ihre bedeutendsten Prediger aus Großpolen, die Gebrüder Gliczner an der Spitze, um sich versammelt. Außerdem waren von weltlichen Patronen der Wojewode Lukas Gorka, der Castellan Joh. Tomicki, Andreas Lipczynski und mehrere angesehene Bürger aus Posen zugegen. Die Lutheraner machten anfangs einige Versuche, den Sendomirer Vergleich in gewisser Beziehung zu beschränken, sie hatte zu dem Ende 15 Punkte aufgesetzt. Die Brüder stellten dagegen 10 Bemerkungen auf. Nach einigen Verhandlungen blieben die Lutheraner bei vier Punkten stehen, die das Abendmahl betrafen; sie verlangten, daß von demselben nicht anders gesprochen werde, als wie es bei den Bekennern der Augsburgischen Confession üblich sey, was die Brüder nicht zugeben wollten (vgl. Gindely a. a. O. II. S. 87). Auch hier gaben endlich die Lutheraner nach und man bestimmte, daß unter Vermeidung aller dem Sendomirer Vergleiche und der sächsischen Confession fremden Ausdrücke vom Abendmahle gelehrt werden soll (Art. 5.). Im Uebrigen kam man bald überein und vereinigte sich über folgende Punkte als praktische Durchführung der allgemeinen Grundsätze des Sendomirschen Vergleichs. Jeder Theil solle bei den Gebräuchen im Gottesdienst wie in der Austheilung der Sakramente bleiben, die bei seiner Kirche üblich sind, und dieß ohne den Verdacht, damit Anstoß zu erregen (absque ulla offensionis suspicione. Art. 2.). Wenn an einem Orte zwei Gemeinden und Prediger sind, solle der eine den anderen im Falle der Noth im Predigen und in der Sakramentsverwaltung vertreten, ohne damit dem Verdachte des Anstoßes ausgesetzt zu seyn. Ist dagegen an einem Orte nur ein Prediger und eine Gemeinde, so solle der Patron derselben keinem Prediger des andern Bekenntnisses (coetus alterius) zur Predigt und Sakramentsverwaltung zulassen ohne Zustimmung des Predigers der Gemeinde. Kein Prediger soll die Glieder der anderen Gemeinde zu sich herüberziehen, sie vielmehr in der Gemeinde, der sie angehören, zu erhalten suchen (Art. 6.) Jede Polemik in Predigten und Schriften soll verboten seyn (Art. 7.). Die Senioren jeden Theils sollen sich die Förderung dieser Union angelegen seyn lassen, und wenn es nöthig seyn würde, zwei- oder dreimal des Jahres zusammenkommen und gegenseitige Berathungen mit einander austauschen (Art. 8.). Kein Theil solle privatim an der Lehre, den Kirchengebräuchen, und Kirchengut Aenderungen vornehmen, sondern dieß nach dem Urtheil der Geistlichen der eigenen

Confession unversehrt bleiben (Art. 9.). Die Kirchenzucht soll von allen Predigern ernstlich gepflegt werden und ebenso gegen die Prediger wie die übrigen Glieder der Gemeinde ohne Ansehen der Person geübt werden (Art. 10. 11.). Es soll unverboten seyn, daß Prediger und Gemeindeglieder beiden Theiles gegenseitig sich zur Frömmigkeit und Buße ermahnen (Art. 11.). Kein Prediger soll Gemeindeglieder vom anderen Theile ohne Zeugniß des rechtmäßigen Seelsorgers zum Abendmahl zulassen, ausgenommen den Fall der Reichstage, Generalsynoden und Reisen (Art. 14.). Die mit dem Banne in einer Gemeinde belegt sind, dürfen in einer anderen Gemeinde des anderen Bekenntnisses nicht zum Abendmahl zugelassen werden, wenn sie nicht vorher in der Gemeinde, die sie geärgert haben, absolvirt sind (Art. 15.). Dasselbe gilt von Predigern, die in einer Gemeinde abgesetzt sind; sie dürfen nur von der Gemeinschaft, der sie angehört haben, wieder aufgenommen werden (Art. 16.). Patrone dürfen keine Befehle zur Aenderung oder Neuerung der Ceremonien ohne Gutheißung der Senioren geben (Art. 17.). Alle papistischen Kirchengebräuche, wie Exorcismus, götzendienerische Bilder, Reliquien der Heiligen, Gebrauch der Lichter, Weihe der Kräuter, Fahnen, goldene und silberne Kreuze, sollen nach und nach abgeschafft werden (Art. 18.). Wenn eine Irrung in der Lehre oder Gebräuchen zwischen den Predigern beider Bekenntnisse eintreten sollte, so soll man sie untereinander friedlich beilegen, und wenn dieß nicht gelingt, soll man die Entscheidung der Generalsynode von Groß- und Kleinpolen anheimstellen und diese für die gesuchte Wahrheit aufrichtig anerkennen (Art. 19.).

Groß war die Freude der Versammlung, als diese Beschlüsse nach manchen Berathungen zu Stande kamen und man sich feierlich gelobte, dabei zu verbleiben. „Mittlerweile" — so heißt es in einem alten Berichte über diesen Convent — „stand das ganze Volk vor der Thüre des Hauses, wo die Versammlung gehalten wurde, und als sie das „„Herr Gott, dich loben wir!"" anstimmen hörten, so fielen sie unter viel Freudenthränen mit ein und brachten dem Gott des Friedens ein Dankopfer, welches seinem Alles durchdringenden Auge um so angenehmer seyn mußte, da es dem Volke durch keinen obrigkeitlichen Befehl, durch keine Gewohnheit, durch keine bestimmte Zeit abverlangt wurde" (vgl. Fischer a. a. O. S. 183). — Am ersten Sonntage nach Trinitatis (28. Mai) bezeugte man die geschehene Vereinigung durch einen feierlichen Gottesdienst, bei welchem der böhmische Senior Joh. Laurentius zuerst in der lutherischen Kirche polnisch predigte und sich dabei des weißen Chorrocks bediente, welcher sonst bei den Brüdern nicht gewöhnlich war. Nach geendigtem Gottesdienste in der lutherischen Kirche gingen beide Gemeinden hinter ihren Geistlichen her durch die Stadt durch bis zu dem Bethause der böhmischen Brüder; daselbst hielt Herr Nikolaus Gliczner eine polnische und der Diakonus Abdeal eine deutsche Predigt ohne Chorrock, als welcher bei den Brüdern nicht eingeführt war (vgl. Fischer a. a. O. S. 184).

Der Sendomirsche Vergleich sammt dieser ihm folgenden consignatio Posnensis ist ohne Frage die wichtigste Angelegenheit der polnisch-evangelischen Kirche; er bildet gewissermaßen den Angelpunkt, um den sich ihre folgende Geschichte bewegt. Man kann nicht behaupten, wie oft geschehen, daß er nur aus weltlichen Rücksichten geschlossen wurde; denn dann hätte er sich schneller, als geschehen, wieder aufgelöst. Wohl aber lag ein unzweifelhafter Nachtheil darin, daß das reformirte Element darin zu sehr präponderirte und dadurch den strengeren Lutheranern, wie sie durch die Concordienformel zur orthodoxen Partei geworden waren, die rückhaltlose Zustimmung dazu unmöglich geworden war. Zwar hatte sich die polnisch-evangelische Kirche überwiegend zu einer reformirten entwickelt, aber so weit sie mit Deutschland in Berührung kam, erfuhr sie lutherischen Einfluß, und von hier aus wußte sich denn auch die Opposition gegen den Consens Bahn zu brechen. So geschah es in Litthauen, obwohl auf den Partikularconventen zu Wilna und Kaydau der Receß gebilligt worden war, später durch die concordia Vilnensis a. 1578 inter germanicas et polonicas ecclesias constituta, durch welche ein streng lutherisches Bekenntniß aufgestellt und der Sendomirsche Consens beseitigt wurde,

und natürlich die alte Trennnng zwischen Lutheranern und Reformirten wieder sich erneuerte. Noch lebhafter waren die Kämpfe, welche der deutsch-lutherische Prediger Paul Gerike in Posen gegen den Consens erregte und welche auch Veranlassung wurden, daß der bisher treu zur Vertheidigung desselben aufgetretene Erasmus Gliczner sich zum Abfall von seinem früheren Standpunkte verführen ließ. Zwar gelang es einer im J. 1580 zu Posen versammelten Provinzialsynode, die Ruhe wieder herzustellen, aber diese war nicht von Daner. Erst auf der Generalsynode zu Thorn im Jahre 1595, der größten, welche überhaupt in Polen gehalten worden ist, ward unter anderen wichtigen Verhandlungen auch dieser Gegenstand vorgenommen und durch erneute Bestätigung des Sendomirschen Consenses erledigt. Frühere Bestätigungen desselben fanden auf der Generalsynode zu Krakau 1573, zu Wladislaw in demselben Jahre und zu Petrikau im Jahre 1578 statt.

Die Geschichte des Sendomirschen Vergleichs ist oft, aber selten mit Unparteilichkeit und Vollständigkeit beschrieben worden. Außer den angeführten größeren Werken von Friese, Fischer, Gindely, Löscher, Salig, Jablonski, sind noch zu erwähnen: Petrus Zorn, Historie der zwischen den Lutherischen und Reformirten Theologis gehaltenen Colloquiorum, S. 107. — Joh. G. Walch, historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, III. S. 1043. — Beck, die symbolischen Bücher der evangel.-reformirten Kirche, II. S. 87. — Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Praef. LXX. — Nitzsch, Urkundenbuch der Evangelischen Union mit Erläuterungen, S. 71. Erbkam.

Servatius, der heil. — Nach Athanasius (Apol. II. p. 767) befand sich unter den Beisitzern des Concils von Sardica im J. 347 auch ein gallischer Bischof Servatins, vielleicht der nämliche, der (nach Athanas. Apol. II. II. p. 679) im J. 350 von Magnentius nebst mehreren Anderen als Gesandter an Kaiser Constantius geschickt wurde, und sehr wahrscheinlich der nämliche, den Sulpicius Severus (Hist. Sacra II. p. 166) als Bischof von Tongern bezeichnet und unter den standhaften Confessoren athanasianischer Rechtgläubigkeit beim Concil von Rimini im J. 359 erwähnt. Fast nur diese Angaben lassen sich als wirklich geschichtliche Nachrichten über den tungrischen Bischof Servatius betrachten; denn schon die Nachricht, daß er einem Provinzialconcil zu Köln im J. 346 beigewohnt habe, ist eben so verdächtig, wie die Aechtheit der angeblichen Akten dieses Concils; und mit dem, was Gregor von Tours (Hist. Francorum II. 5.; vergl. De glor. Confessorum c. 72.) über ihn berichtet, betreten wir vollends das Gebiet der ganz unkritischen Legende. Denn darnach wäre Servatius erst um die Zeit des verheerenden Hunneneinfalls unter Attila Bischof von Tongern gewesen, hätte auf die Nachricht vom Heranrücken dieser Barbaren eine Pilgerfahrt nach Rom gemacht, um durch Gebet am Grabe Petri die seiner Stadt drohende Gefahr der Zerstörung wo möglich abzuwenden, hätte aber nach mehrtägiger Andacht die göttliche Weisung zur Rückkehr in seine, dem Gerichte der Verwüstung durch die Barbaren unabwendbar verfallenen Heimath empfangen, und wäre gleich nach seiner Rückkehr in Maastricht, wohin er sich von Tongern aus begeben, gestorben, Ein Jahr bevor die Hunnen kamen und Tongern zerstörten. Will man hier nicht eine Verwechselung einer früheren (germanischen) Barbaren-Invasion mit derjenigen der Hunnen annehmen — wie dieß z. B. die Bollandisten, Tillemont und schon Baronius gethan haben —, so müßte man den Tod des Servatius in's Jahr 450, Ein Jahr vor der Zerstörung Tongerns und vor der Schlacht auf den catalaunischen Feldern setzen und in diesem Falle den Servatius des turonensischen Gregor von dem des Athanasius und Sulpicins Severus als einem früheren unterscheiden. Allein eine uralte und wohl nicht unglaubwürdige Tradition der Kirche von Maastricht gibt in ganz bestimmter Weise den 13. Mai des J. 384 als Todestag des heiligen Servatius an und von zweien tungrischen Bischöfen dieses Namens verlautet sonst nirgends etwas. Weßhalb man wohl einen groben prochronistischen Irrthum bei Gregor anzunehmen, oder seine Erzählung von des

Heiligen Romfahrt beim Heranrücken der Barbaren überhaupt für fabelhaft zu erklären haben wird. Fabelhaft ist ja auch, was er von der frühzeitigen göttlichen Kenntlichmachung der Heiligkeit des verstorbenen Bischofs durch wunderbares Nichtbeschneitwerden seines Grabes berichtet. Thatsächlich wird dagegen jedenfalls seyn, daß dieses in Maastricht befindliche Grab frühzeitig eine vielbesuchte Andachtsstätte wurde; daß der dasige Bischof Monulph im Jahre 562 die Gebeine des Heiligen in eine neue, nach ihm benannte Kirche transferiren ließ; daß im J. 726, nach einem Siege Karl Martell's über die Araber, der gerade am Tage des heil. Servatius, also am 13. Mai, erfochten worden war, eine abermalige Erhebung seines Leichnams durch den Bischof Hubertus stattfand, und daß seitdem die Reliquien, die Wunderlegenden und überhaupt der Cultus des Heiligen noch an verschiedenen anderen Orten Eingang fanden.

Vergl. Acta Sanctor. Boll. 13. Maii; Tillemont, Mémoires etc. Tom. VIII. pag. 639 sqq. Zöckler.

Servet. (Nachtrag.) Es ist zwar in dem diesen Mann betreffenden Artikel (Bd. XIV.) das Nöthige über ihn gesagt, die Wahrheit über Calvin's Verhalten zu demselben und über seinen Antheil an dem tragischen Ende Servet's, sowie der richtige Gesichtspunkt zur Beurtheilung dieser ganzen Sache festgestellt worden. Uebereinstimmend damit sind die kürzeren Erörterungen im Art. „Calvin". Seitdem sind aber von sehr beachtenswerthen Geschichtsschreibern verschiedene neue Instanzen theils gegen, theils für Calvin vorgebracht worden. Es ist angemessen, darauf einzugehen, da sie Anlaß geben, einige bis dahin weniger beobachtete Momente dieser Geschichte aufzuhellen.

Bis dahin stand fest, daß Calvin im Vereine mit seinen Collegen, sich bemüht habe, wenigstens die Feuerstrafe von Servet abzuwenden*). „Genus mortis conati sumus mutare, sed frustra. Cur nihil profecerimus, coram narrandum differo", so schreibt Calvin an den bereits auf der Reise nach Genf befindlichen Farel am 26. Oktober 1553, am Tage vor der Hinrichtung (Calvini ep. et resp. f. 116). Dieser Aussage mußte man um so mehr Glauben schenken, je mehr sie übereinstimmt mit einer anderen an denselben Farel, in einem sieben Tage nach der Gefangennehmung Servet's (20. Aug.) geschriebenen Briefe, worin Calvin den Wunsch ausdrückt, daß der Unglückliche mit der Feuerstrafe verschont werde (spero capitale saltem fore judicium, poenae vero atrocitatem remitti cupio (ep. et resp. f. 114). Demgemäß berichtet Beza in seiner Joa. C. Vita, Servet sey, frustra supplicii gravitatem deprecante pastorum collegio, verbrannt worden.

Nun aber läugnet Dr. Galiffe, Professor in Genf, die Wahrheit jener Aussage in seinen Nouvelles pages d'histoire exacte (S. 108), und zwar aus zweierlei Gründen. Erstens sagt er: „Wenn Calvin wirklich die Absicht hatte, diese Milderung der Strafe herbeizuführen, so hätte er sich an den Rath**) gewendet, der allein sie beschließen konnte und der wie immer, so auch in diesem Falle sich beeilt hätte, Calvin's Wünschen zu entsprechen, und der calvinisch gesinnte Rathsschreiber, der auch das Geringste, was Calvin that und lehrte, mit so kleinlicher Sorgfalt aufschrieb, hätte nicht ermangelt, uns von dieser für seinen Götzen günstigen Einzelheit Kunde zu geben; man findet aber in den Rathsprotokollen durchaus keine Spur davon." Wir wollen uns durch den bitteren Ton, den Galiffe anschlägt, in unserem Urtheile nicht irre machen lassen und gestehen offen, daß der von ihm erwähnte Umstand allerdings auffallend ist. Allein er berechtigt uns nicht, Calvin einer Unwahrheit zu zeihen, dieß um so weniger, da

*) Dieß muß geschehen seyn, nachdem der Rath die Hinrichtung Servet's beschlossen hatte und bevor diesem das Urtheil angekündigt wurde. (Siehe Rilliet, procès de Michel Servet S. 110. 115.

**) Es ist hier der Kleine Rath gemeint, der aus den vier Syndics und aus 21 anderen Bürgern bestand, denen für Criminalprocesse, doch nur mit consultativer Stimme, jährlich aus dem Rathe der Sechziger und dem der Zweihundert, neun Bürger beigegeben wurden. Die Syndics galten als die eigentlichen Criminalrichter, doch im Vereine mit dem genannten Rathe. S. Rilliet, procès de Michel Servet, S. 32. 34.

man nicht begreift, warum er gerade Farel gegenüber sich diesen falschen Schein hätte geben wollen. Wenn er gegen einen Mann, der selbst für Milderung der Todesstrafe sich ausgesprochen, sich gestellt hätte, als wäre er auch dafür, dann ließe sich die Sache wenigstens insofern leichter erklären. Allein Farel scheint der Strafe des Feuertodes gar nicht abgeneigt gewesen zu seyn; das läßt sich zwischen den Zeilen lesen in seinem Briefe an Calvin vom 8. Sept. 1553 (ep. et resp. f. 116).

Indessen ist damit allein jene geschichtliche Schwierigkeit, worauf Galiffe aufmerksam gemacht, keineswegs gehoben. Wir dürfen uns den betreffenden Vorgang vielleicht so denken, daß Calvin und seine Collegen ihren Wunsch den ihnen befreundeten Mitgliedern des Rathes privatim mittheilten und sie baten, einen dahin gehenden Antrag im Schooße des Rathes zu stellen. Es ist aber sehr wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß diese es bedenklich fanden, auf eine Aenderung der für solche Fälle gesetzlich bestimmten Strafe anzutragen, weil zu befürchten war, daß daraus neue Verwickelungen entstünden. Denn es konnte der genannte Antrag von den Gegnern Calvin's im Rathe, deren es, auch nach Rilliet S. 107, genug gab, was auch Galiffe dagegen sagen möge, als Grund oder Vorwand geltend gemacht werden, um Zweifel dagegen zu erheben, ob denn die Geistlichen von der schweren Verschuldung des Mannes so ganz überzeugt seyen und um, einem früher von Servet gestellten Begehren gemäß, die Sache vor den Rath der Zweihundert zu bringen, worin viele Gegner Calvin's saßen und welchem, nach Galiffe, das Recht der Begnadigung zustand. In der That machte Perrin, eines der Häupter der Oppositionspartei und zugleich der erste der Syndics, in der Sitzung, worin das Urtheil gefällt wurde, den Antrag, dasselbe dem Rathe der Zweihundert zu überlassen, wie Calvin an Farel schreibt in dem Briefe vom 26. Oktober. Es war zwar keine große Gefahr in dieser Hinsicht vorhanden, wie denn auch der Antrag Perrin's glänzend durchfiel, denn der Rath war sehr eifersüchtig auf seine Rechte, aber man konnte jenes nicht mit absoluter Gewißheit in voraus wissen und mußte daher alles meiden, was die Gegner benützen konnten, damit jener Weg eingeschlagen würde. Denn wurde er eingeschlagen, dann war es fraglich, ob Servet überhaupt bestraft werden würde. Bestraft aber wollte ihn Calvin wissen, und zwar mit dem Tode, da er bis zuletzt auf den ihm schuldgegebenen Irrthümern bestand. Auf jeden Fall werden wir sicherer gehen, wenn wir auf diese oder ähnliche Weise, wobei Calvin immer noch in Wahrheit sagen konnte, daß er und seine Collegen sich für Milderung der Todesstrafe verwendet hätten, jene Schwierigkeit zu heben suchen, als wenn wir Calvin einer offenbaren Unwahrheit zeihen, zumal in einem Falle, wo er gar keine Versuchung haben konnte, sich einer solchen schuldig zu machen. Schließlich ist noch dieses gegen Galiffe's Argumentation einzuwenden, daß er ohne Grund behauptet, der Rath sey in allen Dingen Calvin zu Willen gewesen, denn der Verlauf des Processes beweist das Gegentheil. So geschah die Einholung der Gutachten der schweizerischen Kirchen eigentlich gegen seinen Willen (s. Trechsel, protestant. Antitrinitarier, Bd. I. S. 250).

Zweitens gründet sich Galiffe auf die sonstige Härte des calvinischen Regimentes in Genf. Wir vermögen zwar nicht, ihm zu folgen, wenn er alle Hinrichtungen, die in Genf stattfanden, auf Calvin's Rechnung bringt. Wir halten uns an das, was er aus einem Briefe des Reformators an Mme. de Cany anführt (bei Bonnet I, 336). Calvin spricht da von einem weiter nicht bekannten Uebelthäter, der das Vertrauen und die Güte jener Dame, wie es scheint, schändlich getäuscht hatte: „Ich hätte gewünscht", sagt er, „daß er in irgend einer Grube verfault wäre, wenn es nach meinem Wunsche hätte gehen können; und ich kann Sie versichern, daß, wäre er nicht entwischt, es nicht an mir, sofern ich meiner Pflicht genügen wollte, lag, daß man ihn nicht durch das Feuer gehen ließ." Nun argumentirt Galiffe in folgender Weise: Hat Calvin den einen Uebelthäter dem Feuertode überliefern wollen, so wird er sich gewiß nicht bemüht haben, den anderen davor zu bewahren. Doch so natürlich und berechtigt

dieser Schluß an sich zu seyn scheint, auf den vorliegenden Fall ist er nicht anwendbar, weil eine Thatsache hinzukommt, welche die Sachlage ändert, wir meinen jene Aussage Calvin's an Farel. Demnach stellt sich die Sache so, daß man fragen muß: wie kommt es, daß derselbe Mann, der so offen und so derb sich über den einen Verbrecher und die ihm zugedachte Strafe ausspricht, nun plötzlich sich verstellt und eine Lüge begeht, als es sich um die Bestrafung des anderen handelt? *).

Die Härte jener Worte im Briefe an Mme. de Cany ist schon von Anderen hervorgehoben worden, und es fällt uns nicht ein, zu läugnen, was nun einmal nicht geläugnet werden kann. Nur davor möchten wir warnen, daß man nicht aus solchen Aeußerungen gar zu ungünstige Schlußfolgerungen auf Calvin's Karakter und Lehre ziehe. Denn auch bei anderen Männern Gottes stößt man auf Dinge, die, obwohl durch die herrschenden Begriffe und die bestehenden Gesetze legalisirt, doch mit Recht sehr auffallen. Denn die Männer Gottes sind keine Heiligen. So hatte der sanfte, der edle Fénelon, da er als Missionar unter den Reformirten in Poitou wirkte, nichts Angelegentlicheres als den weltlichen Machthabern die sorgfältigste und strengste Bewachung der Meeresküsten zu empfehlen. Denn allerdings hing der ganze Erfolg seiner Mission daran, daß die mittelst der Dragonnaden in die Messe getriebenen Einwohner, die er in der katholischen Religion unterrichten sollte, im Lande festgehalten würden, wozu die meisten natürlich keine Lust zeigten. Er dringt daher darauf, daß man diejenigen, die man auf der Flucht ergreife, „die Härte der Strafen erdulden lasse", d. h. nach den bestehenden Verordnungen, die Fénelon wohl bekannt waren, daß man die Flüchtigen, nämlich die Männer unter ihnen, auf die Galeeren schicke, und zwar für ihr ganzes Leben (s. Oeuvres de Fénelon, Paris 1835, 3. Thl. S. 462 ff.). Welcher von beiden ist grausamer? Calvin, der einen, wie wir bestimmt voraussetzen dürfen, argen Uebelthäter dem Feuertode preisgegeben wissen will? oder Fénelon, welcher Leute, denen er nichts Anderes vorwerfen kann, als daß sie durch erzwungene Annahme der katholischen Religion ihr Gewissen befleckt haben, und die um des Gewissens willen das Vaterland verlassen wollen, auf den Galeeren einer durch ihre Dauer zehnmal härteren Strafe, als alle Schrecknisse des Todes im Feuer waren, preisgibt?

Wenn auf der einen Seite der Antheil Calvin's am Processe Servet's zu sehr in's Schwarze gemalt wird, so hat auf der anderen Seite das Bestreben, das Düstere der Sache zu mildern, die Folge, daß die Wahrheit nicht ungeschminkt und ungeschmälert an den Tag kommt. Wir halten uns nicht bei eigentlichen Verstößen gegen die geschichtliche Wahrheit auf, die keiner weiteren Widerlegung bedürfen. Aber auch mit der Darstellung von Dr. Stähelin in seinem vortrefflichen Werke über Calvin können wir uns nicht in allen Stücken einverstanden erklären. Es ist nicht überflüssig, darauf einzugehen, da dieses Werk, von uns im ersten Bande dieser Supplemente bereits gebührend erwähnt, für Viele, die nicht berufen sind, es im Einzelnen genauer zu prüfen, eine wahre Autorität geworden ist.

Bei der Verhaftung Servet's angekommen, fährt Dr. Stähelin also fort: „Es ist kein Zweifel, daß damals noch Niemand an den schrecklichen Ausgang dachte, den der Proceß nachher genommen hat. Calvin wenigstens bezeugt, er sey nur der Meinung

*) Es will uns überhaupt vorkommen, als ob Dr. Galiffe einer gewissen Verstimmung gegen Calvin Raum gebe, die einigen Einfluß auf seine Urtheile übt. So behauptet er irrthümlich, daß Calvin jener Dame Vorwürfe wegen ihrer Güte gegen den genannten Verbrecher mache. Nichts davon haben wir in dem Briefe gefunden. Calvin beruhigt jene Dame darüber, daß sie gegen einen Unwürdigen gütig gewesen, indem der Herr alle solche Wohlthaten als ihm selber erwiesen erkläre. Ferner schenkt Galiffe Glauben der Aussage eines Gegners Calvin's, der gesagt hatte, dieser habe schriftlich erklärt, es sey den Gläubigen erlaubt, in die Messe zu gehen — nouvelles pages S. 79 —, während Calvin in so vielen Schriften und Briefen sich auf das Eifrigste dagegen erklärt. Hingegen durfte er, ohne sich zu widersprechen, einem Genfer Bürger erlauben, der katholischen Trauung seiner Tochter beizuwohnen. Davon nimmt Galiffe Anlaß, jener gegnerischen Behauptung Glauben zu schenken!

gewesen, durch einen Widerruf oder auf irgend eine andere Weise (?) die Frechheit des Mannes zu brechen und den christlichen Glauben gegen ihn sicher zu stellen; eine ernstere Strafe habe ihm nicht gedroht und wäre sicherlich vermieden worden, wenn er sich nur ein wenig gelehrig gezeigt und eine Hoffnung der Besserung gegeben hätte." — Nachdem Dr. Stähelin hier die betreffenden Worte aus der bald näher zu betrachtenden refutatio der Irrthümer Servet's angeführt (adde, quod nullum instabat gravioris poenae periculum, si quo modo fuisset sanabilis), setzt er hinzu: „Damit scheint es denn wenig zu stimmen, daß er gleich im ersten Brief an Farel die Hoffnung ausspricht, den Mann zum Tode gebracht zu sehen. Wer seine Briefe gelesen hat, weiß indessen zur Genüge, wie sein reizbares, cholerisches Temperament im ersten Augenblicke, und namentlich in Auslassungen an vertraute Freunde gar manche Aeußerung auf das Papier warf, die so ernstlich nicht gemeint war. Jedenfalls werden wir sicherer gehen, wenn wir bei solch widersprechenden Zeugnissen mehr an diejenigen uns halten, die später, in Zeiten der Ruhe und des vollen Bewußtseyns niedergeschrieben wurden, als an die Zornausbrüche, die mitten im Drange der Sache vorkamen" (I, 441).

Ob Niemand an den schrecklichen Ausgang des Processes damals dachte, mit dieser Frage beschäftigen wir uns jetzt noch nicht und begnügen uns, zu bemerken, daß, wenn Niemand an jenen Ausgang dachte, das so viel sagen will, daß Niemand zweifelte, Servet werde sich zum Widerrufe seiner Ansichten herbeilassen. Sonderbarer Weise scheint dieß der Verfasser selbst zu bezweifeln, wenn er gleich darauf sagt, daß Servet im Angesichte seines lange herausgeforderten Gegners nicht geneigt war, seiner theologischen Ehre etwas zu vergeben. Wir werden aber bald sehen, daß Stähelin Calvin's Worten in der refutatio einen ihnen fremden Sinn unterlegt, wenn er sie so versteht, als sey das die Meinung Calvin's gewesen, daß die Sache, wenn nicht mit einem Widerrufe, so doch auf eine das Leben des Angeklagten eben so wenig gefährdende Weise hätte zu Ende geführt werden sollen.

Gewichtiger ist dieses, daß Dr. Stähelin jene anderen Worte Calvin's im Briefe an Farel, worin jener die Hoffnung der Hinrichtung Servet's ausspricht, bloß aus augenblicklichen Ausbrüchen seines reizbaren, cholerischen Temperaments ableitet und daher vorgibt, sie seyen nicht so ernsthaft gemeint gewesen. Man hat diese Bemerkung sehr fein gefunden, wir können darin nur eine Ausflucht und nicht einmal eine glücklich gewählte erkennen. Wir haben hier ein Beispiel vor uns, wie man in der besten Absicht, um Calvin's Ehre zu retten, ihm doch zu nahe treten kann. Denn was müßten wir von Calvin denken, wenn er, lediglich einem „Zornesausbruche" nachgebend, Servet dem Tode geweiht, wenn er nicht mit „vollem Bewußtseyn" in einer so wichtigen Sache, wo das Leben eines Menschen auf dem Spiele stand, gehandelt hätte? Der Verfasser sagt zwar nicht, Calvin habe im Zorn gehandelt, sondern im Zorn geschrieben. Wenn er aber im Zorn geschrieben hat, so ist hundert auf eins zu wetten, daß er auch im Zorn gehandelt hat. Sind denn vernünftiger Weise „die Zornesausbrüche, die mitten im Drange der Sache vorkommen", lediglich auf die Augenblicke zu beschränken, wo er Briefe schrieb? — Ist es denn für Calvin's Karakter nicht weit ehrenvoller, wenn er — fußend auf der festen, seit Jahren gewonnenen Ueberzeugung, daß Servet durch die Irrlehren, womit er die Kirche verpestet, durch die Zähigkeit, womit er sie festhielt, durch den Eifer, womit er sie geltend zu machen suchte, den Tod verdient habe — mit vollem Bewußtseyn und mit völliger Ruhe des Geistes die Hoffnung ausspricht, daß derselbe um des Heiles der gesammten Christenheit willen am Leben werde bestraft werden? Sieht das dem wahren, dem geschichtlichen Calvin nicht weit ähnlicher? Uebrigens möchten wir doch die Briefe sehen, wo Calvin aus bloßer Reizbarkeit Dinge von so schwerem Inhalte ausspricht, die so ernstlich nicht gemeint waren. Gewiß ist der Brief an Farel, worin er jene Hoffnung ausspricht, wie sein ganzer Ton beweist, nicht ab irato geschrieben. Wenn er die Milderung hinzusetzt, daß er Servet mit dem Feuertode verschont zu sehen wünsche, so sieht

das wahrlich keinem Zornausbruch gleich, worin er nicht bei „vollem Bewußtseyn" gewesen wäre.

Je mehr man den Kanon prüft, den der Verfasser zur Vereinbarung jener, wie er meint, widersprechenden Zeugnisse aufstellt, desto mehr wird man sich von dessen Unhaltbarkeit überzeugen. Denn dieser Kanon läuft darauf hinaus, daß man, um die wahre Gesinnung, aus welcher Calvin handelte, kennen zu lernen, nicht die Aeußerungen in Betracht ziehen dürfe, die er während des Processes gethan, sondern daß man sich vielmehr nur an diejenigen, wodurch er hintennach sein Benehmen zu rechtfertigen suchte, zu halten habe. Seit wann beurtheilt man denn die Handlungsweise eines Menschen bloß nach dem, was er nachher, um böswillige Nachrede abzuweisen, gesagt oder geschrieben hat, und nicht vor Allem nach der Art, wie er, so lange er im Handeln begriffen war, sich über sein Handeln aussprach? Wahrlich, wenn zwischen den Aeußerungen Calvin's vor dem Tode Servet's und denjenigen nach dessen Tode ein wirklicher Widerspruch bestünde, so müßten wir, nach den einfachsten, für die Beurtheilung menschlicher Handlungen geltenden Regeln, den früheren Aeußerungen unbedingt den Vorzug vor den späteren geben; jene allein dürften als authentische Normen unseres Urtheils gelten. Das ist aber die Frage, ob ein solcher Widerspruch besteht.

Um darüber in's Reine zu kommen, müssen wir etwas weiter ausholen. Wir richten unser Augenmerk zunächst auf die „Extraits des régistres de la vénérable compagnie des pasteurs de Genève concernant Servet" bei Rilliet, procès de Michel Servet, S. 134, von Dr. Stähelin I, 441, aus Versehen als Auszüge aus den Protokollen des Rathes, „der politischen Behörde" bezeichnet. Es wird darin kürzlich Alles zusammengefaßt, was bis zu dem Zeitpunkte, wo die schweizerischen Kirchen um ihr Urtheil befragt wurden, in der Sache Servet's geschehen war. Gleich von Anfang lesen wir: „Am 13. August 1553, da Michel Servet durch einige Brüder erkannt*) worden war, wurde für gut befunden, ihn in's Gefängniß führen zu lassen, damit er die Welt nicht länger mit seinen Lästerungen und Ketzereien verpeste, in Betracht dessen, daß er in allen Stücken als unverbesserlich, als Solcher bekannt war, an dessen Besserung man gänzlich verzweifeln müsse (attendu quil estoit cogneu du tout point incorrigible et desésperé). Wir begreifen es, daß man auf den ersten Blick in diesen Worten, doch mit Ausnahme des Ausdrucks „einige Brüder", eher die Sprache einer politischen als die einer geistlichen Behörde zu erkennen vermeint. In Wahrheit aber entsprechen sie ganz den betreffenden Vorgängen und den damaligen Genfer Verhältnissen. Die Verhaftung Servet's war Calvin's Werk, wie er selbst es bezeugt im Briefe an Farel vom 20. August 1553 (cum agnitus fuisset, retinendum putavi), im Brief an Sulzer vom 13. Sept. 1553 (Tandem huc malis auspiciis appulsum unus ex Syndicis, me auctore, in carcerem duci jussit ep. et resp. f. 114), endlich in der refutatio (non dissimulo, me auctore factum esse, ut in hac urbe deprehensus ad causam dicendam postularetur, dasselbe noch an einer anderen Stelle derselben Schrift). Die Compagnie eignete sich nun die That Calvin's, wovon dieser ihr die Anzeige gemacht hatte, an und billigte sie, das besagt jene Stelle aus den Protokollen ihrer Sitzungen.

Im Vorübergehen müssen wir auf ein anderes kleines Versehen Stähelin's aufmerksam machen, was auf seine Beurtheilung Calvin's nicht ohne Einfluß geblieben ist. Er meint nämlich, aus dem Ausdrucke „einige Brüder" u. s. w. schließen zu dürfen, daß Calvin bei der Anzeige an die weltliche Behörde nur „mitgewirkt" habe, wodurch, wie er meint, dessen entscheidendes Eingreifen einigermaßen gemildert werde. Allein darin täuscht sich Stähelin offenbar; denn es ist in jener Stelle gar nicht davon die Rede, daß jene „einigen Brüder" dem Magistrate die Anzeige machten, sondern die Sache verhält sich so: Einige Mitglieder der Geistlichkeit (das sind jene „einige Brüder")

*) und angezeigt, setzt Stähelin von sich aus erläuternd zum Text hinzu.

hatten Servet, der schon seit mehreren Wochen in Genf anwesend war und die Predigten Calvin's besuchte, erkannt und ihre Entdeckung Calvin mitgetheilt, worauf dieser alsobald bei einem der Syndics die Anzeige machte und, was das Wesentliche und Entscheidende war, Servet sogleich verhaften ließ.

Sehr bedeutsam ist der für die Verhaftung in jenen extraits angeführte Grund, den übrigens Stähelin a. a. O. ausläßt, daß Servet in allen Stücken als incorrigible und desésperé bekannt gewesen sey. Es stimmt dies Urtheil mit allen früheren Aussagen Calvin's über den ihm schon längst bekannten Mann überein (vergl. den Art. „Servet" Bd. XIV. S. 289 und weiterhin Stähelin I, 429). Hatte es doch Servet durch seine Irrlehren und die Hartnäckigkeit in Festhaltung derselben bereits seit sieben Jahren dahin gebracht, daß in Calvin die feste Meinung sich gebildet hatte, das Heil der Kirche erheische die Hinrichtung des Unverbesserlichen, und er sich schon damals vorgenommen, darauf hinzuwirken, wenn Servet je nach Genf kommen sollte. Dieß der Sinn der Worte im Brief an Farel vom 7. Februar 1546: „Wenn er hieher kommt, so werde ich, sofern meine Autorität noch etwas gilt, ihn nicht lebendig herausgehen lassen" *), und in diesem Sinne handelte er, als er ihn, sobald er seine Anwesenheit in Genf erfahren hatte, festnehmen ließ, wie auch die angeführten Worte aus den Protokollen der Geistlichkeit an ihrem Theile es bezeugen. Aber auch während der Dauer des Processes sprach er sich in mehreren Briefen nicht bloß an vertraute Freunde, sondern auch an ferner Stehende in demselben Sinne aus. Dahin gehören also jene Worte, worin er gegen Farel die Hoffnung der Hinrichtung ausspricht, aber auch in dem angeführten Briefe an Sulzer in Basel spricht er, nach Angabe der Gründe für die Verhaftung, nach Aufzählung aller entsetzlichen Dinge, die er ihm schon von früher her schuld gibt, vom „exitus quem optamus". Überdieß schreibt er am 1. September 1553 an die Frankfurter Pastoren von Servet: „Propediem, ut spero, daturus est poenas" (ep. et resp. f. 115). Er war so sehr von dem Gedanken erfüllt, daß Servet hingerichtet werden müsse, daß er bald darauf, als die Verurtheilung wieder zweifelhaft geworden war, nach Zürich schrieb: wenn Servet nicht hingerichtet werde, so gedenke er, Genf zu verlassen. Das erschließen wir mit Sicherheit aus einem Briefe Bullinger's, worin dieser ihm in allem Ernste zuredet, er solle Genf nicht verlassen, gesetzt auch, daß Servet die verdiente Strafe nicht auferlegt werde (vergl. Bullinger an Calvin, 14. September 1553, ep. et resp. f. 127). Natürlich gehörten solche Dinge nicht in die Protokolle der Geistlichkeit, wie sie denn im Schooße der Versammlung derselben gewiß nicht vorgekommen waren. So begnügte man sich, das bereits Angeführte aufzunehmen; es wurde hinzugesetzt, daß, als Servet über die ihm schuld gegebenen Lehren ausgefragt wurde, seine Unverschämtheit und Halsstarrigkeit mehr und mehr an den Tag gekommen, (Rilliet a. a. O. S. 134). Offenbar ist aber darin nichts enthalten, was mit den angeführten privaten Aeußerungen Calvin's irgendwie im Widerspruch stünde.

Wie verhalten sich nun dazu die späteren öffentlichen Aeußerungen Calvin's nach dem Tode Servet's? Auf den richtigen Standpunkt zur Beurtheilung derselben werden wir uns von vorn herein stellen, wenn wir uns erinnern, daß die Hinrichtung des Mannes mit den begleitenden schrecklichen Umständen, die in der Sage wahrscheinlich noch schrecklicher geschildert wurden, einen wahren Sturm der Opposition gegen Calvin hervorrief, dem nun Alles, was geschehen war, zur Last gelegt wurde (s. darüber Stähelin II, 309). Nicht nur die Vielen, die bei Protestanten wie bei Katholiken als heterodox und neologisch, ketzerisch gesinnt galten und die daher für ihr eigenes Leben

*) Es wird wohl Niemand im Ernste meinen, daß ich mit dieser Anführung den Gedanken verbinde, Calvin habe Servet's Kommen nach Genf gewünscht, und dieses Kommen kaum erwarten können! Es ist aber ebenso wenig wahr, daß Calvin damals an Servet dasselbe geschrieben, was an Farel in dem soeben angeführten Briefe, sondern er schlug das Begehren Servet's ab, daß er sich für seine Sicherheit in Genf verbürgen möge, und das reichte hin, um ihn damals vom Kommen nach Genf abzuhalten.

fürchten mußten, nicht nur die offenbaren Feinde und Gegner Calvin's erhoben einen Schrei des Entsetzens und gaben selbst in Spott- und Schmähliedern den Namen des Tyrannen, des Genfer Pabstes, der schlimmer sey als der zu Rom, dem Hasse der Menge preis. Auch viele Andere, die bis dahin zu nichts weniger als zur Heterodoxie oder Ketzerei hinneigten, wurden stutzig, begannen auf's Neue die Frage aufzuwerfen, ob es erlaubt sey, Ketzer zu tödten, und sehr Viele beantworteten diese Frage verneinend. Einige ließen sich durch das Mitleid so sehr erschüttern, daß sie sich fast für Schüler des neuen Märtyrers erklärten, dessen Lehren und Schriften sie doch kaum kannten. In dieser Lage der Dinge drang Bullinger, der selbst, weil das Verfahren des Genfer Reformators billigend, unter dem Drucke dieser Opposition zu leiden hatte, in Calvin, daß er in einer eigenen Schrift die Irrlehren Servet's und die Gründe des gegen denselben beobachteten Verfahrens darlege. Daraus ging im Jahre 1554 die Schrift hervor, die mit abgekürztem Titel in französischer Sprache als déclaration, in lateinischer als refutatio angeführt wird (s. Bd. XIV. S. 299).

Calvin sagt darin zuerst Einiges zur Rechtfertigung des formellen, gegen Servet beobachteten Verfahrens, wobei er sich auch über sein eigenes Benehmen in dieser Sache rechtfertigend ausspricht; es folgt eine Vertheidigung des Satzes, daß die Ketzer durch das weltliche Schwert zu bestrafen seyen; das Ganze beschließt eine weitläufige Darlegung und Widerlegung der Lehren Servet's mit beigelegten Aktenstücken. Für uns kommt hauptsächlich der erste Punkt in Betracht.

Vor Allem steht fest, daß Niemand Calvin zumuthen konnte, was er privatim geäußert, daß er Servet's Hinrichtung wünsche und hoffe, dem aufgeregten Publikum zu sagen, womit selbstverständlich nicht bewiesen ist, daß alle jene Aeußerungen nicht ernstlich gemeint waren. Uebrigens handelte es sich gar nicht um die Frage, ob er die Hinrichtung des Spaniers gewünscht und gehofft und an seinem Theile zu dieser Hinrichtung mitgewirkt habe, sondern darüber war der Streit der Meinungen entbrannt, ob er darin Recht gehabt, d. h. ob gewisse Ketzer überhaupt durch das Schwert hinzurichten seyen, und ob Servet in die Klasse dieser Ketzer gehöre, ob er gerechterweise hingerichtet worden. Die ganze Schrift soll eben zeigen, daß daran nicht zu zweifeln sey. So kommt kein Widerspruch mit seinen früheren Aeußerungen heraus. Anders stünde die Sache, wenn Calvin nun behauptete, daß, nach seiner Ansicht und Willensmeinung Servet nicht hätte sollen hingerichtet werden, wenn er irgendwie andeutete, daß derselbe gegen seine Ansicht, gegen seinen Willen vor das weltliche Gericht gestellt worden, daß er in keinerlei Weise dazu beigetragen, daß er vielmehr willens gewesen, die Sache lediglich im Consistorium zu behandeln, daß dieses den Angeklagten im schlimmsten Falle, d. h. im Falle, daß er durchaus nicht widerrufen wollte, mit der Strafe der Excommunikation belegt hätte, ohne die Sache behufs weltlicher Bestrafung vor den Rath zu bringen, wie das für schwerere Vergehungen verordnet war (s. epist. et resp. f. 124). Bis zu solchen gänzlich aus der Luft gegriffenen Annahmen werden diejenigen fortgetrieben, welche sich weigern, Calvin's frühere harte Aeußerungen als ernst gemeinte anzusehen.

Wie lauten denn, näher betrachtet, die Kundgebungen Calvin's in der genannten Schrift? Mit gewohnter Offenheit gesteht er auch hier, und sogar zu wiederholten Malen, daß er der eigentliche Urheber der Verhaftung Servet's, daß auf sein Anstiften ein Ankläger gegen den Verhafteten aufgetreten sey; ja er geht so weit, zu erklären, daß er selbst die Formel diktirt habe, wodurch der Proceß eingeleitet worden, nämlich die Klageartikel, die, wenn sie Servet nur halbwegs zugestand, ihn nach den bestehenden Gesetzen als des Todes würdig erscheinen ließen. Daneben beschwert er sich mit Recht darüber, daß ihm Alles, was der Rath gethan, zugeschrieben werde, mit Recht, sagen wir, denn die gegen seinen Willen eingeholten Gutachten der schweizerischen Kirchen, besonders der dem Berner Gutachten beigelegte Brief der Berner Regierung führten eigentlich die Entscheidung herbei (Calvin an Farel, 26. Oktober, an die Geistlichen in

Bern, 24. Dezember 1553). Er hebt ferner hervor, daß er während des ganzen Processes kein Wort von der über Servet zu verhängenden Strafe habe fallen lassen*). So konnte er auch in aller Wahrheit sagen, daß die Verhaftung Servet's den Zweck gehabt habe, ihn über seine Lehren und sein Treiben zur Rechenschaft aufzufordern (ad causam dicendam). Denn es fiel ihm ja nicht bei, zu begehren, daß Servet ungehört verurtheilt würde. Daher bemerkt er weiterhin, es sey ihm unbenommen gewesen, durch einen Widerruf sein Leben zu retten (adde, quod nullum instabat gravioris poenae periculum, si quo modo fuisset sanabilis, tractatus theol. Genf 1576. fol. 827), wie denn in der That bald darauf Valentin Gentilis durch einen Widerruf dem Schicksale, das Servet getroffen, entging. — Jenes ist die Stelle, worauf Stähelin sich gründet, um zu beweisen, daß Calvin, als er Servet festnehmen ließ und auch nachher, nicht im Ernste noch mit vollem Bewußtseyn an den Ausgang dachte, den der Proceß genommen. Wir begreifen aber nicht, wie man aus jener Stelle so kühne Folgerungen ziehen kann. Denn hätten Calvin und die Richter noch so sehr Servet's Tod gewünscht, so würden sie ihn doch im Falle des Widerrufs am Leben gelassen haben; schenkten doch selbst die spanischen Inquisitoren denjenigen, die ihre Ketzerei zu rechter Zeit abschworen, das Leben. Calvin sprach aber vor Servet's Hinrichtung von derselben als von etwas Bevorstehendem, als von etwas, aus uns bereits bekannten Gründen, Wünschens- und Hoffenswerthen, weil er alle Tage neue Beweise von der ihm schon längst bekannten Halsstarrigkeit des Mannes erhielt, die dessen Freisprechung, wenn streng gesetzlich verfahren wurde, theils erschwerten und unmöglich machten, theils als gar nichts Wünschens- und Hoffnungswerthes erscheinen ließen. Indem er nun in der refutatio sagt, daß Servet im Falle des Widerrufes keine harte Strafe zu gewärtigen gehabt hätte, sagt er damit zugleich dieses, daß seine Unbußfertigkeit nach dem gesetzlichen Laufe der Dinge die Hinrichtung zur Folge haben mußte; darin lag aber eine Bestätigung der früheren Aussagen. Calvin spricht in der refutatio auch zu wiederholten Malen von seinen früheren vergeblichen Versuchen, Servet von dessen Irrlehren abwendig zu machen. Er theilt sogar eine lange Antwort mit, die er ihm auf drei ihm vorgelegte theologische Fragen schon vor Jahren zugeschickt hatte, — um seinen Lesern auf's Neue den Beweis zu geben, daß er einigen Grund gehabt habe, gegen Servet aufzutreten und ihn in Anklagestand zu versetzen. Wenn er nicht sagt, daß schon damals (im J. 1546) sich die Meinung in ihm festgestellt, die Sorge um das Heil der Kirche erheische die Hinrichtung des Mannes, so sagt er auch nichts, was dagegen streitet, denn er kann ja nicht genug wiederholen, daß Servet alle seine Ermahnungen und Belehrungen abgewiesen, und der Zweck der ganzen Schrift ist ja, zu beweisen, daß solche Leute wie Servet, d. h. unverbesserliche Irrlehrer, gladio puniendi seyen. Man hat die betreffenden Stellen der refutatio so verstanden, als ob Calvin darin auch von Bekehrungsversuchen spreche, die er mit Servet während dessen Gefangenschaft gemacht, allein sie beschränken sich auf die Ermahnungen, die er, nach bereits gefälltem Urtheil, zwei Stunden vor der Wegführung auf den Richtplatz, an ihn richtete, daß er den Herrn um Verzeihung bitten solle wegen der Lästerungen, deren er sich schuldig gemacht habe. Calvin wollte damit, sowie durch Anderes, was er bei dieser Gelegenheit anführt, seinen Lesern nur so viel zeigen, daß er keine Privatfeindschaft gegen ihn verfolgt habe. Aber er läugnet ebenso wenig, daß er sich, gemäß der Ermahnung des Apostels, zurückgezogen, als er gesehen, daß seine Worte nichts fruchteten.

Wo bleibt nun der Widerspruch zwischen den früheren und späteren Kundgebungen Calvin's über Servet? Wir können keinen entdecken. Man kann nur so viel sagen, daß Calvin in der refutatio an einigen Stellen eine andere Seite der Sache herauskehrt als früher, was sich einfach aus den veränderten Verhältnissen und Absichten, aus

*) Wenn er verschweigt, was er versucht hat, um eine Milderung der Todesstrafe zu bewirken, so geschieht es wahrscheinlich, weil er besorgte, dadurch diejenigen Rathsglieder zu compromittiren, die keinen dahin zielenden Antrag in der Rathsversammlung machen wollten.

der Verschiedenartigkeit derjenigen, denen die einen und die anderen Kundgebungen galten, erklärt. Wir legen einiges Gewicht auf das gewonnene Resultat, indem es ein weit günstigeres Licht auf den Karakter des Reformators wirft, als die entgegengesetzte Annahme. Nur in Einem Punkte kann ein wirklicher Widerspruch zwischen einer früheren und späteren Aeußerung Calvin's in dieser Sache nachgewiesen werden. Calvin war nämlich, wie bevorwortet, sehr unzufrieden darüber, daß der Genfer Rath die Gutachten der schweizerischen Kirchen einzuholen beschloß. „Nobis quidem reclamantibus", schreibt er am 7. September 1553 an Bullinger, „vobis facessunt hanc molestiam, sed eo venerunt amentiae et furoris, ut illis suspectum sit, quidquid loquimur." Wenn auch das letzte nur von der Gegenpartei Calvin's zu verstehen ist, so ist doch der Ausdruck „nobis reclamantibus" jedenfalls höchst auffallend, da er in der refutatio sagt: „deinde cum ille provocaret ad alias ecclesias, libenter a me haec quoque conditio suscepta est" (bei Trechsel, protestant. Antitrinitar. I, 250). Der Ausdruck „libenter" ist offenbar viel zu stark, indem er zu besagen scheint, daß Calvin den Vorschlag mit Vergnügen, mit innerem Behagen angenommen habe. Nur soviel kann zur Milderung des Widerspruches beigebracht werden, daß Calvin sich dem Vorschlage nicht widersetzte und ihn ohne Zweifel scheinbar gern annahm. Gewiß war er so klug, kein Wort der Mißbilligung weder gegen Servet noch gegen den Rath fallen zu lassen; denn dadurch hätte er seiner Sache schaden können. Darin also hat Calvin der menschlichen Schwachheit seinen Tribut bezahlt.

Daß er in dieser Sache noch in anderen Beziehungen die menschliche Schwachheit nicht verläugnet hat, wer dürfte das heut zu Tage in Zweifel stellen? Er hatte zwar gültigen Grund, über Servet's Lehre ein mißbilligendes Urtheil zu fällen; allein, obwohl wir ihm keineswegs vorwerfen, daß er dasselbe nicht mit der Umsicht und Begränzung ausgesprochen, wie wir es auf dem Standpunkte unserer geläuterten Erkenntniß zu thun vermögen (vgl. das Urtheil von Trechsel Bd. XIV, 300), so ist auf der anderen Seite auch nicht zu verkennen, daß er sich dabei Uebertreibungen hat zu schulden kommen lassen, die er gar wohl hätte vermeiden können, z. B. wenn er in der refutatio die Leser erinnert (s. 897): „Non stetisse per Servetum, quominus jocando et nugando non solum everteret quidquid est religionis in mundo, sed politicum quoque ordinem, recti discrimen, verecundiam denique omnem ex humanis mentibus deleret. Aehnlicher Uebertreibungen macht er sich schuldig im Briefe an Sulzer, als auch die Basler ihr Gutachten über Servet abzugeben aufgefordert wurden; ferner im Briefe an die Frankfurter Geistlichen in seinem Urtheil über die restitutio christianismi: „Fingite vobis rhapsodiam ex impiis omnium aetatum deliriis consuram. Nullum enim est impietatis genus, quod non haec bellua velut ex inferis excitaverit." — Ebenso war Calvin zwar vollkommen in seinem Rechte, wenn er sich dem Umsichgreifen der Lehren Servet's widersetzte, aber er irrte in dem Mittel, das er anwendete, und wenn gleich Viele in derselben Zeit in demselben Irrthum befangen waren, so drängt sich dem unbefangenen Beurtheiler doch die Frage auf: Wie kam es, daß ein Mann, der in so vielen Stücken über die Irrthümer seiner Zeit hinaus war, sich nicht auch über den Irrthum erheben konnte, kraft welches ihm die Hinrichtung Servet's als ein Akt der Gerechtigkeit, als eine Gott wohlgefällige Handlung und besonders als heilsam für die Kirche, als für ihr Fortbestehen schlechterdings erforderlich erschien?

Doch, dies Alles zugegeben, bleibt immerhin das feststehen, daß Calvin in seinem Sinne eine Pflicht gegen Gott, gegen die Kirche überhaupt und die Genferkirche insbesondere erfüllte, als er die Maßregeln ergriff, die, wenn sie ihren Zweck erreichten, den Tod des homo insanabilis zur Folge haben mußten. Was er, um die Verhaftung zu rechtfertigen, an Sulzer in Basel schreibt, am 13. September 1553: „Neque enim dissimulo, quin officii mei duxerim, hominem plus quam obstinatum et indomitum, quoad in me erat, compescere, ne longius manaret contagio" (worauf er die Hoffnung der Hinrichtung ausspricht), — das ist der deutliche Ausdruck der Gesinnung, aus welcher er

handelte. Wenn die Verehrer und Nichtverehrer Calvin's diesen Gesichtspunkt consequent festhielten, so würden sie nicht immer auf's Neue verdecken und verkennen, was nun einmal nicht verdeckt und verkannt werden soll, und die ganze Beurtheilung dieser tragischen Geschichte wäre um Vieles erleichtert und vereinfacht. Herzog.

Shetlandsinseln, s. Orkney- und Shetlands-Inseln, Bd. XX. S. 251ff.

Sibel, Caspar. Die Reformation des Wupperthals, dessen Name in der evangelischen Kirche Deutschlands stets ein geachteter gewesen ist, wird gewöhnlich auf den Elberfelder Peter Lo zurückgeführt († 13. Sept. 1581). Sicher kommt diesem um seines Glaubens willen lange verbannt gewesenen Manne das Verdienst zu, die schon seit dem Jahre 1519 hervortretenden, von dem Waldecker Grafenhause, besonders der Fürstin Anna, gepflegten, durch die Handelsverbindung Elberfelds mit Antwerpen genährten und durch die Verheirathung der Cleve'schen Fürstentochter Sibylla mit dem Kurprinzen Johann Friedrich von Sachsen geförderten Anfänge der neuen Glaubensrichtung, auf dem von dem Märtyrer Adolf Klarenbach (s. der Art.) gelegten Grunde weiter fortgeführt und, unter dem begünstigenden Einflusse des Passauer Vertrags, das Evangelium so entschieden gelehrt zu haben, daß es später allen Anstrengungen von Seiten der Bergischen Landesfürsten und der in ihrem Solde stehenden Jesuiten nicht gelang, die lautere Verkündigung der Lehre Christi in Elberfeld, Barmen und der Umgegend auf die Dauer zu verhindern. Unzweifelhaft ist ferner, daß unter Lo's Führung, die ursprünglich auf das lutherische Bekenntniß gegründete evangelische Kirche Elberfelds der vom Niederrheine (insbesondere von Wesel und Duisburg aus) siegreich vordringenden reformirten Lehre sich willig ergab; daß Lo bereits im J. 1566 nach dem Heidelberger Katechismus lehrte, und daß die erste am 21. Juli 1589 zu Neviges abgehaltene reformirte Synode Bergischer Kirchendiener, welcher die Elberfelder Abgeordneten Theodor von Horn und Johann Kalmann beiwohnten, das Bekenntniß zu dem Heidelberger Katechismus als die Grundlage ihrer Vereinigung bezeichnet. Noch in dem bekannten Normaljahre 1624 war zu Elberfeld kein anderes als das reformirte Religionsexercitium „in freier unturbirter Uebung“; im Jahre 1670 wußte man amtlich nur zehn Personen namhaft zu machen, die sich daselbst zur lutherischen Confession bekannten, und erst im Jahre 1694 erhielten die Elberfelder Lutheraner das Recht beschränkter öffentlicher Religionsübung. Die über ein Jahrhundert lang ausschließlich herrschende reformirte Kirche hatte also Zeit genug, ihr Gemeinwesen vollständig zu entwickeln und alle bürgerlichen Verhältnisse nach ihren allein berechtigten Grundsätzen zu ordnen. Hierdurch erhielt Elberfeld ein dem Kundigen noch heute erkennbares eigenthümliches Gepräge, das mit rücksichtsloser Consequenz bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts, ja darüber weit hinaus, aufrecht erhalten blieb. Es ist oft beobachtet worden, daß die den reformirten Kirchen eigene Sitten- und Glaubensstrenge Männer von bedeutender Begabung zu tiefgehender, eine ausschließende Richtung verfolgender Wirksamkeit heranzubilden besonders angelegt ist. Den Namen von Theologen, welche zumal aus der evangelischen Kirche Frankreichs und Englands hier anzuführen wären, schließt Caspar Sibel von Elberfeld sich würdig an. Seine umfangreiche handschriftliche Autobiographie, die mit behaglicher Selbstbeschaulichkeit abgefaßt ist (s. das nach dem Schlusse dieses Artikels Gesagte) setzt uns in den Stand, das Leben dieses gelehrten, frommen und wegen seiner Beredsamkeit hochgefeierten Theologen bis in Einzelheiten hinein genau zu zeichnen.

Caspar Sibel stammte von mütterlicher Seite aus der Familie des Reformators Lo. Katharina Lo, die eine der zwei nachgelassenen Töchter Peter Lo's, hatte sich ein Jahr vor dem Tode ihres Vaters mit Peter Sibel, einem geachteten streng kirchlichen Garnbleicher und Leinenhändler, verehelicht und übertrug die ernste Frömmigkeit ihres Hauses auf ihre fünf Söhne, von denen der zweite und der dritte, Engelbert und Peter, sich frühzeitig für den geistlichen Stand bestimmten, während Klara, die einzige Tochter Peter Sibel's aus erster Ehe, sich im Jahre 1614 mit Friedrich Keßler, Rektor der

Elberfelder lateinischen Schule, nachmaligem Pastor in Stolberg, Amsterdam und Brasilien, verheirathete. — Caspar ward geboren am 9. Juni 1590 auf dem bei Elberfeld gelegenen, seinem Vater zugehörigen Bauerngute Vardt. Wie schon seine Großmutter durch Garnbleicherei lange Zeit hindurch die dürftige Haushaltung Lo's ausschließlich unterhalten hatte, so erbte sich mit diesem Geschäfte, neben der Lo'schen Familienüberlieferung von dem herben Lebensgeschicke des Reformators, von seinen Gönnern, den Waldecker Grafen, dem Amtmann und Pfandherrn von Elberfeld Johann von Kettler, und Anderen, auch die Vorliebe für den damals noch sehr ehrenvollen und hochgeachteten Predigerstand in der Sibel'schen Familie fort. Schon als zehnjähriger Knabe pflegte Caspar vor seinen Geschwistern von einem Stuhle herab Predigten zu halten. Ungeachtet fünf Jahre lang andauernder Kränklichkeit, an welche sich ein langwieriges, endlich durch einen Chirurgen zu Köln kaum beseitigtes Leiden des Hüftgelenks anschloß, ihm jede Anstrengung erschwerte oder verbot, machte der begabte, fromme und gewissenhafte Knabe in der Schule und im Hause des ärmlich gestellten Rektors Georg Wild in Elberfeld so rasche Fortschritte, daß sein Vater, der ihn gern zu seinem Geschäfte benutzt hätte, seinem Entschlusse freudig zustimmte und den noch nicht 15jährigen Sohn nach seiner Confirmation (Ostern 1605), begleitet von einem Diener der sein Gepäck trug (dossiario bajulo), nach Herborn wandern ließ. Das im Jahre 1584 unter dem von den Spaniern und der Pest aus Mörs vertriebenen M. Joh. Piscator und Dr. Olevianus von Johann dem Aelteren, Grafen von Nassau, gegründete Pädagogium zu Herborn, sowie die mit demselben verbundene Hochschule, stand gerade jetzt in hohem Rufe und war aus allen Gegenden des protestantischen Continents, in welchen die reformirte Kirche Anhänger zählte, besonders auch aus dem Rheinland und aus Westphalen, stark besucht. Die Prima, in welche Sibel eintrat, zählte 80 erwachsene, zum Theil schon bärtige Schüler; doch wurde nicht leicht Einer derselben zum Besuche der öffentlichen Vorlesungen promovirt, wenn er nicht Lateinisch und Griechisch rein und fehlerfrei zu schreiben verstand. Es überraschte daher Sibel höchlich, daß er schon im Oktober 1606, von seinem Ordinarius Dr. Georg Pasor dazu vorgeschlagen, als Primus omnium die Erlaubniß zum Uebertritt in die Universität erhielt. Die Freimüthigkeit und Sicherheit, mit welcher er, beim Promotionsaktus in einem Colloquium de peccato respondirte, entlockte dem anwesenden Dr. Joh. Piscator den Ausruf: „Das wird einen feinen Prediger geben!“ Da aber in diesem Herbste die Nassauer Landesschule der Pest wegen von Herborn nach Siegen verlegt wurde, so folgte Sibel mit den meisten seiner Landsleute derselben dorthin und wandte sich zunächst dem Studium der klassischen Sprachen und des Hebräischen, sowie der Philosophie (sanioris philosophiae) mit gewohntem Eifer und so ausgezeichnetem Erfolge zu, daß er bereits im März 1607, unter dem Vorsitze des Professors Heinrich Gutberleth, in einer Disputation de argumentis dissentaneis die erste öffentliche Probe seiner Gelehrsamkeit ablegte und hierauf in die theologische Fakultät überging.

Von Jugend auf an regelmäßigen Kirchenbesuch und fleißige Uebung des Gebets gewöhnt, war Sibel auf dem Wege methodischer Frömmigkeit ununterbrochen fortgeschritten und hatte bereits eine solche Vertrautheit mit dem biblischen Worte, bald auch eine so gründliche Bekanntschaft mit den Vätern der reformirten Kirche sich zu eigen gemacht, daß es ihm leicht wurde, seine fleißig weiter geführten Exercitien im Lateinischschreiben zur Ausführung von Controversen, wie sie nach dem Geschmacke jener allezeit kampffertigen Theologie von seinen Lehrern empfohlen wurden, zu benutzen. Ueberhaupt nahm Sibel schon jetzt entschieden die Glaubensstellung ein, die wir ihn später in einer langjährigen gesegneten Wirksamkeit unausgesetzt verfolgen sehen. Sein Glaube an die absolute Wahrheit der heil. Schrift war ebensowenig je erschüttert worden, als seine Ueberzeugung, daß die reformirte Kirche die ausschließliche Trägerin dieser Wahrheit sey. Sie gegen Andersgläubige mit allen Waffen der Dialektik zu vertheidigen, gehörte mit zu seiner Lebensaufgabe. Zu einstiger Lösung derselben be-

fähigte er sich in den wöchentlichen, abwechselnd von Piscator und Pasor präsidirten Disputatorien. Eine Frucht dieser Uebungen war seine Disputation de fide justificante, welche er im Februar 1608 zu Siegen öffentlich vertheidigte. Mit einem vortrefflichen Zeugnisse ausgerüstet, kehrte er hierauf nach Elberfeld zurück, um im April seine theologischen Studien in Leyden fortzusetzen, wo sein älterer Bruder Engelbert (nachmals niederländischer Prediger in Frankfurt a. M.) sich eben zu verheirathen im Begriffe stand. Sibel's Aufenthalt in Leyden entschied nicht bloß über seine künftige Stellung als wissenschaftlicher Theologe, sondern hat auch wesentlich dazu beigetragen, daß er sich mit dem niederländischen Nationalkarakter innig befreundete und an seinen Lehrer Franz Gomarus, mithin an die einem siegreichen Kampfe entgegengehende calvinistische Orthodoxie, mit vollster Ueberzeugung sich anschloß. So war es denn auch das Studium der Institutio Calvin's, der Loci communes von Wolfgang Musculus, Petrus Martyr, Stephan Szegedin und der theologischen Tractate von Theodor Beza, Franciscus Junius, William Parkins u. A., was seinem rastlosen Privatfleiße erwünschteste Nahrung gab und ihn aufmunterte, homiletische Abhandlungen, Vorläufer seiner später so berühmten Predigten, zu eigener Uebung in möglichst vollendetem Ausdrucke biblischer Wahrheiten auszuarbeiten. Gleichzeitig legte er sich aus den Mitteln, welche sein Antheil an der Hinterlassenschaft seiner Mutter ihm bot, eine ausgewählte Büchersammlung an und erweiterte sein theologisches Wissen durch fleißigen Besuch der Collegien. Als Mitglied des Collegii privati von Jakob Arminius, bei dem er eine Vorlesung über die alttestamentlichen Weissagungen von Christi Geburt, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt hörte, machte er eine Beobachtung, die ihn zur Vorsicht und Wachsamkeit aufforderte. Arminius nämlich lenkte seine Zuhörer von dem Studium der bewährten orthodoxen Theologen ab und empfahl ihnen dagegen die Schriften von Socinus, Acontius, Castellio, Thomas Aquinas, Molina und Suarez auf's Angelegentlichste, *obschon, wie* Sibel bemerkt, die Werke dieser arianisirenden, samosatenisirenden und pelagianisirenden Theologen doppelt so theuer waren als die der rechtgläubigen protestantischen Gottesgelehrten. Sibel sah es als eine göttliche Bewahrung an, daß er von den Schlingen der Verführer nicht gefangen wurde und ihm die rechte Erkenntniß der evangelischen Wahrheit erhalten blieb. Sobald er am 15. Juli 1609 unter Gomarus' Vorsitz seine Thesen de Dei praedestinatione öffentlich vertheidigt und ein ehrenvolles Abgangszeugniß erlangt hatte, mußte er sich zur Rückkehr in die Heimath anschicken; denn sein Vater und der höchst achtungswerthe Elberfelder Pastor Petrus Curtenius (Kürten) hielten den gegenwärtigen Augenblick zum Eintritt in den Dienst der Bergischen Kirche für sehr geeignet, da diese einer ungehemmten Entwickelung entgegen zu gehen schien.

Die Evangelischen in den Cleve-Jülich-Bergischen Landen hatten bisher (insbesondere während der Regierung des blödsinnigen Herzogs Johann Wilhelm und seiner ersten Gemahlin, der fanatischen Jacobe von Baden), nur unter Aufbietung aller Widerstandsfähigkeit eines durch Druck und Verfolgung erstarkten Glaubenslebens, meist in geheimen oder doch von dem gegenreformirenden gewaltthätigen Eifer der Jesuiten vielfach beeinträchtigten Gemeinen, sich mühsam erhalten können. Jetzt aber, nachdem am 14. April 1609 der zwölfjährige Waffenstillstand zwischen den Niederländern und Spaniern zu Antwerpen abgeschlossen war und, nach Johann Wilhelm's Tode († 25. März) die Verwaltung der herrenlos gewordenen Fürstenthümer im Namen der evangelischen Erbberechtigten: Johann Sigismund's, Kurfürsten von Brandenburg, und Ludwig Philipp's, Pfalzgrafen von Neuburg, nach Inhalt der Verträge von Dortmund und Hall, von Markgraf Ernst (des Kurfürsten Bruder) und Wolfgang Wilhelm (des Pfalzgrafen Sohn) als vorläufig possidirenden Fürsten gemeinschaftlich angetreten wurde, schien die Befreiungsstunde vom päbstlichen Joche endlich auch für die schönen Clevischen Lande geschlagen zu haben. Auf dem Landtage zu Düsseldorf gaben die Fürsten (am 22. Juli 1609) den Ständen der Fürstenthümer Cleve und Berg, welche das Handgelübde ge-

than hatten, im §. 2. der ihrerseits ertheilten Reversalien, die Zusicherung, „die katholische römische, wie auch alle andere christliche Religion, die sowohl im römischen Reich als dem Fürstenthum Cleve und Grafschaft Mark in öffentlichem Gebrauch und Uebung, auch in dem Fürstenthum Jülich an einem jeden Orte öffentlich zu üben und zu gebrauchen zuzulassen, zu continuiren und zu manuteniren und darüber Niemand in seinem Gewissen noch Exercitio zu turbiren, zu molestiren noch zu betrüben",— eine Zusicherung, die, der Mißdeutung scheinbar unfähig, gleichwohl jesuitischer Verdrehung später nicht entging. Da die Zeiten „sich seltsam und schwierig ansehen ließen", so ordneten die Fürsten am 22. Septbr. einen allgemeinen Bettag an, bei dessen Abhaltung ein in evangelischem Sinne verfaßtes, dem fürstlichen Befehle angefügtes ausführliches Kirchengebet gesprochen werden sollte. Die lange zurückgedrängte und gewaltsam niedergehaltene Rührigkeit der evangelischen Gemeinen brach indessen wider Erwarten der neuen Landesherren, denen noch schwere Kämpfe bevorstanden, so rücksichtslos hervor, daß sie sich genöthigt sahen, zur Beseitigung der Conflikte zwischen Katholiken und Evangelischen, eine besondere Commission niederzusetzen und unterm 20. Dezember den Abgeordneten derselben aufzugeben, daß sie „den evangelischen Religionsverwandten ad partem andeuteten, sie möchten sich doch etwas eingezogener im Exercitio ihrer Religion erweisen, damit allem Unheil fürgebauet werde." Ferner sollten sie dieselben alles Fleißes daran erinnern, sie hätten zwar Gott zu danken, daß sie nunmehr ohne Strafe zusammenkommen und ihr Exercitium ungefährdet üben dürften, möchten sich aber auch hiermit „bis zu andererer besserer Gottes Anschickung und bis die Zeiten sich milder anließen, für dießmal dergestalt contentiren."

Die Elberfelder Verwandten Sibel's hatten also vollkommen Recht, wenn sie mit ihren Pastoren auf eine gänzliche Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse hofften und ihn gleich nach seiner Rückkehr veranlaßten, in verschiedenen Gemeinen des Bergischen Landes seine Gaben leuchten zu lassen. Der Erfolg ließ nicht auf sich warten. Schon nach wenigen Monaten überbrachten ihm abgeordnete Aelteste aus Ratingen den Berufschein als Pastor an ihre Gemeine. Er nahm die Wahl an. Dessen ungeachtet berief während einer eingetretenen Verzögerung eine ihm abholde Partei einen anderen Prediger, der die Vakanz in Ratingen unbedenklich antrat, obschon er, wie seine neue Gemeine, der Censur der Synode nicht entging. Während die Verhandlungen über diese Angelegenheit noch schwebten, wurde unser kaum 19 Jahre alter Candidat von den Gemeinden Randerath und Geilenkirchen im Jülichschen zum Pastor gewählt. Zwar drohte eben jetzt im Jülichschen der Krieg wegen des Erbfolgestreites auszubrechen, und den Evangelischen, insbesondere den Predigern, standen harte Verfolgungen bevor; Sibel hielt es jedoch für Gewissenspflicht, dem an ihn ergangenen Rufe zu folgen. Er ließ sich nun von dem Moderamen der Bergischen Synode zu Elberfeld prüfen und ordiniren, trat zu Weihnachten sein Amt an und übernahm, auf Bitten der verwaisten Gemeine Linnich, einstweilen auch in dieser die Seelsorge.

Inzwischen hatten sich die den Evangelischen günstigen Verhältnisse sehr getrübt. Die Jülichschen Räthe waren entschlossen, keinen der Herren Interessirten vor geschehener Ausgleichung anzuerkennen, vielmehr nach Anweisung des Kaisers und im Namen der Herzogin-Wittwe, die das Land gleich nach dem Tode ihres Gemahls verlassen hatte, die Regierung weiter zu führen. Daher erschien der Amtmann von Stadt und Festung Jülich, Johann von Reuschenberg, auf dem Landtage zu Düsseldorf nicht, und auch die anwesenden Jülichschen Abgeordneten wollten sich nicht „rund" erklären. Während dessen war Erzherzog Leopold mit wenigen Leuten in Jülich eingerückt und erließ im Namen des Kaisers Mandate und Edikte gegen die possidirenden Fürsten. Die ersten Feindseligkeiten zwischen den streitenden Parteien fanden gegen Ende September bei Aldenhoven im Jülichschen statt. Im Oktober bekam Leopold das Schloß Bredenbend in seine Gewalt, welches bisher Werner von Palant inne gehabt hatte. Vergebens

suchte sein Bruder, der Amtmann von Wassenberg, den festen Platz wieder zu gewinnen. Dieß gelang selbst dem fürstlichen Feldherrn Grafen Friedrich von Solms nicht, der Bredenbend im Februar 1610 unter Anwesenheit des Markgrafen Ernst erfolglos belagerte und endlich durch spanische Heerhaufen, welche der Erzherzog ihm in den Rücken warf, zum Abzug genöthigt wurde. So war denn der Krieg in unmittelbarer Nähe von Sibel's Wirkungskreise entbrannt und es zeigte sich sehr bald, daß der confessionelle Hader die Raublust der kaiserlichen Soldaten zu den größten Unordnungen reizte. Der Hauptmann von Bredenbend, Conrad von Kirchrad, ließ auf die vier evangelischen Pastoren der Umgegend, Dr. Theod. Hordäus in Sittard, Johannes Leuneslad in Heinsberg, Werner Lach in Wassenberg und auf Sibel in Randerath, ein Fanggeld von 3000 Thalern für einen jeden aussetzen. Auf wunderbare Weise entging Sibel dreimal der augenscheinlichen Gefahr, bei seinen Amtsgängen von den ihm auflauernden Soldaten aufgehoben zu werden, während Peter Jinnekes, ein achtbarer Bürger von Linderen, in dessen Hause die Evangelischen ihre Zusammenkünfte hielten, nach Bredenbend geschleppt und erst gegen ein Lösegeld von 1300 Thalrn in Freiheit gesetzt wurde. Inmitten dieser Beängstigungen und Bedrückungen wuchs die ursprünglich von Flüchtlingen aus dem Limburgischen zur Zeit der Alba'schen Tyrannei gegründete Gemeine zu Randerath unter der sorgfältigen und gewissenhaften Pflege ihres jungen Hirten außerordentlich rasch heran. In der That war der Kirchenbesuch ein erstaunlicher; aus einer einzigen Bauerschaft in der Nähe, die etwa 100 Feuerstätten zählte, erschienen 95 Familien regelmäßig in der Kirche von Randerath. Die Gemeine nahm in der kurzen Zeit von etwas mehr als zwei Jahren, während welcher Sibel in ihr thätig war, um 360 erwachsene Mitglieder zu, stark ein Drittel der Gesammtzahl. Zu seinen Amtsvorgängern hatte auch Christoph Fischer gehört, der im Jahre 1586, nach der Eroberung von Neuß, wegen seiner Standhaftigkeit im Bekenntniß des evangelischen Glaubens auf Befehl des Herzogs von Parma, Alexander Farnese, in seiner eigenen Wohnung zum Fenster hinaus gehenkt wurde. Aehnliche Gräuelscenen mußten sich jetzt wiederholen, hätte nicht der von der Hallschen Union zur Führung des Jülichschen Krieges herbeigerufene Fürst Christian von Anhalt (etwa zu Anfang Mai auf seiner Rückkehr aus Frankreich in Holland angelangt) ungesäumt eine nicht unbedeutende Anzahl von Soldaten für die Fürsten angeworben und in Verbindung mit dem jungen Prinzen Heinrich Friedrich von Nassau rasch und unvermuthet die Truppen des Erzherzogs an der Maas überfallen, den größten Theil gefangen genommen oder zerstreut und dadurch die ehrgeizigen Pläne des Oesterreichers vernichtet. Christian's Triumphzug nach Düsseldorf führte ihn durch Randerath, wo Sibel sich seinem Gefolge anschloß, um ungefährdet Elberfeld zu erreichen. Schon im März nämlich hatte ihn Philipp Wilhelm von Bernsau, Herr von Hardenberg, ein Enkel jenes Bergischen Raths und Marschalls Wilhelm von Bernsau, der als Amtmann von Solingen im Jahre 1561 den Reformator Peter Lo aus dem Gefängniß befreite, unter günstigen Bedingungen die Predigerstelle an seiner Kirche in Neviges bei Elberfeld antragen lassen, und es war sehr natürlich, daß Sibel's Vater und Bruder in ihn drangen, er möge das vortheilhafte Anerbieten annehmen und so auf die ehrenvollste Weise den Drangsalen des Krieges sich entziehen. Sibel hielt es für gewissenlos, seine hart bedrängte Gemeine um persönlichen Nutzens willen zu verlassen, und wies den lockenden Ruf um so entschiedener zurück, als seine amtliche Thätigkeit bisher von sichtbarem Segen begleitet gewesen war und er im Begriffe stand, sich mit Maria Klöcker, der Tochter des Bürgermeisters und Schöffen von Randerath, zu verehelichen. Auch gestalteten sich die Kriegsereignisse ganz anders, als man erwartet hatte. Christian von Anhalt und Moritz von Oranien begannen gegen Ende Juli die Belagerung von Jülich, zu welcher alle Vorbereitungen in Düsseldorf getroffen waren; am 1. September nahm Reuschenberg die ihm vorgeschlagenen Artikel der Uebergabe an; Tags darauf zog er aus der für unüberwindlich gehaltenen Festung ab. Die verschiedensten Nationen waren in dem Belagerungsheere vertreten gewesen. Franzosen,

Engländer, Schotten, Deutsche, Schweizer, Alle hatten die tapferen Heerführer zu einmüthigem Handeln willig erhalten und sich selbst nicht durch die schon jetzt hervortretende Eifersucht der possidirenden Fürsten aufhalten lassen. Zum Andenken an den vollständigen Sieg über die Feinde des Evangeliums ließen die Niederländer eine Denkmünze prägen mit der stolzen Inschrift: „Nihilinexpugnabile". Drei Friedensjahre schienen die Drangsale des Krieges reichlich vergelten zu wollen.

Schon am 17. August, also noch während der Belagerung Jülich's, waren die Abgeordneten der evangelischen Gemeinen von Jülich, Cleve, Berg, Köln und Aachen zu Düren zusammengetreten, um die erste reformirte Generalsynode vorzubereiten, die am 16. September zu Duisburg abgehalten wurde. Sibel wohnte beiden Versammlungen als Deputirter bei. Hauptzweck der Duisburger Synode war, eine Einigung auf eine bestimmte Bekenntnißschrift, Gleichheit im Ritus und Handhabung der Kirchenzucht, endlich auch ein gleichmäßiges Verfahren bei Berufung der Prediger, Unterhalt derselben, sowie der Schulmeister nnd ihrer Schulen u. s. w. herbeizuführen. „Belangend den ersten Punkt" (heißt es im Protokoll der Synode), halten die anwesenden Brüder nach wie vor das heilige Wort Gottes, in prophetischen und apostolischen Schriften vollkommlich begriffen, für die einzige Regel und Richtschnur ihres Glaubens und Lehre. Für's Andere halten sie auch dafür, daß die Summa der in Gottes Wort gegründeten Religion im Heidelbergischen Katechismo wohl gefaßt und derentwegen derselbe Katechismus, wie vor diesem also auch hinfüro, in Schulen und Kirchen zu behalten und zu treiben sey; soll derhalben Niemand gestattet werden, einige novitates oder besondere catechismos einzuführen."

Das Hervortreten der Brandenburgischen Politik, welche dem Treiben der kaiserlichen mit Pfalz-Neuburg einverstandenen Commissare ebenso sehr entgegenging, wie die rasche Entfaltung der reformirten Kirche in den Clevischen Landen, reizte den ungemein rührigen Landgrafen Wolfgang Wilhelm zu Gegendemonstrationen, deren natürliche Folgen ihn zuletzt in die katholische Kirche zurückführten und den Bruch zwischen den possidirenden Fürsten unheilbar machten. So ließ er z. B. am 3. Oktober 1612, in Gegenwart seines Hofpredigers M. Joh. Heilbrunner, zu Unna eine Synode zusammentreten und alle Anwesenden durch Namensunterschrift sich auf die Augsburgische unveränderte Confession, den Katechismus Luther's und die Schmalkaldischen Artikel verpflichten. Der gegenseitige confessionelle Widerwille, der sich in den Synoden zu Duisburg und Unna so unverholen ausgesprochen hatte, wucherte rasch weiter und kam an einer Stelle zum Ausbruch, wo die Einigkeit der Fürsten von größter Wichtigkeit war.

Commandant der Stadt und Festung Jülich war, seit ihrer Einnahme, Friedrich von Pithan von Siegen. Dieser berief im August 1611 Sibel an die kleine reformirte Gemeine in Jülich, die fast ausschließlich Militärgemeine war. Als zu Weihnachten das Abendmahl gefeiert wurde, fanden sich aus der bürgerlichen Gemeine nur zehn Abendmahlsgenossen ein. Durch Sibels rastlose Thätigkeit vermehrte sich die Gemeine in dem kurzen Zeitraume von sechs Jahren, theils durch Einwanderung, theils durch Proselyten aus der katholischen Kirche, bis auf mehr als 300 Mitglieder. Der Gottesdienst wurde in der Schloßkapelle abgehalten, bis sich unerwartet die Nothwendigkeit einer anderen Einrichtung ergab. Der Kurfürst Johann Sigismund hatte die persönliche Bewerbung des Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm um seine Tochter Anna Sophie mit so heftigen Ausdrücken (wo nicht gar Thätlichkeiten) zurückgewiesen, daß der Verschmähte auf Rache sann und sich umso eifriger der katholischen Partei zuwandte, je mehr er durch sie das zu erreichen hoffte, was durch die gescheiterte Verbindung mit dem Brandenburger Hause ihm entgangen war. Seine Vermählung mit Magdalena, der Schwester des Kurfürsten Maximilian von Bayern, bezeichnete den Weg deutlich genug, welchen er einzuschlagen gedachte. Während seine Hochzeit in München mit großer Ostentation begangen wurde, langte der Kurprinz Georg Wilhelm als Nachfolger des am 19. September 1613 gestorbenen Markgrafen Ernst in Düssel-

dorf an. Als nun der Pfalzgraf am 22. Januar 1614 mit seiner bayerischen Gemahlin und den sie begleitenden Jesuiten einzog, ward er von dem jungen Fürsten prächtig empfangen, obschon zwischen seinem Vater und dem Pfalzgrafen Verhandlungen schwebten, die leicht in einem Bürgerkriege endigen konnten. Ungeachtet scheinbaren Einvernehmens wurden die besitzenden Fürsten immer eifersüchtiger und mißtrauischer gegen einander. Die Evangelischen fürchteten bereits von den Jesuiten das Schlimmste für Georg Wilhelm, während die Blicke der Katholiken sich hoffnungsvoll auf Wolfgang Wilhelm richteten. Im ganzen Lande war schon seit Monaten das ängstliche Gefühl verbreitet, es stehe eine große Wendung der Dinge bevor, und Mißtrauen drang durch alle Zweige der Civil- und Militärverwaltung. In der Festung Jülich z. B. verstärkten die Führer beider Fürsten unter mancherlei Vorwänden ihre Rotten über die vertragsmäßig bestimmte Zahl hinaus. Unter dem Vorgeben, der Predigt auf dem Schlosse beiwohnen zu wollen, schlichen sich Emissäre ein, deren Zweck unschwer zu errathen war. Der Commandant sah sich genöthigt, den evangelischen Gottesdienst in die Stadt zu verlegen; der Befehl des Kurprinzen (zu Bensberg den 19. Nov. 1613 ausgefertigt), daß den Aeltesten der Jülicher Gemeine allwöchentlich oder doch allmonatlich ein regelmäßiger Beitrag zum Unterhalte des Pastors aus der Kriegskasse gezahlt werden solle, kam nicht zur Ausführung. Sibel hatte mit Noth zu kämpfen und mußte das Seine zusetzen. Dennoch hielt er bei der armen Gemeine aus, die immer in seiner Schuld war; die Hülfe erschien endlich wider Vermuthen. Der Pfalzgraf war (am 29. Mai 1614) öffentlich zur katholischen Kirche übergetreten und hatte am 24. Juni 1614, zur Beruhigung seiner evangelischen Unterthanen, ein offenes Patent anschlagen lassen, in dem er verheißt: er wolle „ob den Reversalen mit treuem Eifer und Ernst halten und demjenigen, so denselben zuwider, äußersten Vermögens sich widersetzen.“ Aber diese Versicherungen verscheuchten die einmal erwachte Furcht nicht. Die öffentliche Meinung sprach sich dahin aus, daß ein Apostat der natürliche Verfolger seiner früheren Glaubensgenossen sey (man hatte an die Thüre, durch welche er zum ersten Besuche der Messe schreiten mußte, das Akrostichon geschrieben: oMnIs apostata perseCVtor sVI orDInIs), und wenn je, so war diesmal des Volkes Stimme Gottes Stimme. Der Pfalzgraf zog die Spanier herbei, setzte sich gewaltsamerweise in den Besitz von Düsseldorf, versuchte in Jülich eingelassen zu werden und leitete, als Pithan widerstand, die Ueberwältigung der Brandenburgischen Truppen in der Festung durch Vermehrung der Neuburgischen ein. Dem verhängnißvollen Schlage beugte Pithan dadurch vor, daß er, im Einverständnisse mit dem Grafen Moritz von Nassau, staatische Truppen aus Mörs herbeirief, dieselben unbemerkt über eine Zugbrücke am frühen Morgen einließ, die Neuburger, welche Gewalt gebrauchen wollten, hinaustrieb und gleichzeitig die Brandenburger entfernte. Die Generalstaaten erklärten, die Festung Jülich zum Besten der possidirenden Fürsten besetzt zu haben. Jetzt war der Ausbruch des Kriegs nicht mehr aufzuhalten. Von dem Neuburger geworben, zog Ambros. Spinola herbei, der mit seinem Heere die gegen Aachen verhängte Acht exequiren sollte. Während er Düren und andere Jülichsche Städte, auch Wesel, das leider zu früh capitulirte, einnahm, besetzte Moritz außer Jülich auch Emmerich und Rees, nebst der Grafschaft Mark und Ravensberg. Durch die Intervention der den Krieg führenden Parteien befreundeten Mächte wurde am 12. Nov. der Vertrag zu Xanten abgeschlossen, dessen fünfter Artikel bestimmt, daß bezüglich der Religion Alles geordnet werden solle „nach Laut des Dortmundschen und Hallschen Vertrags, der Reversalen und Erklärungen, welche über denselben mit gemeiner Bewilligung der Fürsten und Landstände gemacht worden seyen.“ Die Ausführung des Xantener Vertrags mußte aber unterbleiben, da die Spanier ihrem Versprechen, die von ihnen besetzten Plätze zu räumen, wie der Vertrag vorschrieb, nicht nachkamen. Mithin blieb auch Jülich in den Händen der staatischen Truppen. Dieser Umstand war für Sibel in hohem Grade erwünscht. Unter dem Schutze der Niederländer konnte er nicht nur mit der größten Freimüthigkeit pre-

digen, sondern erhielt auch von den Officieren der Besatzung bis zum Oktober 1617 eine regelmäßige, nicht zu knappe Besoldung, die seinem schweren Dienste einigermaßen entsprach. Er hatte nämlich jeden Sonntag Nachmittag in Hamboch, Montags aber in Aldenhoven, Paterns und anderen kleinen Ortschaften abwechselnd zu predigen, so daß es ihm nicht möglich war, zu Jülich die in jener Zeit besonders wichtigen Katechismuspredigten zu halten. Von den Officieren dazu aufgefordert, legte er seine Funktionen in Hamboch nieder und widmete sich nun ganz der Gemeine von Jülich, welche im Oktober 1616 von der Pest hart heimgesucht wurde und ihrem Pastor so Gelegenheit gab, seinen Muth und Eifer in stündlicher Todesgefahr zu bewähren. Tag und Nacht bereit, den Erkrankten beizustehen, scheute er sich nicht, ihnen persönlich Handreichungen zu leisten und alle, ohne Unterschied, mit derselben Treue zu besuchen. Einen Ruf nach Sittard lehnte er ab. Die Jülichsche Synode vertrat er als Abgeordneter bei verschiedenen auswärtigen Synoden. So z. B. war er im April 1616 bei der zu Wülfrath abgehaltenen Bergischen Synode anwesend, um die Trennung derselben von den übrigen zu verhüten. Sie hatte nämlich bei der Clevischen Regierung um besondere Vorrechte nachgesucht und diese auch von derselben erhalten.

Ein Wendepunkt in Sibel's Leben wurde jetzt dadurch herbeigeführt, daß er im Auftrage des Commandanten Pithan und in Folge eines Presbyterialbeschlusses seiner Gemeine zu Ende März 1617 nach dem Haag reiste, um von den Generalstaaten eine regelmäßige Unterstützung für den Pastor der reformirten Gemeine in Jülich zu erwirken. Dieß gelang ihm auch durch Befürwortung des Prinzen Moritz von Oranien. Abel Coenders, der Präsident der Generalstaaten, hatte den Bittsteller an Oldenbarneveld, Advokaten von Holland, gewiesen, und dieser seinerseits wollte ohne ein Gutachten des Pastors Uitenbogaard in dieser Angelegenheit nichts thun. So machte denn Sibel diesem aus der Geschichte der Dortdechter Synode allgemein bekannten remonstrantischen Theologen unverweilt seine Aufwartung. Uitenbogaard zeigte sich zwar freundlich, gab ihm aber zu bedenken, daß er und seine Gemeine in den Verdacht des Remonstrantismus kommen werde, falls er sich seiner Hülfe bediene. Sibel erkannte die Schlinge, die ihm in dieser Aeußerung gelegt wurde, und erklärte, die Gemeine Jülichs sammle sich aus der päbstlichen Kirche und sey mit den Controversen der niederländischen unbekannt; er aber und seine Amtsbrüder im Jülicher Lande seyen der reinen reformirten Lehre zugethan und gedächten bei derselben zu verbleiben. Uitenbogaard konnte nun nichts Anderes thun, als ihm seine Mitwirkung zuzusagen.

Auf der Rückreise wurde Sibel von den orthodoxen Einwohnern Nymwegens und um den Aeltesten, endlich auch von den drei arminianisch gesinnten Pastoren der Gemeine, eine Gastpredigt ersucht, welche er unter so allgemeinem Beifall hielt, daß man ihn zum vierten Prediger zu wählen beabsichtigte. Vergebens bestrebten sich die bezeichneten Geistlichen, dieß zu verhindern, indem sie ihn verleumdeten, zu Trunk und Kartenspiel zu verlocken und endlich durch Drohungen von der Annahme der Wahl abzuschrecken suchten, gleichzeitig aber auch einen Theil des Magistrats auf ihre Seite brachten. Inzwischen rahten auch die Altreformirten nicht; sie vertheidigten nicht nur ihren hart und ungerechter Weise angegriffenen Candidaten, indem sie von allen Seiten die glänzendsten amtlichen Zeugnisse über denselben beizubringen verstanden, sondern wollten auch die Wahl mit Hülfe des Prinzen Moritz durchsetzen. Sibel indessen erklärte nach längerem Stillschweigen, es würde ihm unmöglich seyn, mit Amtsgenossen in Ruhe und Frieden zu leben, die ihre Zuhörer zu einem anderen Evangelium hinüberzuziehen trachteten, weßhalb er freiwillig zurücktrete. Noch 14 Jahre später war seine Erinnerung an jene Wahlbewegungen in Nymwegen so lebendig, daß er dem Magistrate und dem Presbyterium seine Predigten über den Brief Judä widmete und in der Widmung des damals erfahrenen Schutzes dankbar gedachte. Er fühlte sich hierzu um so mehr verpflichtet, da diese Vorgänge die Aufmerksamkeit des Presbyteriums in Deventer auf ihn gelenkt hatten und indirekt seine Berufung nach dieser damals sehr

bedeutenden Hauptstadt der Provinz Overyssel veranlaßten. Friedrich van de Sande, Dr. J. U., Vogt von Gelderland, wußte um die schmähliche Behandlung, welche Sibel wegen seines Glaubens von den Nymweger Remonstranten erlitten hatte. Als daher der Pastor Jeremias Plancius zu Deventer an der Pest starb, ließ van de Sande Sibel's Zeugnisse aus Nymwegen kommen und bewirkte am 11. Aug. 1617 seine einstimmige Wahl. Vier Wochen später überbrachte ihm der Bürgermeister Joh. von Hemert den Berufschein und vermochte ihn leicht, denselben anzunehmen. Unter den mancherlei Gründen, welche ihn hierzu bestimmten, hebt er auch den hervor, daß er seit seinem Aufenthalte in Leyden sich immer einen Wirkungskreis unter Niederländern gewünscht habe; er sey mit den religiösen Anschauungen derselben befreundet gewesen und habe von jeher sich zu ihnen hingezogen gefühlt. Nicht minder aber bestimmte ihn die Betrachtung, daß die Kriegsunruhen in Jülich-Cleve-Berg nur das Vorspiel seyen zu einem großen Bürgerkriege der deutschen Nation, dessen Gräueln er gern aus dem Wege ging. Wie Gott einst für Joseph in Aegypten eine Zufluchtsstätte bereitete, meinte Sibel, so habe er jetzt ihn in der Kirche zu Deventer ein Asyl, einen Ort der Ruhe und des Segens, finden lassen. Am 22. Oktober hielt er seine Antrittspredigt. Er hat seiner Gemeine 30 Jahre mit großer Auszeichnung gedient und ist von derselben mit wohlverdienter Liebe und Dankbarkeit bis an seinen Tod überhäuft worden.

Gleich nach seinem Einzug in Deventer traten ihm Schwierigkeiten entgegen, deren planmäßig und besonnen durchgeführte Beseitigung ihm das öffentliche Vertrauen gewann. Es waren Spaltungen zwischen einem Theile der Bürgerschaft und dem Magistrate vorhanden; ein remonstrantischer Prediger hatte den Kirchenfrieden untergraben; Katholiken, Ubiquetisten, Anabaptisten und andere Sekten mußten niedergehalten und fortwährend bekämpft werden. Dieser Aufgabe war Sibel vermöge seiner Ueberzeugung, Energie und consequenten Festigkeit, ja vermöge seines ganzen Bildungsganges, in ungewöhnlichem Maße gewachsen. Von Jugend auf hatte er sich darin geübt, Controverspunkte in umfangreichen schriftlichen Ausführungen so erschöpfend wie möglich zu erörtern. Trotzdem war seine Predigtweise von streitsüchtigem Zelotismus eben so weit entfernt, wie von freundlicher und nachgiebiger Unterhandlung mit denen, die er als im Irrthum Stehende betrachtete. Die reformirte Orthodoxie stand ihm gleich hoch mit dem Bibelglauben; es war ihm nicht zweifelhaft, daß dieser in jener seine allein berechtigte Ausdrucksform erhalten habe. Diese uns schwer verständliche Einseitigkeit und Beschränktheit befähigten ihn ganz besonders, in der Zeit jener großen Erregungen des kirchlichen Lebens in den Niederlanden, zu deren endlicher gewaltsamer Beruhigung auch er mitzuwirken hatte, die ihm anvertraute Gemeine auf dem alten reformatorischen Grunde unverrückt zu erhalten und ihr eine angesehene Stellung in der Nationalkirche zu bewahren. Gewiß erkannte man seine hervorragenden Eigenschaften sehr bald und kam ihm mit seltenem Vertrauen entgegen. Als am 27. April 1618 der Landtag der Overysselschen Stände unter Prinz Moritz, dem Gouverneur von Overyssel, abgehalten wurde, beschied dieser Sibel und dessen beide Collegen, den alten ehrwürdigen Thomas Rosothus und den gelehrten Jacob. Revius, sowie den Abgeordneten der Klasse Deventer, Pastor Joh. Lange in Vollenhoven, zu sich und forderte sie auf, die Pastoren von Zwoll für die Berufung einer Nationalsynode zu gewinnen. Dieß gelang so vollständig, daß dieselben mit Namensunterschrift erklärten, es sey nothwendig, eine Nationalsynode zu berufen. Jetzt bestimmte Moritz auch die Stadt Deventer und den Landtag, in demselben Sinne Beschluß zu fassen, während die Stadt Campen Klage dagegen erhob. Hier war zu den drei anderen remonstrantischen Pastoren Ahasverus Matthisius, den das Presbyterium von Deventer um seiner remonstrantischen Gesinnungen willen aus dem Kirchendienste entlassen hatte, zum Prediger gewählt worden. Um so natürlicher war es, daß die Orthodoxen in Campen sich von Deventer einen bekenntnißtreuen Prediger erbaten. Das Presbyterium beauftragte Sibel mit der schwierigen Mission, so

lange den Kirchendienst in Campen zu versehen, bis auch die beeinträchtigte Partei einen Pastor erhalten hätte. Sibel löste seine Aufgabe mit gutem, gern anerkanntem Erfolge.

Inzwischen schritten die Vorbereitungen zur Nationalsynode, ungeachtet aller Einsprachen und Hemmnisse, stetig vorwärts. Die Overysselsche Synode zu Vollenhoven ordnete (am 3. Oktober 1618) Sibel, obschon er kaum seit Jahresfrist im Dienste der niederländischen Kirche stand und erst 28 Jahre alt war, nebst den Pastoren Hermann Wiferding zu Zwoll, Hieronymus Vogel zu Hasselt, Joh. Lange zu Vollenhoven und die Aeltesten Wilhelm van Broickhuysen ten Doerne und Johannes van der Lauwyck, Bürgermeister zu Campen, zu der Nationalsynode ab, welche am 23. November in Dordrecht unter dem Vorsitze von Johannes Bogermann, Pastor zu Leuwaerden, eröffnet wurde. Sibel folgte den Verhandlungen mit großer Aufmerksamkeit und stellte seine Tag vor Tag aufgezeichneten Noten zu den im J. 1620 im Druck erschienenen Akten der Synode nochmals in einem besonderen, mit Beilagen versehenen Foliobande zusammen. Während der Synode predigte er zu Gouda und zu Rotterdam und gefiel an beiden Orten so, daß man ihm die Wahl antrug. Er erklärte indessen, Deventer bis an sein Lebensende nicht verlassen zu wollen, ein Entschluß, dem er ungeachtet wiederholter Versuchungen treu geblieben ist. In Dordrecht war er beständig für die Overysselsche Synode thätig, indem er die amtliche Correspondenz mit derselben führte und im Auftrage der Generalsynode den Beschwerden über zwei von dieser ihres Dienstes entsetzte remonstrantische Prediger in jener Synode abzuhelfen deputirt wurde, gleichzeitig auch die Entfernung der Pastoren in Ens, Gennemud und Geethorn, sowie die Suspension der Campenschen Prediger, befürwortete (Febr. 1619) und vermittelte. Ein heftiger Fieberanfall nöthigte ihn indessen, schon am 19. Mai seine Arbeiten in Dordrecht einzustellen und sich nach Hause zurückzubegeben. Das interessante Album, in welchem er nach der Sitte damaliger Zeit Autographa der bedeutendsten Mitglieder der Nationalsynode sammelte, verdiente wohl veröffentlicht zu werden. Es gehörte zu Sibel's Eigenthümlichkeiten, über Alles, bis zu den kleinsten Dingen hin, Buch zu führen, und so ist es gekommen, daß seine umständlichen Aufzeichnungen ein großes, schwer zu verarbeitendes Material enthalten, welches sich einer zusammenhängenden Benutzung entzieht. Sicher hat seine Thätigkeit in Dordrecht dazu beigetragen, die allgemeine Achtung vor seiner Gelehrsamkeit und Begabung zu erhöhen, und wie ihm das im Jahre 1619 neu eingerichtete Pädagogium die Berufung ausgezeichneter Lehrer verdankte und unter seinem und seines gleichgesinnten Collegen Jac. Revius Scholarchate sich einer ungewöhnlichen Blüthe zu erfreuen hatte, so zwar, daß man seinen Rath und seine Empfehlung auch auswärts suchte (wie er denn auch zur Berufung eines seiner tüchtigsten Lehrer zu Elberfeld, des früheren Conrektors und Predigers der geheimen Gemeinen im Bergischen, Joh. Anton Biber, von der Schule in Düsseldorf zum Rektor an die lateinische Schule in Zütphen wesentlich mitwirkte), so verdankte seiner langjährigen Leitung die Synode von Overyssel die Erhaltung der orthodoxen Lehre und der Einigkeit ihrer Gemeinen. Auf seinen Antrag z. B. approbirten die Stände von Overyssel die von der Nationalsynode aufgestellten Canones ecclesiastici und die Synode dieser Provinz die Beschlüsse jener über die bekannten fünf Artikel (s. R.-Enc. Bd. V. S. 226 ff.). Nicht minder verdient machte er sich um das im Jahre 1630 gegründete akademische Gymnasium, an welches er unter Anderen den berühmten Elberfelder Arzt Engelbert Teschenmacher von Elberfeld zog und an welchem er ein Candidatenkränzchen (collegium proponendorum) einrichtete. Ein viel weiter gehendes Verdienst indessen hat sich Sibel um die niederländische Kirche durch seine Theilnahme an der Revision ihrer Bibelübersetzung erworben (N. Testament und Apokryphen).

Die Dordrechter Synode hatte bereits in ihrer 10. Sitzung (am 23. Novbr. 1618) die Herstellung einer neuen holländischen Bibelübersetzung unmittelbar aus den Grundtexten beschlossen und zur Ausführung dieses großartigen und schwierigen Werkes die

Wahl von drei ausgezeichneten Theologen zu Uebersetzern (interpretes) des Alten und eben so vielen zu Uebersetzern des Neuen Testaments, überdem auch von zwei Revisoren (recognitores) aus jeder Provinz angeordnet. Für den Fall, daß durch Tod oder auf andere Weise einer der Revisoren ausschiede, sollte die von diesem Verluste betroffene Synode demselben einen Nachfolger ernennen. In der 13. Sitzung (am 26. November) war die Wahl der Uebersetzer und Revisoren vollzogen und zum Revisor aus Overyssel der Pastor Johannes Lange in Vollenhoven bestimmt worden. Als er im Jahre 1619 einem Rufe nach Utrecht folgte, wo er verstarb, wählte die Overysselsche Synode Sibel an seine Stelle. (Vergl. über die Entstehung der niederländ. Bibelübersetzung den umfangreichen Aufsatz von Jodocus Heringa in Kist's und Royaards' Archief voor kerkelyke geschiedenis, Thl. 2. S. 57—176.) Die Wahl Sibel's zum Revisor ist der unzweideutigste Beweis für das große Ansehen, welches er in seinem neuen Vaterlande genoß. Erst im Spätherbst des J. 1632 war die Uebersetzung des Neuen Testaments so weit vorgeschritten, daß den Revisoren einige Bücher desselben zur Prüfung übergeben werden konnten. Sibel begann sofort am 19. Oktober 1632 die Vorbereitung auf die künftige Arbeit und legte denselben die Beschlüsse der Dordrechter Synode (in der 8ten und 12ten Sitzung) auf's Gewissenhafteste zu Grunde. Er benutzte alle ihm erreichbaren wissenschaftlichen Hilfsmittel (unter den Wörterbüchern nennt er die thesauri und lexica von Heinr. Stephanus, Wilh. Buddäus, Rob. Constantinus, Georg Pasor; unter den Uebersetzungen: die syrische mit der latein. Uebertragung von Guido Fabricius und Immanuel Tremellius, die Vulgata, die von Erasmus, Batablus und Pagninius, die Züricher, die von Theodor Beza, Castellio Piscator, Arias Montanus; die deutschen, die belgische, französische, spanische, englische u. ff.), studirte Tag und Nacht alte wie neue Commentare und arbeitete zwei Jahre lang die ihm zugegangenen Theile der neuen Uebersetzung so gründlich durch, daß, als er endlich am 30. Oktober 1634, von den Generalstaaten zur Theilnahme an dem Convente der Revisoren einberufen, in Leyden angelangt war, seine Mitarbeiter sofort großes Vertrauen zu seiner Arbeitsfähigkeit gewannen und ihn zu ihrem Vice-Scriba machten. Vorsitzer war Anton Waläus, Professor der Theologie zu Leyden. Die Sitzungen währten täglich sechs Stunden: drei Vormittags und drei Nachmittags. Die gemeinschaftliche Revision geschah nach 23 Regeln, welche die Commission festgestellt hatte. Die mit dieser ersten Arbeit verbundene Anstrengung wurde noch dadurch vermehrt, daß ein großer Theil der zu prüfenden neuen Uebersetzung (vom Brief an die Kolosser bis zum Schluß des Neuen Testaments, und die Apokryphen) den Revisoren erst zuging, als sie bereits versammelt waren, mithin eine genaue Beurtheilung derselben besondere Schwierigkeiten hatte. Rechnen wir noch die Correspondenz hinzu, welche Sibel mit den Behörden und den vielen Privatpersonen, welche um seine Gesundheit besorgt waren, ja bei Fortdauer der ungewöhnlich mörderischen Pest zu Leyden für das Leben ihres treuen Lehrers fürchteten, so werden wir nicht umhin können, mit Heringa (a. a. O. S. 166) die Geisteskraft Sibel's zu bewundern, der in der Widmung seiner Predigten über das zweite Kapitel der Offenbarung Johannis am 20. August 1635 dem Magistrate von Deventer für die Bereitwilligkeit dankt, mit welcher dieser ihn und früher seinen Collegen Revius zur Förderung des nationalen Bibelwerks beurlaubt habe, aber weder der Gefahren, welche ihn umringten, noch selbst der Beschwerlichkeit der Arbeit mit Einem Worte gedachte. Sicher hatte er guten Grund, Gott von ganzem Herzen zu danken, daß, ungeachtet die Pest in jenen elf Monaten, welcher die Revisoren zur Erledigung ihrer Aufgabe bedurften (sie schlossen ihre Arbeiten am 10. Oktober), die Pest ununterbrochen wüthete und allein in der Woche, in welcher Sibel die Rückkehr antrat, 1500 Menschen hinwegraffte, weder er noch seine Mitarbeiter von ihr ergriffen wurden. Aber einen immerhin befremdlichen Eindruck macht es dennoch, wenn man in seiner Autobiographie (Bd. II. S. 166—169) sein prophylacticum quotidianum pestis aufgezeichnet findet, ein über drei Quartseiten langes Gebet, das er zu Leyden

täglich sprach, um sich und die Seinen unter Gottes besondere Obhut zu befehlen. Wir können nicht anders, als diese behagliche und umständliche Frömmigkeit, die auch bei anderen Gelegenheiten, z. B. bei dem Tode seines Schwiegersohnes (2, 438 ff.) und seiner Tochter (2, 475 ff.) hervortritt, an deren Aufrichtigkeit aber nicht zu zweifeln ist, auf Rechnung seiner besonderen und sorgfältig gepflegten Begabung für geistliche Meditation setzen, und suchen ihr so das Auffallende zu benehmen. Das Salbungsreiche tritt in allen seinen Mittheilungen stark hervor, verdient aber mehr Lob als Tadel, weil er in denselben, zumal in seinen umfangreichen Homilien, eine solche Fülle klar gedachter und biblisch correkter, erbaulicher Gedanken und dazu in so verständlicher Form niederzulegen verstand, daß alle Zuhörer oder Leser von ihrem Inhalte persönlich berührt wurden. Auf dieser seiner Eigenthümlichkeit beruht auch die große Wirkung, welche seine Predigten hervorbrachten. Er sprach nie öffentlich, ohne vorher sein Thema sorgfältig disponirt und, in lateinischer Sprache, möglichst concis bearbeitet zu haben. Mit einer solchen Ausrüstung versehen, bestieg er die Kanzel und konnte nun, unterstützt von der ihm vorliegenden Aufzeichnung, die mehr als ein bloßer Entwurf war, seiner Beredtsamkeit freien Lauf lassen, ohne auf Abwege zu gerathen. Es bedurfte später nur einer nochmaligen Durchsicht und theilweiser Erweiterung, und seine so vorbereiteten Meditationen, welche sich, wie wir unten sehen werden, über zum Theil große Abschnitte der heil. Schrift verbreiteten, zum Drucke fertig zu stellen. Am klassischen Ausdrucke, gleich bei der ersten Aufzeichnung, war ihm viel gelegen. Daraus erklärt es sich auch, daß manche Vorreden zu seinen Publikationen fast wörtlich mit den dieselben betreffenden Stellen in seiner Biographie übereinstimmen. Aber nicht bloß Sibel's durch wiederholte Drucke weithin bekannte lateinische Predigten fanden, um ihrer Erbaulichkeit und Brauchbarkeit willen, den ungetheiltesten Beifall, sondern auch eine im Jahre 1640 erschienene, nach seinen Randbemerkungen verbesserte Ausgabe des holländischen Neuen Testaments (die zweite Ravenstein'sche) wurde von dem Publikum sehr günstig aufgenommen. Freilich zog ihm diese ohne sein Zuthun veröffentlichte Uebersetzung, welche deutlich zeigte, daß die amtlichen Ausgaben (1637 u. 1638) ungenau und leichtsinnig veranstaltet worden waren, Unannehmlichkeiten, selbst Anklagen zu. Er wies indessen schließlich alle Angriffe durch die bestimmte Erklärung von sich, daß er keiner Synode, sondern nur seinen Collegen, den Revisoren, für seine Marginalien und deren Verwendung Rede und Antwort schuldig sey. Uebrigens war es sattsam bekannt, daß Sibel bei Herausgabe von Schriften die darüber ergangenen Beschlüsse der Dordrechter Synode genau beobachtete und in jedem einzelnen Falle die Zustimmung der Klasse nachsuchte. Ueberhaupt hielt Sibel durchaus auf Gesetzmäßigkeit. Auf der einen Seite wachte er mit fast alttestamentlichem Eifer über Gottes Ehre bei Freund wie Feind, andererseits stand er treu zur Obrigkeit, als Gottes Dienerin, und unterstützte sie durch die geistliche Macht, während er freilich im Auftrage des Presbyteriums auch häufig genug ihren Arm gegen Andersgläubige in Bewegung setzte. Die Strenge beider Faktoren gegen „die Heiden und Ketzer“ (Katholiken, Remonstranten, Arminianer, Wiedertäufer und insbesondere Lutheraner) rief merkwürdige Beschlüsse hervor. So wurde z. B. am 10. März 1625 von Rath und Scheffen der Stadt Deventer dekretirt, daß jeder katholische Einwohner, der sein Kind nicht in der reformirten Kirche, als der einzig berechtigten, taufen lasse, das Bürgerrecht verwirkt habe und überdem eine Geldstrafe von 25 Goldgulden für jedes Kind zu erlegen verbunden sey. Nichtbürger hatten das Doppelte zu bezahlen und durften auch später zum Bürgerrecht nicht zugelassen werden. Sibel begründet „diesen gerechten und ausgezeichneten Beschluß“ unter Anderem durch den Nachweis, daß, ungeachtet die Eltern katholischer Kinder Götzendiener seyen, diese selbst dem Bunde Gottes nicht entfremdet werden dürften. Schon viel früher (28. Febr. 1620) waren die Zusammenkünfte der Papisten, Mennoniten und anderer Sekten, so wie alle ihre religiösen Handlungen, eben so streng verboten worden. Die Leiter solcher Conventikel traf ewige Verbannung, die Zuhörer aber mußten diejenigen, die ihre Versammlungen auf-

gespürt hatten, mit einem Mantel (amiculo) beschenken und 25 Goldgulden erlegen, im Wiederholungsfalle 50 Gulden u. s. f. Freilich nutzte diese Härte wenig, denn das schon 1620 wiederholte Verbot mußte nichtsdestoweniger in den Jahren 1623 u. 1624 erneuert werden. — Nach der durch Ernst Casimir von Nassau herbeigeführten Eroberung des papistisch gesinnten Ortes Aldenzal (am 1. Aug. 1626) wurde in diesem „Neste des Antichrists" der katholische Gottesdienst gewaltsam unterdrückt. In den Artikeln der Capitulation war bestimmt worden, daß die Katholiken hinfort sich weder öffentlich noch heimlich zu gottesdienstlichen Zwecken versammeln dürften. Aber man ging noch weiter. Sibel, als Abgeordneter der Klasse Deventer, beantragte bei den Ständen von Overyssel in Zwoll, daß nicht bloß in Aldenzal, sondern im ganzen Quartier Twenthe (in regione Tubantia), welches bisher von den Spaniern noch nicht geräumt gewesen war, die Kirchen und Klöster reformirt und der Klasse Deventer hinzugefügt würden. Unter den empfehlenden Gründen wird auch der verzeichnet, daß die Gegner ähnlich verführen, wenn sie einen von Bekennern der orthodoxen Lehre bewohnten Ort eroberten. Ritterschaft und Städte von Overyssel erklärten sich mit dem Vorschlage einverstanden. Im Jahre 1627 bestätigte der Magistrat von Deventer seinen im Jahre 1626 erlassenen Beschluß, daß die Kinder der Katholiken, sowie anderer Ketzer und Sektirer, welche die öffentlichen Schulen besuchten, dem Gottesdienst der Reformirten beiwohnen und den Katechismus derselben eben so gut auswendig lernen sollten, wie alle übrigen Kinder. In derselben Weise verfuhr man auch anderwärts in den Niederlanden gegen die Nichtreformirten, deren Zahl mit und unter dem Drucke der privilegirten Kirche gleichwohl wuchs. Mit großer Ausführlichkeit entwickelt Sibel die Berechtigung nicht bloß, sondern selbst die von Gott auferlegte Verpflichtung zu einem solch unduldsamen Verfahren. So entstand eine Reihe von lesenswerthen handschriftlichen Abhandlungen, die er seiner Biographie einverleibt hat. Ich hebe nur hervor die Vindicatio contra Remonstrantes (1, 316 ff.) und seine ausführliche Kritik der lutherischen Lehre (2, 447 ff.), deren Bekenner es gewagt hatten, aller Dekrete und Bußen ungeachtet sich ein Versammlungshaus zu kaufen und in demselben öffentlichen Gottesdienst zu halten. Selbst nach dem Abschlusse des Münsterschen Friedens im J. 1648 konnten sie mit einem erneuten Gesuche um Cultusfreiheit nicht durchdringen. Sibel, dem sie dasselbe mit der Bitte um Befürwortung beim Presbyterium und Rath überreichten, wies es zurück und entwickelte hernach die Gründe, warum er Lutheranern seinen Beistand versagen müsse (2, 548—551). Mit dieser karakteristischen confessionellen Einseitigkeit und Beschränktheit geht es Hand in Hand, wenn er in einer besonderen Abhandlung die Frage „an organa musica in publico Dei cultu adhibenda sint" weitläufig erörtert (2, 361—369) und sich für die Nichtzulassung des Orgelspiels in der Kirche entscheidet, oder in einer anderen (coelum non terra movetur) die Gottlosigkeit der Copernikaner erweist (2, 278—285), während seine Zusammenstellung der Gründe gegen die Prognostica der Astrologen (rationes contra vana astrologorum prognostica, 2, 1—15) manches Annehmbare enthält und seine Erläuterungen des in der Controvers-Theologie berühmten Satzes „animam humanam non esse ex traduce" die orthodoxe Ansicht der Creatianer bestätigen. Auch andere seiner Abhandlungen z. B. über das Theaterwesen (argumenta contra ludos scenicos et spectacula theatralia, talia saltem, qualia hodie in usu vulgari habentur, Bd. 2, 45—54) verdienen, daß sie gelesen werden.

Wie angestrengt auch Sibel als Pastor und als theologischer Schriftsteller arbeitete, so ließ er sich doch nur im äußersten Nothfalle, wenn seine Kränklichkeit, die sich oft zu anhaltendem Leiden steigerte, einen unerträglichen Grad erreichte, von seinen Collegen vertreten. Dabei hielt er den Zusammenhang mit seiner Heimath und seinen Verwandten nicht weniger als mit den von harter Verfolgung bedrängten evangelischen Gemeinen des Jülicher und Bergischen Landes aufrecht und erwies sich nach allen Seiten hin hülfreich. Wir erfahren dieß zum Theil aus den in seine Biographie aufgenom-

menen Correspondenzen, zum Theil aber auch aus seinen eigenen Mittheilungen. Ungeachtet tapferer Gegenwehr mußte (Ende Januar 1622) Jülich nach fünfmonatlicher Belagerung sich an die Spanier ergeben (1, 318 ff.), worauf die planmäßige Unterdrückung der Evangelischen im Jülichschen folgte. Sie nahm überall zu, wo der Pfalzgraf Meister war. Am 5. Septbr. 1624 starb Philipp Popinchusen, der langjährige, wohlverdiente Prediger der reformirten Gemeine zu Düsseldorf; schon am 7. September, dem Begräbnißtage desselben, ward, wie das Consistorialbuch sagt, die Kirche geschlossen und das öffentliche Exercitium versperrt. Erst nach 19 Jahre langer Entbehrung erhielt die Gemeine ihr Gotteshaus wieder. Im Jülicher Lande mußten die Evangelischen (1624) auf freiem Felde, zwischen Heinsberg und Nurmonde, das Weihnachtsfest feiern und Abendmahl halten (1, 407—409); beide Schwestern des Grafen von Berg nahmen daran Theil. Nach der Eroberung von Goch durch Lambert Charles, den Commandanten von Nymwegen (Januar 1625), besserten sich die Verhältnisse im Jülichschen einigermaßen. Vom 10. Dezember 1625 bis zum Herbst 1627 hielt sogar in Elberfeld der Jesuit Boys auf Befehl des Pfalzgrafen das öffentliche Exercitium unterdrückt; der katholische Cultus war förmlich wieder eingeführt worden. Da endlich ermannten sich die Synoden von Jülich und Berg: sie deputirten Abraham Tielenius, den Hofprediger der Gräfin von Berg, und den Aeltesten Adolf Sibel von Elberfeld, Caspar's Bruder, an die Generalstaaten und die niederländischen Synoden, denselben ihre Gravamina zu überreichen und um Abstellung derselben und nachhaltige Unterstützung zu bitten (1, 472—478). Die Deputirten wandten sich zunächst nach Deventer, wo Caspar Sibel Alles aufbot, um ihnen durch Empfehlungsschreiben an die Synoden und die Staatsräthe die Lösung ihrer schwierigen Aufgabe zu erleichtern. Die Drohung, welche die Generalstaaten an den Pfalzgrafen abgehen ließen, falls die Verfolgungen nicht eingestellt würden, Retorsionsmaßregeln anordnen zu wollen, wirkten für den Augenblick, zumal der Statthalter Heinrich Friedrich, der Bruder und Nachfolger des Prinzen Moritz, Groll in der Grafschaft Zütphen belagerte, es am 18. August zur Capitulation brachte und sofort die Kirche der Stadt den Reformirten übergab. Je mehr der Krieg in die Niederlande verlegt wurde, desto mehr hing die Ruhe der evangelischen Kirche in Jülich und Berg von den Erfolgen der niederländischen Waffen ab; denn die Niederländer eben so wenig wie andererseits die Spanier ließen sich durch die Neigung der possidirenden Fürsten zum Frieden dazu bestimmen, ihre Vortheile aufzugeben oder den neuen Vergleich zu respektiren, welchen jene auf Grundlage des Xantener Vertrags am 6. März 1629 zu Düsseldorf abgeschlossen hatten. Auch hemmte dieser Vergleich die Bedrückung der Evangelischen nicht. Pater Boys erschien im Februar 1629 wieder zu Elberfeld und an anderen Orten und hob den reformirten Cultus zum zweiten Male auf. Aehnlich wie im Bergischen hauste er im Märkischen. Wie früher, mußte man auch diesmal wieder Rettung in den Niederlanden suchen und durch Sibel, der mit seinem Schwager Keßler in Amsterdam Alles aufbot, was in seinen Kräften stand, dieselbe sich vermitteln lassen (2, 15—22). Doch verzögerte sich die vollständige Hülfe bis Ende August. Seit dem Mai deff. J. nämlich belagerte Heinrich Friedrich Herzogenbusch (Sibel besichtigte die großartigen Belagerungswerke und gibt eine anschauliche Beschreibung derselben). Vergebens suchte der Graf von Berg durch Verwüstung der Belawe (auch Deventer kam in schwere, doch glücklich beseitigte Gefahr) den Oranier zur Aufgabe der Belagerung von Herzogenbusch zu zwingen (2, 31 f.), indem er gleichzeitig die von dem kaiserlichen General Montecuculi ihm zugeführten Hülfstruppen heranzog. Schon war das Aeußerste zu fürchten, als plötzlich auf den Straßen von Deventer der Jubelruf erscholl: „Wesel is geus!“ Noch während der Belagerung von Herzogenbusch war Wesel durch eine kühn ausgeführte Kriegslist am Frühmorgen des 19. Aug., nachdem es fast 15 Jahre lang unter spanischer Knechtschaft geseufzt und 1628 selbst das Recht des öffentlichen Exercitiums verloren hatte, erobert und somit die Macht der Spanier am Niederrhein gebrochen worden. Am 14. September

capitulirte auch Herzogenbusch. Nicht bloß aus der Velawe wurden die Spanier und Kaiserlichen vertrieben, die Niederländer verjagten die Spanier wenigstens bald auch aus den Jülich-Cleve-Bergischen Landen und bemächtigten sich der festen Plätze in denselben.

Denselben wirksamen Antheil, welchen Sibel an den Glaubensgenossen in der Heimath bewährte, zeigte er jedesmal, wenn seine Hülfe aufgerufen wurde, sey es, daß Elberfelder Kaufleute dieselbe zur Wiedererlangung ihrer ungerechterweise confiscirten Waaren (1, 323 ff und 385 f.) in Anspruch nahmen, oder daß es galt, vertriebene Pfälzer Pastoren und Gelehrte (2, 331; Phil. Pareus a. a. O. S. 329 ff.) zu unterstützen, einem in Kriegsgefangenschaft festgehaltenen Verwandten (2, 337) die Freiheit wieder zu verschaffen, das Anliegen einer ganzen Grafschaft (Lingens; 2, 469 ff.) den Hochmögenden zu empfehlen, verirrten Amtsbrüdern (Phil. Eilbracht, 1, 468 ff., Absalon von Kessel, 1, 465 f.) wieder zurecht zu helfen, in die orthodoxe Kirche zurückkehrende verbannte Prediger (z. B Schoteler, 1,367 ff., und Revii Daventria illustrata S. 643 ff.) zu rehabilitiren, einen alten Lehrer (den Rektor Wild, 2, 244 ff.) dem Verkommen zu entreißen, einem verbannten Kirchenfürsten (Archibald Hamilton, den Erzbischof von Caschel, 2, 413 ff.) sein Exil zu erleichtern, oder tüchtige Männer zu Anstellungen in Schule und Kirche zu empfehlen u. s. f.

Durch diese weithin verzweigte Thätigkeit ist Sibel mit einer großen Anzahl von im Staate, in der Wissenschaft und in der Kirche hochgestellten Männern in briefliche Verbindung gekommen. In sorglichem Fleiße hat er daher auch eine nicht unbedeutende Anzahl von Briefen solcher Männer, bisweilen auch die Antworten auf dieselben, in seine Lebensgeschichte aufgenommen und dieser dadurch ein besonders für Holland belangreiches literarisches Interesse gegeben, abgesehen von der hin und wieder eingeschalteten meist lebhaften Schilderung geschichtlich denkwürdiger Ereignisse seiner Zeit.

Das vortheilhafteste Bild von Sibel erhält man, wenn man den in seiner Biographie reichlich aufbewahrten und ausführlich besprochenen Familienangelegenheiten, sowohl denjenigen seiher Familie im weitesten Sinne, als auch derjenigen seiner Frau und der Verwandtschaft dieser, einige Theilnahme zuwendet und beobachtet, mit welchem behaglichen Wohlwollen er ihre Schicksale und Eigenschaften schildert, indem er zugleich anzugeben nicht unterläßt, wie er ihnen je nach Bedürfniß beizustehen so glücklich gewesen sey. Sein Vater, der am 24. September 1624 in einem Alter von mehr als 72 Jahren starb, hatte in zwei Ehen nicht weniger als 25 Kinder erzeugt (1, 589), von denen bei seinem Tode noch 13 im Leben standen. Bei der Erziehung und Versorgung der jüngeren Stiefgeschwister war Sibel mit Rath und That gern behülflich und übertrug dieselbe Theilnahme auch auf die Kinder seiner Brüder und Schwestern. Er fühlte, nicht ohne einen leicht verzeihlichen Stolz, daß er der angesehenste Mann seiner Familie war („Inter vos tu summus", schreibt ihm schon 1617 sein alter Lehrer Joh. Anton Biber, auch ein Verwandter aus dem weit verbreiteten Sibel-Lo'schen Geschlechte): aber seine Selbstgefälligkeit ist nur für Beurtheiler störend, die den praktisch-tüchtigen Mann nach abstrakten Idealen messen wollen. Uns wenigstens erfüllt die Art und Weise, wie er der Seinigen sich werkthätig annahm, mit hoher Achtung vor seinem sittlichen Werthe. Am leuchtendsten tritt dieser in seinem Verhältnisse zu dem Blomendaeler Pastor Lubbert van Goor hervor, dem er seine Tochter Elisabeth, sein einzig sorgfältig erzogenes Kind, zur Ehe gegeben hatte (am 8. Januar 1637; 2, 195—203). Jahre lang mußte van Goor der Kirche fast unentgeltlich dienen, selbst in Blomendael war er um einen großen Theil des ihm gebührenden Gehaltes betrogen worden und überdem durch den Bau eines Pastorats noch tiefer in Schulden gerathen (2, 441 ff.). Als er nun im Juli 1641 nach Deventer zum Pastor gewählt und somit Amtsgenosse seines schon alternden, oft kränklichen und des Umgangs mit einem gleichgesinnten Sohne doppelt bedürftigen Schwiegervaters wurde, war das Sibel'sche Ehepaar hoch erfreut und hoffte nun für immer mit seinen Kindern vereint zu bleiben (2, 314 ff.). Aber

es war anders beschlossen. Lubbert van Goor erlag am Oster-Sonntage 1647 einem hitzigen Fieber (2, 435—440) und hinterließ seine Wittwe und sein einziges 6 Monate altes Söhnchen, Casp. Sibel van Goor, in den dürftigsten Verhältnissen. Vater Sibel nahm die Verlassenen sofort in sein Haus. Doch am 2. März 1648 traf ihn ein Schlaganfall, der ihn nöthigte, seine Emeritirung einzuleiten. Am 26. Mai hielt er seine letzte öffentliche Predigt. Der Schmerz, sein Amt aufgeben zu müssen, wurde gesteigert, als seine Tochter erkrankte und unerwartet rasch starb (am 4. Nov. 1648; 2, 475). Es gewährte ihm einen hohen Trost, daß er seine Kinder bis zum letzten Athemzuge geistlich hatte pflegen dürfen. Das verwaiste Enkelchen setzten die Großeltern zum Universalerben ein. Sibel selbst schied erst am 1. Januar 1658 aus dem Leben. Mit großer Zuvorkommenheit hatten ihm Magistrat und Presbyterium alle von ihm bezüglich seiner Emeritirung ausgesprochenen Wünsche gewährt: Belassung des vollen Gehaltes und der Ehrenrechte eines aktiven Pastors, so zwar, daß er auch Sitz und Stimme im Presbyterium behielt, ausreichende Pension für seine Wittwe und bürgerlichen und vormundschaftlichen Schutz für seinen Enkel, der nachmals Theologe wurde.

Sibel's unvollendet gebliebene Biographie (sie schließt am Ende des zweiten Bandes mit dem Jahre 1653; ein dritter Band muß vorhanden gewesen seyn) wird mit anderen Theilen seines literarischen Nachlasses in der Stadtbibliothek zu Deventer aufbewahrt. Sie hat auch der fleißigen, sehr beachtenswerthen Schrift von Professor H. W. Tijdeman: „Caspar Sibelius, in leven predicant te Deventer; volgens zijne onuitgegeven eigenlevensbeschrijving" (53 Seiten 8°) — zu Grunde gelegen.

Seine Predigten und Homilien, wiederholt einzeln veröffentlicht, wurden im J. 1644 von dem Buchhändler Heinrich Laurentii unter dem Titel „Caspari Sibelii opera theologica" zu einer damals vollständigen Gesammtausgabe (5 Foliobde) vereinigt. Das folgende Verzeichniß ist mit Hülfe dieser Ausgabe und aus Sibel's eigenen Aufzeichnungen in seiner Biographie zusammengestellt.

I. Predigten und Homilien über alttestamentliche Abschnitte. Schola divinarum tentationum in sacrificio Abrahami ex Genes. XXII, 1—19. concionibus XXXI. explicata: 1624. 1637 und 1644 in den Opp. 1, 1. In's Holländische übersetzt von Past. Andreas Sibel (einen Neffen Caspar's), 1632; herausgegeben 1635. — Homiliae tredecim in Monomachiam Jacobi cum Deo, ex Genes. XXXII, 22—32. 1630. 1636 und Opp. 1, 137. — Ars et disciplina bellica, a Mose Exod. XVII, 8—16. in descriptione pugnae Israelitarum cum Amalekitis in Rephidim tradita, concionibus sedecim explicata, 1637, und in den Opp. 1, 214. — Commentarius in Psalmum XVI. Davidis, 1635, und Opp. 1, 296. — Vaticinium de Christi Exinanitione et Exaltatione, seu Psalmus XXII. Davidis. homiliis XXI. explicatus. Opp. 1, 414. *Psalmus CXXX. duabus concionibus explicatus (von Sibel druckfertig hinterlassen). — Humilitas Davidica, seu Psalmus CXXXI. regii Prophetae Davidis homiliis quinque explicatus. Opp. 1, 545. — *Conciones quinque in Psalmum CXXVIII. (druckfertig). — Encomium fraternae concordiae, seu Psalmus CXXXIII. Davidis homiliis duodecim explicatus 1640 und Opp. 1, 575. — *Conciones in Prov. VI, 16. (der Druck genehmigt von der Klasse Deventer 1652). — *Precatio Salomonis Prov. XXX, 7. 8. 9. (druckfertig). — Fraenum iuventutis, seu perspicua et graphica descriptio incommodorum senectutis a Salomone Eccles. XII, 1—9. tradita, homiliis XXXIII. explicata, 1639, und Opp. 1, 517. — Historia Hiskiae, regis Judae, lethaliter aegrotantis, divinitus sanati et erga Deum grati: seu caput XXXVIII. Esaiae prophetae homiliis XXXVI. explicatum, 1643, und Opp. 1, 776. — *Collatio Davidis cum Christo, ex Ezech. XXXIV, 23 et 24. (druckfertig).

II. Predigten und Homilien über neutestamentliche Abschnitte und vermischte Predigten. Conciones sacrae in caput XVI. Matthaei, 1633, und Opp. 2, 48. — In historiam transformationis Christi homiliae sedecim,

ex Matth. XVII, 1—13. 1639, und Opp. 2, 286. — Conciones sacrae in historiam sanati lunatici, ex Matth. XVII, 14—21. 1634, und Opp. 2, 399. — De didrachmis a Christo Capernaumi solutis homiliae octo, ex Matth. XVII, 22—27. 1638, und Opp. 2, 518. — Antidotum ambitionis ex Matth. XVIII, 1—4. 1646. — Conciones in Matth. XVIII, 519. de cavendis scandalis 1646. Conciones in Matth. XVIII, 10—14. de vitando contemtu parvorum, 1647. *Conciones quatuor in Matth. XVIII, 15. 16. de correptione fraterna privata (die Klasse genehmigte den Druck im Jahre 1650). — Homiliae octo in canticum Simeonis ex Luc. II, 25—32. 1641, und Opp. 2, 1. — Conciones sacrae in historiam passionis, mortis et sepulturae domini ac servatoris nostri Jesu Christi, 1642. Opp. tom. 3. und Frankfurt 1706. — *Concio in 1 Thesssal. V, 12. 13. und *Concio in 1 Thess. IV, 3. 4. 5. (druckfertig). — Conciones sacrae in divinam Judae apostoli epistolam, 1631, und Opp. 4, 1. — Conciones sacrae in secundum et tertium apocalypseos Johannis evangelistae et apostoli caput, 1635—36, und Opp. tom. 5. — Concionum miscellanearum decas prima 1634. 1641. und Opp. 4, 301. — Concionum miscellanearum decas secunda. Opp. 4, 392. — *Conciones in singulas dominicas et festa totius anni (genehmigt 1652. Eine Auswahl aus seinen in 44 Jahren gehaltenen Predigten; wahrscheinlich ist dieß die folgende Sammlung. Sibel sagt [Bd. 3. der Biogr. im Index]: „Conciones meas in festa anniversaria Joanni Colombio imprimendas tradidi."). — Conciones sacrae anniversariae. 3 tomi Amsterd. 1663. 4 tomi Frankf. 1668. — *Conciones sex miscellaneae (1650 druckfertig), und *Tetras concionum miscellanearum (genehmigt 1654). — Coronis sacrarum concionum, herausgegeben durch Wilhelm Alstorf, Sibel's Collegen. Amsterd. 1658.

III. Katechetische Schriften. Meditationum catecheticarum, pars I. 1646. pars II. 1647. pars III. 1649. pars IV. 1650. — Prolegomena et paralipomena catechetica, 1650. — Epitome catechismi (holländisch), 1643. Der Druck seiner lateinischen Uebersetzung dieser Epitome wurde von der Klasse genehmigt 1653.

IV. Gebetbuch. Christlike Gebeder ende Dankseggingen, 1633. 1637. 1638 und, umgearbeitet nach der neuen holländischen Bibelübersetzung, 1645. Sibel's Uebertragung dieser Gebete in's Lateinische (Preces et gratiarum actiones) wurde im Jahre 1653 genehmigt.

V. Uebersetzungen des Neuen Testaments. Die holländische, nach Sibel's Marginalien verbesserte, erschien im J. 1640 (und wohl öfter) bei Ravenstein. — Der Druck einer lateinischen, mit Anmerkungen versehenen Uebersetzung (Recognitio interpretationis latinae Novi Testamenti, begonnen 1636) wurde 1652 und 1653 von der Klasse genehmigt.

VI. *Fasciculus CCIV. quaestionum et ad illas Francisci Junii responsionum (druckfertig).

VII. *Auch seine eigene Lebensbeschreibung (Historica narratio de curriculo totius vitae et peregrinationis meae) legte er der Klasse vor, die zunächst den ersten Theil billigte und später den zweiten seinem Collegen Reming zur Durchsicht übergab. Ein dritter ist (wie bemerkt) vorhanden gewesen. Der zweite schließt mit den bezeichnenden Worten: „Laus propria sordet; a laudato viro laudari rara est merces!"

Bouterwek.

Simler, Josias, einer der vorzüglichen züricherischen Theologen, wurde im Jahre 1530 zu Cappel im Kanton Zürich geboren, wo sein Vater vor der Reformation Prior des Klosters, nach derselben Verwalter, sodann Pfarrer war. Den Namen Josias erhielt der Sohn zum frohen Andenken an jene Reformation im alten Bunde, die auch das Wort Gottes wieder hervor zog. Schon in den ersten Monaten seines Lebens sammt seiner Mutter der unruhigen Zeiten wegen nach Zürich geflüchtet, lehrte

er nach der Schlacht bei Cappel zurück, besuchte hier die lateinische Schule und setzte seit 1544 in Zürich seine Studien fort, woselbst sich im Hause seines Pathen, des mit seinem Vater innig befreundeten Bullinger, seine trefflichen Anlagen auf's Erfreulichste entwickelten. Im Jahre 1546 ging er nach Basel, wo er mit Ulrich Zwingli, dem Sohn des Reformators, bei Professor Lykosthenes (Wolfhart) wohnte, Mathematik, Naturwissenschaften, alte Sprachen, Beredtsamkeit eifrig studirte, letztere bei Celio Secondo Curioni; 1547 begab er sich nach Straßburg, wo er Pietro Martire Vermigli, an den er sich später (seit 1556) in Zürich auf's Innigste anschloß, Bucer, Hedio, Sturm und A. hörte. Vielseitig gebildet, kehrte er 1549 nach Zürich zurück und vollendete unter Bibliander, Pellican u. A. seine theologischen Studien, während er öfter predigte und Schule zu halten hatte; in dieser erntete er Lob als Stellvertreter des berühmten Konrad Geßner in der Mathematik. Neben der Pfarrstelle der Filiale Zollikon und hernach (von 1557 bis 1560) dem Diaconate bei St. Peter bekleidete er schon seit 1552 unter großem Beifall die Professur der neutestamentlichen Exegese; neben andern Ausländern gehörten die englischen Flüchtlinge, die von 1554 bis 1558 in Zürich weilten, zu seinen emsigsten Zuhörern; besondere Freundschaft verband ihn auch später noch mit Jewel (s. den Art.) und Parkhurst, den nachmaligen Bischöfen von Salisbury und Norwich. Im Jahre 1553 begleitete er Pierpaolo Vergerio, dem er, des Italienischen kundig, öfter sich dienstfertig erzeigt hatte, mit Aufträgen Bullinger's auf der Reise zu Herzog Christoph von Württemberg. Als Bibliander (s. den Art.) 1560 in den Ruhestand trat, wurde Simler an seine Stelle berufen; er hatte sich mit Pietro Martire Vermigli, der an seiner Feinheit und Geistesschärfe großes Wohlgefallen fand, in die theologischen Vorlesungen zu theilen; nach dem Tode des Letzteren erhielt er nach dessen eigenem Wunsche dessen Professur. Mit unglaublichem Fleiße arbeitete er daneben, vom glücklichsten Gedächtniß unterstützt, als Schriftsteller. Geßner's Bibliotheca universalis gab er, von diesem selbst ermuntert, zusammen gezogen, zugleich aber sehr bereichert, 1555 und 1574 heraus, schrieb über Astronomie, Geographie, Geschichte und Statistik, besonders De republica Helvetiorum ein Werk, das, in drei Sprachen übersetzt, 29 Ausgaben erlebte. Er verfaßte höchst werthvolle Lebensbilder von Geßner, Peter Martyr und Bullinger, gab Schriften von Peter Martyr heraus, übersetzte einige von Bullinger in's Lateinische. Besonders nahmen ihn aber Fragen der systematischen Theologie in Anspruch, durch welche die reformirten Gemeinden des östlichen Europa, zumal die in Polen und Ungarn, zum Theil auch diejenigen Graubündtens, hauptsächlich von Seiten antitrinitarischer Italiener beunruhigt wurden. Gemäß der Stellung Zürich's in jener Zeit suchte er mit allem Fleiße unter den dort obwaltenden Lehrstreitigkeiten die gesunde und wahre Lehre wissenschaftlich zu unterstützen und verderbliche Abirrungen abzuwehren. Als die polnischen Reformirten unter ihrem Superintendenten Felix Cruciger in den durch Francesco Stancaro (s. den Art.), der früher schon in Chiavenna den Camillo Renato (s. den Art.) zum Theil unterstützt hatte, erregten Kämpfen sich an die Theologen in Zürich und Genf gewandt und von den Zürichern zwei Schreiben erhalten hatten, gegen welche Stancaro 1561 seine Hauptschrift richtete, so war es Simler, der 1563 dessen Lehre, daß Christus nur seiner menschlichen Natur nach Mittler sey, widerlegte durch die Responsio ad maledicum Francisci Stancari Mantuani librum adversus Tigurinae ecclesiae ministros de Trinitate et Mediatore nostro Jesu Christo. Das Verhältniß der beiden Naturen in Christo behandeln auch seine ferneren Schriften und zwar, wie sein College Stucki andeutet, so, daß die einen gegen Diejenigen sich richten, welche die Gottheit Christi bestreiten, die andern mehr gegen Solche, welche seine Menschheit abschwächen oder zweifelhaft machen. Zu der ersteren Klasse gehört das 1568 erschienene, durch die Sendung des polnischen Predigers Thretius in die Schweiz veranlaßte, von Beza besonders gelobte Buch De aeterno Dei filio Domino et Servatore nostro Jesu Christo et de Spiritu sancto, adversus veteres et novos Antitrinitarios, id est Arianos, Tritheitas, Samosatenianos et Pneumatomachos libri quatuor, mit

einer Vorrede Bullinger's (s. Pestalozzi, Bullinger S. 457 f.), den Magnaten Polens, Rußlands und Litthauens gewidmet. Nachdem er die persönliche Präexistenz Christi dargelegt, bestreitet er die Lehre vom Sohne Gottes als einer vorweltlichen Creatur, die er als Occhino's (s. den Art.) Meinung bezeichnet, sowie auch die sogenannte tritheistische Auffassung, als deren hauptsächlicher Verfechter der im Jahre 1566 in Bern hingerichtete Valentino Gentile genannt wird (s. den Art. Antitrinitarier); schließlich wird das Verhältniß des heil. Geistes zum Vater und zum Sohne behandelt. In demselben Sinne erschien 1575 Simler's Assertio orthodoxae doctrinae de duabus naturis Christi opposita blasphemiis et sophismatibus Simonis Budnaei, nuper ab ipso in Lithavia evulgatis. (Budnäus wurde als Haupt der Semijudaizantes im Jahre 1582 abgesetzt und widerrief später). Mehr nach der andern Seite hin gegen „Anabaptisten, Schwenkfeldianer und Ubiquisten" richtet sich Simler's 1571 erschienene Schrift Scripta veterum latina de una persona et duabus naturis Christi adversus Nestorium, Eutychen et Acephalos olim edita, denen er eine narratio veterum controversiarum una cum collatione controversiarum nostri temporis beigab. Da Bündten gerade durch den Einfluß italienischer Flüchtlinge von solchen Streitigkeiten bewegt war, widmete er dies Werk der dortigen Regierung. Ebenso erschien von ihm im Jahre 1574 De vera Christi secundum humanam naturam in his terris praesentia orthodoxa expositio nebst einer Responsio ad duas disputationes Andreae Musculi, Professors in Frankfurt an der Oder, sowie 1575 die ohne Simler's Namen herausgegebene, aber von ihm verfaßte Ministrorum ecclesiae Tigurinae ad confutationem Jacobi Andreae apologia und als Anhang zu Bullingers Leben eine nochmalige Widerlegung desselben. Simler's Commentarii in Exodum kamen nach seinem Tode 1584 heraus. Zu der von Bullinger verfaßten Confessio helvetica von 1566 schrieb Simler die Vorrede. Simler's wissenschaftliche Thätigkeit ist um so bewunderungswürdiger, da er seit 1559 mit Gichtleiden behaftet war. Er war von äußerst liebenswürdigem Karakter, stets mild und freundlich, heiter auch in Leiden, zur Geselligkeit geneigt, gastfrei und wohlthätig, zumal gegen Verfolgte fast über seine Kräfte. Zweimal verehelicht, zuerst mit Bullinger's, dann mit Rudolf Gwalter's Tochter, hinterließ er von letzterer vier Kinder. Sanft verschied er schon am 2ten Juli 1576. Eine kurze Biographie von ihm gab Joh. Wilhelm Stucki, Professor in Zürich, 1577 heraus. Seine Schriften sind verzeichnet in Gessneri bibliotheca, amplificata per Frisium, Zürich, 1583. Briefe an ihn aus Ungarn s. in Miscell. Tigur. Bd. 2. S. 213 ff. und in den Zurich letters der Parker society. Zu vgl. ist Trechsel, Antitrinitarier, Bd. 2. S. 377 ff.

Ein Nachkomme Josias Simler's, Johann Jakob Simler, geboren 1716, gestorben 1788, Inspector des Alumnats, hinterließ eine umfassende Sammlung kirchengeschichtlicher Aktenstücke, zumal der Reformationszeit, worunter viele Briefe der Reformatoren, meist in Abschrift; sie bildet eine Zierde der Züricher Stadtbibliothek. Von ihm erschien im Druck: Sammlungen alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte, vornemlich des Schweizerlandes. Zürich 1757 ff. Carl Pestalozzi.

Simonie. — Dieses Verbrechen wurde von der alten Kirche für das schwerste der dem kirchlichen Rechtsleben ausschließlich angehörigen Verbrechen (delicta mere ecclesiastica) betrachtet, weil sie es als eine direkte Versündigung wider den heil. Geist auffaßte, nämlich als den Frevel, für Geld oder Geldeswerth den heil. Geist sich oder Anderen dienstbar machen zu wollen. Den prägnantesten Ausdruck findet diese Auffassung der Simonie in c. 21. §. 1. C. 1. qu. 1. in den Worten: Tolerabilior est Macedonii et eorum, qui circa ipsum sunt, Spiritus sancti impugnatorum impia haeresis. Illi enim creaturam et servum Dei Patris et Filii Spiritum sanctum delirando fatentur, isti vero eundem Spiritum efficiunt suum servum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum, quae possidet. Similiter et qui emit, dominus ejus volens esse quod emerit, per pre-

tium pecuniae illud acquirit. Ita et qui hanc iniquam actionem operantur, detrahunt Spiritui sancto, aequaliter peccantes his, qui blasphemaverunt, dicentes Christum in Beelzebub ejicere daemonia, atque, ut verius dicamus, Judae comparantur proditori, qui Judaeis Dei occisoribus Christum tradidit (ex epist. Tarasii scr. a. 787). Daher auch der Name „Simonie" für jenes Verbrechen, weil dieses eben nach der Erzählung in der Apostelgeschichte 8, 18 ff. der Frevel des Zauberers Simon war, daß er durch eine für Geld erkaufte Handauflegung des Apostels den heiligen Geist sich verschaffen wollte. Vornehmlich mußte hiernach Verkauf oder Erkaufung der Ordination für Geld oder Geldeswerth als Simonie erscheinen, nachdem sich (schon im 4. Jahrhundert) die Anschauung ausgebildet hatte, daß mittelst der Ordination durch die Handauflegung eines Bischofs, als Apostelnachfolgers, der heilige Geist empfangen werde und folgeweise die Macht, Sünden zu vergeben und Sünden zu behalten, nach Joh. 20, 22. 23. Schon in den sogenannten canones Apostol. (c. 28.) heißt es daher: *εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος· καθαιρείτω καὶ αὐτὸς, καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας παντάπασιν, ὡς Σίμων ὁ μάγος ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου.* Dasselbe Strafgesetz enthält, noch weiter ausgeführt, aber ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Simon c. 2. des Conc. Chalcedonense. Allmählich gelangte der Begriff der Simonie zu der Erweiterung, welche Thomas von Aquino durch die Definition ausdrückt, die Simonie sey determinata voluntas ad emenda et vendenda spiritualia iisque annexa. Vorzugsweise galt aber immer als Simonie der Handel mit geistlichen Aemtern also das dem römischen crimen ambitus (Verbrechen der Amtserschleichung) analoge Kirchenverbrechen, das auch durch die römische Kaisergesetzgebung (C. 31. C. de episcopis et clericis 1, 3. von Leo und Anthemius 469) besonders verpönt war: „ad instar publici criminis et laesae majestatis." Die Verdammlichkeit der Simonie in diesem besonderen Sinne des Wortes wurde dann mit dem absichtlichsten Nachdruck von den Päbsten gegenüber den Kaisern im Investiturstreit geltend gemacht und als Hauptwaffe in diesem Streite gebraucht, was in neuerer Zeit zu der von J. H. Böhmer (J. E. P. IV. 5, 3. §§. 10 sqq.) mit der unbefangensten Gründlichkeit widerlegten Meinung führte, als sey die Behandlung des kirchlichen ambitus als Simonie überhaupt eine zu jenem Zwecke ersonnene Erfindung gewesen. Vermöge der evangelischen Erkenntniß des wahren Wesens der Ordination muß es allerdings als ein Irrthum betrachtet werden, wenn ihre Spendung und Erwerbung und folgeweise auch die Verleihung und Erlangung von geistlichen Aemtern für Geld dem Frevel Simon's gleichgestellt wird. Aber eben so sehr kann nur eine hyperprotestantische Auffassung es verkennen, daß der Schacher mit geistlichen Aemtern ein die gemeine Aemtererschleichung weit überbietender Gräuel und in der That der Sünde Simon's ähnlich sey. Denn wenn auch die Ordination nicht eine Mittheilung des heil. Geistes ist, so ist doch gewiß, daß der Beruf, den sie feierlich überträgt und der wesentlicher Inhalt jedes geistlichen Amtes ist, die Verwaltung der gottgestifteten Mittel der Wirksamkeit des heil. Geistes zum Gegenstande hat. Je ehrwürdiger hiernach dieses Amt dem wahrhaft christlichen Sinne erscheinen muß, um so schändlicher ist die Entweihung desselben, die es als eine verkäufliche und käufliche Waare behandelt, eine Entweihung, die keineswegs darum weniger schändlich ist, weil man dabei etwa nur die mit dem Amte verbundene zeitliche Versorgung im Auge hat. Es ist allerdings an Simon's Sünde besonders grauenhaft, daß er in dem Glauben, er würde durch die apostolische Handauflegung, welche er erkaufen wollte, übernatürliche Gnadengaben erlangen, seinen Bestechungsversuch wagte. Allein offenbar begehrte doch auch er eigentlich nur die äußerlichen Güter, welche er mittelst jener übernatürlichen Gaben zu erwerben hoffte. Und darin wird immer der eigentliche Antrieb zu dem, was die Kirche Simonie benannt hat, liegen, daß geistliche Güter im eigentlichen Sinne oder kirchliche Aemter und Stellungen als Mittel der Erlangung zeitlicher äußerlicher Vortheile erscheinen und es auch erfahrungsmäßig seyn können. Die Simonie ist immer

eine im Bereiche des kirchlichen Lebens, wovon sie am meisten fern bleiben sollte, hervortretende Aeußerung der *φιλαργυρία*, die merkwürdigerweise Paulus gerade in einem seiner Pastoralbriefe (1 Tim. 6, 10.) als die „Wurzel alles Uebels“ brandmarkt, wie er die sie in sich schließende *πλεονεξία* wiederholt (Ephes. 5, 5. Kol. 5, 13.) sogar als *εἰδωλολατρία* bezeichnet. Eben darum mußte die Simonie, seit die Weihen nicht mehr an sich Versorgung verschafften, sondern den Besitz einer Versorgung voraussetzten, weniger die Weihen als die mit Pfründen verbundenen Kirchenämter zum Gegenstande haben.

Der berechtigte Eifer der alten Kirche zeigte sich wahrhaft unerschöpflich in Herbeiziehung biblischer Geschichten und Worte, um in deren Lichte die Simonie von möglichst vielen Seiten als häßlich und verabscheuenswerth erscheinen zu lassen. Sie wurde mit Esau's Verkauf des Erstgeburtsrechts, mit Bileam's „Belieben am Lohn der Ungerechtigkeit“, ja selbst mit dem Verrath, den Judas am Herrn beging, verglichen; es wurde darauf die Vertreibung der Taubenkrämer aus dem Tempel durch Christus bezogen (weil die Taube das Sinnbild des heil. Geistes sey), und endlich auch die Worte des Herrn (Matth. 10, 6.): „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es auch“, und (Joh. 10, 1.): Wer nicht zur Thüre (Christus) hineingehet in den Schaafstall, sondern steiget anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder.“ — Vgl. z. B. im Decretum Gratiani c. 11. 16. 20. 21. 113. 117. cau. 1. qu. 1. cau. 8—11. c. 1. qu. 3. Die sehr häufige Bezeichnung des Verbrechens der Simonie als simoniaca haeresis, ja als die Ketzerei aller Ketzereien, erklärt sich daraus, daß man dadurch in die Fußstapfen jenes Simon's tritt, welcher der alten Kirche als der eigentliche Häresiarch, der Urketzer galt (vgl. Bd. XIV. dieses Werkes S. 389 ff.). — Andererseits haben ihre eigene, psychologisch und ethisch interessante Geschichte die Bestrebungen, Mittel und Wege zur Umgehung des Verbots der Simonie zu erfinden, welcher nachzugehen hier zu weit führen würde (vgl. van Espen, Jus. Eccles. Univ. P. II. t. 30. c. 3—5. und J. G. Pertsch, diss. de involucris simoniae detectis, 1715).

Unmittelbar mit dem Urbegriff der Simonie steht es im Zusammenhang, daß als solche auch das Geben und Nehmen von Geld oder Geldeswerth wie für das sacramentum ordinis, so für die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien überhaupt angesehen wurde. Doch sah man bald ein, daß eine freiwillige Gabe zur Bezeigung der Dankbarkeit für solche Gewährungen und deren Annahme nicht als Simonie gebrandmarkt werden dürfe, ja daß im Gegentheil, sofern sich eine feste Gewohnheit gebildet habe, für dergleichen geistliche Handlungen, den Spendern sich durch mäßige Geschenke dankbar zu erweisen, es zu mißbilligen sey, wenn Einzelne sich grundlos der Beobachtung dieser Gewohnheit entziehen. Hieraus sind die jura stolae entstanden, kraft welcher nun sogar für geistliche Amtshandlungen Gebühren gefordert werden können (s. den Art. „Stolgebühren“). Indem diese aber gleichwohl für manche geistliche Handlungen nie eingeführt wurden, vielmehr für dieselben das Nehmen und Geben von Geld oder Geldeswerth unbedingt untersagt blieb, gab sich darin ein gewisses, nicht ganz klares Gefühl zu erkennen, daß doch das anzunehmende Motiv der Dankbarkeit bei der Geldgabe für eine geistliche Amtshandluug nicht schlechthin zureichend sey, ihre Zulassung als unanstößig und unbedenklich erscheinen zu lassen, und es haben deshalb auch die Stolgebühren in den Fällen, für welche sie kirchlich eingeführt sind, bei zarter Fühlenden immer, namentlich in der evangelischen Kirche, mehr oder weniger starken Bedenken begegnet. Daß „der Arbeiter seines Lohnes werth ist“, und daß die, welche Anderen „das Geistliche säen“, dafür von ihnen billig „deren Leibliches ernten“, aus solchen und ähnlichen Schriftworten folgt doch, genau genommen, nur, daß die Geistlichen gegen ihre Gemeinden Anspruch auf Lebensunterhalt überhaupt haben, aber nicht, daß ihnen derselbe — theilweise — in der Form einer Honorirung einzelner geistlicher Handlungen passend gereicht werde. Es ist dabei doch schwer, den Gedanken einer Bezahlung fern zu halten oder, um denselben ausschließlich auf den Mühe- und Zeitaufwand beziehen zu können, diesen in Gedanken ganz von der damit verbundenen Gewäh-

rung eines geistlichen Gnadengutes abzulösen. Aus den eben angedeuteten Gründen ist es wohl geschehen, daß in der katholischen Kirche für die Spendung der Sakramente der Eucharistie, der letzten Oelung — gewöhnlich auch der Buße — Gebühren nicht vorkommen. Auch die evangelische Kirche kennt zwar einen „Beichtgroschen", aber keine Abendmahlsgebühr. Warum aber soll eine Gebühr für die Taufe schicklicher seyn als für das heil. Abendmahl? Gewiß ist es nicht Simonie, wenn für geistliche Amtsverrichtungen aus Dankbarkeit etwas gegeben und das so Gegebene angenommen wird; daß aber eben doch die Herkömmlichkeit und dann sogar Nothwendigkeit der Entrichtung von Geldgaben für Spendung geistlicher Güter diese zu einem Mittel von Gelderwerb macht, das Geldeinkommen eines Geistlichen größer oder geringer ist, je nachdem er mehr oder weniger Taufen u. s. w. zu verrichten hat, mehr oder weniger Familien ihn zum Beichtvater erwählen, darin liegt eine Beziehung zwischen den Heilsgütern und dem Mammon, die der Heiligkeit jener nicht gemäß ist. Entschiedene und auch kirchenrechtlich anerkannte Simonie ist es, wenn eine geistliche Amtshandlung grundlos verweigert wird, ehe die Gebühr dafür entrichtet oder gesichert ist; die Simonie hat hier die Gestalt der Erpressung, c. 42. X. de simonia (5, 3.), während andererseits die Annahme und Forderung von Stolgebühren von Seiten des einzelnen Geistlichen kein Vorwurf treffen kann, so lange kirchenordnungsmäßig die Stolgebühren einen Theil des Amtseinkommens ausmachen, worauf er zu seinem Lebensunterhalte angewiesen ist.

Eine besondere Art der Simonie, welche nur in der katholischen Kirche vorkommen kann, in dieser aber auch, früher wenigstens, sehr häufig vorkam, ist die Gewährung oder Erlangung der Aufnahme in einen geistlichen Orden für Geld oder Geldeswerth (Simonia circa ingressum religionis).

Offenbar ist dieser Art der Simonie, wie J. H. Böhmer im J. E. P. T. IV. L. V. T. III. §§. 13 sqq. mit guten Gründen ausführt, vergleichbar und nur noch verwerflicher, als sie, die Anlockung zum Religions- oder Confessionswechsel durch die Zusicherung zeitlicher Vortheile. Doch ist zu bemerken, daß sich diese Art der Proselytenmacherei deshalb nicht unter den Rechtsbegriff des Verbrechens der Simonie würde subsumiren lassen, weil dabei nicht ein geistliches Gut (wofür die katholische Kirche die Gemeinschaft eines geistlichen Ordens allerdings ansieht) für Geld verkauft und gekauft wird. Und insofern ist es vollkommen gerechtfertigt, daß nie ein Kirchengesetz jenen Frevel als Simonie verboten und mit Strafe belegt hat.

Auf weiter Ausdehnung des Simoniebegriffs beruht es, daß dagegen die Kirchengesetze auch den Verkauf und Kauf des Patronatrechts (als eines spirituali adnexum) für sich — d. h. nicht mit einem Gut, an welchem es haftet — als Simonie behandeln: c. 16. X. de jure patr. (3, 38.). Allerdings ist es der Natur des Patronatrechts zuwider, daß es als ein Vermögensbestandtheil betrachtet werde, und kann es schon deshalb nicht Gegenstand eines Kaufvertrags seyn. Es ist aber auch im protestantischen Kirchenrecht anerkannt, daß ein oneroses Geschäft über ein Patronatrecht als Simonie anzusehen sey und daher den Verlust desselben bewirke.

Zur Vollendung des Verbrechens der Simonie gehört, daß für ein geistliches Gut zeitliche Vortheile (auch wenn sie nicht zu Geld angeschlagen werden können, wie obsequium oder favor: c. 114. cau. 1. qu. 1.) auf Grund einer Uebereinkunft wirklich gewährt und angenommen worden sind. Außerdem kann nur von einem Versuch der Simonie geredet werden, der (wenn nicht bloß die Entdeckung seine Ausführung verhindert hat) bloß arbiträr zu ahnden ist. Auf die bloße Vermuthung hin, daß ein zeitlicher Vortheil gewährt worden sey, um dadurch zu einer res spiritualis zu gelangen, kann überhaupt nicht mit Strafen eingeschritten werden, obwohl, wenn die Vermuthung begründet ist, dadurch eine mentalis simonia und also immerhin eine Sünde begangen wurde. Vollendete Simonie zieht für die sämmtlichen Mitschuldigen nach kanonischem Recht eine excommunicatio latae sententiae nach sich, wovon nur der Pabst absolviren kann (c. 6. X. de simonia 5, 3.; c. 2. Extrav. comm. eod. 5, 1). Nur wenn

die Simonie geheim geblieben ist, können davon die Bischöfe in foro conscientiae absolviren (Conc. Trid. Sess. 24. c. C. de reform.). Bei der Ordination hat die Simonie überdieß für den Ordinirten Suspension von der empfangenen Weihe und Irregularität zur Folge; für den Ordinator ebenfalls Suspension von den Pontifikalien (c. 37. 45. X. h. t. c. 2. Extr. comm. eod.). Alle Provisionshandlungen, bei welchen Simonie begangen worden ist, sind ungültig, wer eine Pfründe durch Simonie sich verschafft hat, wird irregulär, des Amtes entsetzt und der Erlangung eines anderen unfähig; der Verlust der Pfründe trifft selbst den, der sie durch eine ohne sein Mitwissen und seine Gutheißung von Anderen begangene Simonie erlangt hat; nur kann er sie durch Dispensation wiedererlangen, außer wenn er sie durch eine simonische Wahl erlangt hat (c. 11. 22. 25. 27. 34. X. h. t. c. 12. 59. X. de elect. 1, 6). Den Klosterconvent, der sich bei einer Aufnahme in das Kloster der Simonie schuldig gemacht hat, trifft die Suspension von allen capitularischen Aemtern und von allen Jurisdiktionsrechten (c. 1. Extrav. comm. h. t.).

Auch in der protestantischen Kirche gelten alle Provisionshandlungen, bei welchen Simonie begangen worden ist, als nichtig, und wird daher die darauf hin erfolgte Amtsverleihung cassirt; bei Patronen wird wohl die Simonie, wenigstens im Wiederholungsfalle, mit Entziehung des Präsentationsrechts für ihre Person bestraft; auch Ahndung der Simonie mit Geld- und Gefängnißstrafen kommt vor. Jetzt ist die Simonie durchweg nur als Amtserschleichung criminell strafbar und kommt insofern die Cognition darüber nur den weltlichen Gerichten zu. Außerdem ist sie auch hinsichtlich der katholischen Kirche bloß Gegenstand der Kirchenzucht und der Disciplinargewalt der Kirchenbehörden (s. O. Mejer, Institutionen des gem. deutsch. Kirchenrechts §. 117. Note 11. §. 159. Nr. 2. §. 160. Nr. 2.; vgl. mit §. 158. Anm. Nr. V.).

Zur Verhütung der Simonie wurde schon durch Synodalstatuten des 13. Jahrhunderts vorgeschrieben, daß Providenden vor der institutio canonica einen Eid schwören sollen, sich in Beziehung auf die ihnen zu verleihende Pfründe keiner Simonie schuldig gemacht zu haben, und früher auch in protestantischen Landeskirchen ein solcher Simonie-Eid gefordert (s. J. H. Böhmer, J. E. P. T. IV. L. V. T. III. §§. 27. 28). Das kanonische Recht kennt diesen Eid nur als einen, das Vorhandenseyn hinreichender Verdachtsgründe voraussetzenden Reinigungseid: c. 38. X. de electione (1, 6).

Scheurl.

Sittengesetz. — Soll der Begriff des Sittengesetzes wissenschaftlich festgestellt werden, so ist vor Allem zwischen Sittengesetz und Rechtsgesetz zu unterscheiden. Beide, obwohl eng an einander gränzend und untrennbar verbunden, sind doch keineswegs identisch. Ihre Differenz liegt vielmehr tief in der Natur des menschlichen Wesens, deren Ausflüsse Recht und Sittlichkeit sind; und die theoretischen wie praktischen Versuche, das Rechtsgesetz zum Sittengesetz hinaufzuschrauben — und also in einen äußerlich legalen Lebenswandel die ganze Sittlichkeit aufgehen zu lassen, — oder umgekehrt, das Sittengesetz zum Rechtsgesetz zu degradiren — und also etwa christlichen Glauben und christliche Sitte durch Einsetzung von Ketzergerichten zur juristischen Zwangspflicht zu machen, — können dem Rechte wie der Sittlichkeit, theoretisch wie praktisch, nur zum Verderben gereichen und haben ihnen stets nur Verderben gebracht. Beide erscheinen allerdings unmittelbar vereinigt unter dem Begriff des Gesetzes und diese Einigung hat ohne Zweifel viel zu jenen unheilvollen Versuchen ihrer völligen Identifikation beigetragen. Allein der Begriff des Gesetzes ist selbst ein sehr verschiedener: das Wort bedeutet in den verschiedenen Gebieten seiner Anwendung keineswegs schlechthin dasselbe. In der Natur und Naturwissenschaft bezeichnet Gesetz die Formel für die allgemeine, unter gleichen Umständen sich stets gleichbleibende Wirkung und resp. Wirkungsweise einer oder mehrerer (mit- oder gegeneinander wirkender) Naturkräfte. Das bekannte Gesetz der Gravitation z. B., wonach zwei Körper im geraden Verhältniß ihrer Massen (Volumen) und im umgekehrten Verhältniß des Quadrats ihrer Entfernungen sich gegenseitig anziehen, ist nur der Ausdruck für die

allgemeine, sich überall gleichbleibende Wirkungsweise der sog. Schwerkraft. Hier also bezeichnet das Wort eine Nothwendigkeit, der nicht zuwider gehandelt werden kann, ein Geschehen-müssen, von dem es natürlicher Weise keine Ausnahme gibt, weil es auf der Wesensbestimmtheit und Zusammenordnung der in der Natur waltenden, schlechthin fixirten, blinden Kräfte beruht. —

Einen verwandten, aber doch zugleich verschiedenen Sinn hat das Wort im Gebiete des Staats und des Rechts. Hier umfaßt es alles Dasjenige, was gemäß den Forderungen des Staats und den Prinzipien des Rechts von den ihm unterworfenen zurechnungsfähigen Personen gethan und unterlassen werden muß, — also ein bestimmtes äußeres Thun und Lassen, das für nothwendig erklärt und daher für erzwingbar erachtet, mit Zwang (Androhung von Strafen und Nachtheilen) belegt wird. Auch hier also hat das Gesetz einen nothwendigen Inhalt, und es ist wahres Rechts- und Staatsgesetz nur wenn und soweit diese Nothwendigkeit frei von aller Willkühr, wirkliche, wahre Nothwendigkeit ist, d. h. wenn und soweit die Befolgung des Gesetzes zur Existenz, Fortdauer und naturgemäßen Entwickelung jedes Menschen (Volks) schlechthin erforderlich, Bedingung derselben ist. Gleichwohl zeigt sich bei genauerer Betrachtung eine bedeutende Differenz zwischen dem Natur- und dem Rechtsgesetze. Das Naturgesetz verwirklicht sich von selbst, weil es in den es vollziehenden Naturkräften immanent waltet, nur der Ausdruck ihrer eigenen Wesensbestimmtheit ist. Das Rechtsgesetz dagegen vollzieht nicht sich selbst, sondern wird verwirklicht von den ihm gemäß erfolgenden Thun und Lassen der Menschen; es ist der es vollziehenden Kraft nicht als Prinzip und Regulativ ihrer Thätigkeit unmittelbar eingeboren, sondern muß von ihr als solches Prinzip erst auf- und angenommen werden. Denn die es vollziehende Kraft ist der freie menschliche Wille: an ihn wendet sich das Rechtsgesetz und sucht ihn durch Androhung von Zwang, Strafe und Nachtheil zu bewegen, daß er ihm gemäß sich bestimme. Und mithin ist der Inhalt des Gesetzes in Wahrheit kein Geschehen-müssen, sondern nur ein Geschehen-sollen, aber ein Sollen, das dadurch den Karakter des Müssens erhält, daß sein Inhalt für nothwendig im obigen Sinne und damit für erzwingbar erklärt (erachtet — anerkannt) wird. —

Das Sittengesetz steht mit dem Rechtsgesetz zwar auf demselben Boden; aber es entfernt sich noch viel weiter vom Naturgesetz, und seine Differenz vom Rechtsgesetz ist noch größer als die zwischen dem Rechts- und dem Naturgesetze. Das Rechtsgesetz kann noch als Gesetz im strengen Sinne des Worts gelten, weil das Sollen, auf das es geht, durch den ihm zur Seite stehenden Zwang zu einem Müssen wenigstens äußerlich erhoben wird. Beim Sittengesetz dagegen erscheint es zweifelhaft, ob es ohne Widerspruch noch als Gesetz bezeichnet werden kann. Denn sein Inhalt ist in keinem Sinne ein Müssen, sondern nur ein Sollen, und zwar ein Sollen, dessen Inhalt gebieterisch fordert, daß es nicht zu einem Müssen erhoben oder vielmehr herabgesetzt werden darf. Denn das Sittengesetz wendet sich nicht nur an den freien Willen, sondern erkennt ihn ausdrücklich an, während das Rechtsgesetz ihn nur gelten läßt, weil nun einmal der menschliche Wille von Natur frei ist, ihn im Grunde aber negirt, indem es ihn zu zwingen sucht, seine Freiheit aufzugeben und dem Gesetz sich zu unterwerfen. Das Sittengesetz dagegen fordert seinerseits, daß der Wille ohne allen Zwang und äußeren Einfluß durch eigene freie Selbstbestimmung den Inhalt des Gesetzes zu dem seinigen mache. Das sittliche Streben und Handeln soll ein freiwilliges seyn; denn das Wollen, das nur aus Rücksicht auf Strafe und Lohn zum Rechten und Guten sich entschlösse, wäre kein sittliches. Auch vermag ja Zwang, Strafe und Lohn das sittliche Thun und Lassen gar nicht zu erreichen: denn das sittliche Wirken ist ein sittliches, nicht durch die Form und den Gegenstand des äußeren Handelns, sondern nur durch das Motiv und Ziel des inneren Wollens, und dieses kann von keinem Zwange, von keiner äußeren Strafe und Belohnung betroffen werden. Allein dieses Soll der freien Selbstbestimmung, das im Sittengesetze liegt, scheint dasselbe mit sich selbst in Wider-

spruch zu setzen. Denn danach involvirt es ein zweifaches Sollen: ein Sollen, das den Inhalt (Motiv und Ziel) betrifft, und ein Sollen, das die Freiwilligkeit desselben fordert. Allein, das zweite Sollen widerspricht anscheinend zugleich dem ersten und zugleich dem Begriff des Gesetzes. Denn das erste Sollen *bindet* den Willen, indem es ihn zu einem bestimmten Inhalt verpflichtet; und nur wenn und weil das Sittengesetz eine solche verpflichtende Kraft hat, ist es *Gesetz* und kann es als Gesetz gefaßt werden. Das zweite Sollen dagegen *entbindet* den Willen, indem es die Freiheit des Willens nicht bloß anerkennt, sondern in der Freiwilligkeit des Entschlusses auch ihre Bestätigung ausdrücklich fordert. Der freie Wille kann aber als solcher nicht an einen bestimmten Inhalt gebunden, nicht zu bestimmten Akten verpflichtet seyn. Den Willen zu einem bestimmten Thun verpflichten und doch zugleich die Freiheit und damit die Nicht-verpflichtung seines Thuns anerkennen, ist ein Widerspruch, der gelöst werden muß, wenn vom Sittengesetz als solchem ein Begriff aufgestellt werden und überhaupt noch die Rede seyn soll. *)

Die Theologie freilich vermeint den Widerspruch gelöst zu haben, indem sie behauptet: Infolge des Sündenfalls und der allgemeinen Sündhaftigkeit sey der menschliche Wille *nicht* mehr frei; denn er vermöge aus eigener Kraft und Entscheidung nur noch das Böse, nicht aber das Gute zu wollen: wenn und wo er das wahrhaft Gute erstrebe, also das Sittengesetz (den göttlichen Willen) erfülle oder zu erfüllen suche, da sey dieß nur eine Folge der Gnadenwirkung Gottes, jener gratia praeveniens, welche den Glauben und des Glaubens Werke bewirke, und mithin sey es nicht der Mensch, sondern Gott, der in ihm und durch ihn das Gute vollbringe. — Danach freilich kann nicht mehr gesagt werden, daß das Sittengesetz an den freien Willen des Menschen sich wende und die Freiwilligkeit des sittlichen Thuns fordere. Allein die Lösung des Widerspruchs ist keine, weil sie den Widerspruch nur beseitigt, indem sie das Sittengesetz und die Sittlichkeit selber beseitigt**). Denn die That, bei der mein Wollen und Handeln nur Werkzeug in der Hand eines Andern ist, die also nicht ich, sondern ein Anderer vollzieht, ist keine *sittliche* That, weil überhaupt keine *That*, sondern so weit ich dabei betheiligt bin, ein bloßes Geschehen, ein Ereigniß, das mir widerfährt. Außerdem aber muß das Sittengesetz mit jenem seine doppelten, anscheinend widersprechenden Sollen doch *vor* dem Sündenfall bestanden haben, weil sonst der Sündenfall unmöglich gewesen wäre. Die angebliche Lösung gilt also nur für den gegenwärtigen Zustand der Menschheit. Und auch hier löst sie das Problem nur dadurch, daß sie an die Stelle des alten neue Widersprüche setzt. Denn die Freiheit, die *nur* das Böse wollen kann, ist offenbar *keine* Freiheit; und ein Wille wiederum ohne alle Freiheit, ohne die Möglichkeit spontaner Selbstentscheidung ist *kein* Wille. Der Wille gehört aber so wesentlich zur Natur des Menschen, zum Wesen des Geistes, daß er ohne ihn nicht mehr Mensch wäre. Denn schon das Selbstbewußtseyn involvirt eine Selbstbestimmung, weil es auf Selbstunterscheidung beruht und weil jeder Unterschied eine Bestimmtheit ist. So tief daher auch der Mensch im Bösen sich verstocken und so schwierig und unwahrscheinlich damit die Umkehr werden mag, — die bloße Möglichkeit derselben kann ihm, so lange er Mensch ist und bleibt, nicht genommen werden. Den Menschen als Menschen gelten

---

*) Es ist derselbe Widerspruch, auf den *Kant* seine Lehre von der Autonomie der praktischen Vernunft basirt, wenn er behauptete: es müsse angenommen werden, daß die praktische Vernunft (der vernünftige sittliche Wille) das Gesetz ihres Wollens und Thuns sich selber gebe, weil jede Heteronomie, jedes fremde, dem Willen anderswoher auferlegte Gesetz seine Freiheit aufhebe. Nur löst diese Annahme den Widerspruch nicht, sondern verlegt ihn nur an einen anderen Punkt. Denn ein Gesetz, das der freie Wille frei sich selber gibt, ist offenbar kein Gesetz, weil es schlechthin keine verpflichtende Macht besitzt, sondern wie gegeben, so auch jeden Augenblick wieder aufgehoben oder abgeändert werden kann.

**) Es möge dem Theologen gestattet seyn, hiegegen zu erinnern, daß, wer unter dem Einflusse der Gnade handelt, der handelt um deswillen nicht unfrei, sondern er wird erst frei durch die Gnade, wie schon Augustin gelehrt hat. *Herzog.*

zu lassen und doch seine Menschheit verneinen, ist nicht nur ein unläugbarer, sondern auch ein unlösbarer Widerspruch. Denn damit ist der Mensch selbst für einen Widerspruch erklärt, und diesen Widerspruch auflösen, hieße den Menschen auflösen. — Aber, wird man einwenden, die Theologie behauptet keineswegs allgemein, daß die gratia praeveniens eine irresistibilis, sondern im Gegentheil, daß sie eine resistibilis sey, welche der Mensch auch abweisen könne: nur wenn er sie annimmt, wenn er ihr sich hingibt, wirkt sie in ihm mit dem Glauben das Wollen und Vollbringen des Guten. Wir kennen diesen Unterschied, diesen theologischen Streitpunkt, der leider ganze Confessionen und Kirchen scheidet, sehr wohl. Allein die Theologie, welche die Gnadenwirkung Gottes für eine resistible erklärt, darf nicht zugleich behaupten, das Problem, um das es sich handelt, gelöst zu haben. Denn wenn der Mensch dem in ihm wirkenden Willen Gottes (dem Sittengesetze) zu widerstehen oder zu folgen und sich hinzugeben vermag, so besitzt er eben auch noch die Freiheit zum Guten wie zum Bösen. Und wenn er sie besitzt, durch Gott besitzt, so soll er sie offenbar auch brauchen: er soll durch eigene freie Selbstbestimmung Gott und Seinem Willen sich hingeben, weil nur eine solche Selbstbestimmung — wenn auch nur in Folge einer göttlichen Einwirkung vollzogen — eine wahre und wirkliche Selbsthingabe ist und seyn kann. Das ist der letzte Grund, warum das Sittengesetz (der göttliche Wille) die Freiwilligkeit seiner Annahme und Befolgung fordert. Denn nur ein Selbst kann sich selbst hingeben, und ein Selbst ist der Mensch nur in und kraft jener ursprünglichen unvertilgbaren Spontaneität, in welcher gleichermaßen das Selbstbewußtseyn und die Freiheit des Willens wurzelt. Die Lehre von der gratia resistibilis läßt mithin das Problem ungelöst stehen.

Ja statt der Lösung desselben finden wir in der bisherigen theologischen wie philosophischen Fassung des Begriffs des Sittengesetzes bei genauerer Betrachtung noch einen zweiten Widerspruch. Das Gesetz als solches — das ist allgemein anerkannt, weil es im Begriff des Gesetzes liegt, — fordert allgemeine Befolgung, allgemeine Annahme und Geltung seines Inhalts. Allein ein solches allgemein geltendes Sittengesetz giebt es thatsächlich nicht. Von jeher vielmehr galten und gelten noch sehr verschiedene, oft sich widersprechende Normen für das sittliche Thun und Lassen der Menschen; von jeher hat man gestritten und streitet noch, wie das Sittengesetz zu fassen sey. Die Theologie freilich behauptet wiederum, daß in dem geoffenbarten Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten der volle, absolut gültige Inhalt des Sittengesetzes gegeben sey. Allein abgesehen davon, daß dieser Inhalt noch keineswegs schlechthin allgemein angenommen und anerkannt ist, so streitet die Theologie selbst noch immer über die wahre Fassung des Gottesbegriffs wie des Wesens Christi und insbesondere über den Begriff der Liebe im sittlichen Sinn des Wortes. Denn daß es auch eine falsche Liebe gebe, die trotz aller Selbstaufopferung und Opferbereitwilligkeit doch nicht wahrhaft sittlicher Natur ist, läßt sich nicht läugnen. Woher also die seltsame Erscheinung, daß, obwohl das Sittengesetz im göttlichen Willen ruht, dieser Wille doch nicht so klar und bestimmt ausgesprochen erscheint, daß über seinen Inhalt kein Zweifel aufzukommen vermöchte? Woher der neue Widerspruch, daß wir dem Sittengesetz allgemeine Geltung beimessen müssen und doch nicht im Stande sind, den Inhalt desselben so zu bestimmen, daß er allgemeine Annahme und Anerkennung fände, daß alle Bedenken gegen seine absolute Gültigkeit ausgeschlossen wären? Woher der lästige, sich stets erneuernde Widerspruch, daß wir, selbst wenn wir für unsere Ueberzeugung ein schlechthin gültiges Sittengesetz gewonnen haben und zur strengen Befolgung desselben entschlossen sind, doch so leicht in einen Conflikt der Pflichten gerathen, den wir trotz aller Gewissenhaftigkeit nicht mit voller Sicherheit zu entscheiden vermögen? Steht dieser Zustand nicht im Widerspruch mit der göttlichen Weisheit wie mit dem göttlichen Willen, der sicherlich will, daß des Menschen Wollen und Wirken überall ein vollkommen sittliches sey? Steht er nicht im Widerspruch mit der Annahme einer göttlichen Offenbarung, da er ja nur besteht,

weil die Offenbarung nicht klar und bestimmt genug ist und daher nicht alle Zweifel über Sinn, Bedeutung und Ausführung des göttlichen Willens hebt? —

Die Räthsel lösen sich in der gegebenen ursprünglichen Natur des Menschen, der einzigen Quelle aller Erklärung der Thatsachen des inneren wie äußeren Lebens, wenn sie, die Grundthatsache, selbst nur klar und richtig aufgefaßt wird. Der Mensch ist ein bedingtes und beschränktes (endliches) Wesen; und es ist eine contradictio in adjecto, diese Beschränktheit nach der einen Seite anerkennen, nach der andern dagegen (etwa in Betreff seines Wissens und Willens) läugnen zu wollen. Auch sein Wille mithin und folglich auch die Freiheit desselben ist bedingt und beschränkt. Sie ist äußerlich eine bloße Wahlfreiheit zwischen einer geringen Anzahl möglicher Handlungen, innerlich bloße Wahlfreiheit zwischen einer ebenso geringen Anzahl gegebener Impulse und möglicher Zielpunkte. Wir sagen: gegebener, aus der gegebenen Natur des Menschen und seinem Verhältniß zur Außenwelt entspringender Impulse: denn der menschliche Wille, eben weil er bedingt ist, besitzt keine absolute schöpferische, sondern nur eine bedingte Spontaneität, d. h. eine Selbstbewegung, die der Anregung bedarf. Unter den gegebenen, von selbst entstehenden Impulsen wählt der Mensch kraft seiner Willensfreiheit, d. h. er macht einen Impuls erst zum Motive seines Wollens und Handelns, indem er sich entscheidet, ihm wollend und handelnd zu folgen. Diese Entscheidung ist ein Akt der Selbstbestimmung, weil sie vom Selbst des Menschen ausgeht und das Selbst selber betrifft. An diesen Motiven und in zweiter Linie an den durch sie bedingten Zielpunkten, Handlungen und Unterlassungen findet sich der Unterschied des Guten und Bösen. Es fragt sich: setzt der Mensch selbst diesen Unterschied, oder ist er an sich vorhanden und kommt ihm durch Unterscheidung gegebener Impulse, Willensakte, Handlungen nur zum Bewußtseyn?

Um diese Frage beantworten zu können, sind erst die Bedingungen einer solchen Unterscheidung, die Möglichkeit und der Sinn des Unterschieds, um den es sich handelt, zu ermitteln. Da leuchtet nun zunächst ein: betrifft der Unterschied von Gut und Böse im Grunde nur die Motive des menschlichen Wollens und Handelns, so kann er nicht auf gegebene Impulse, Willensakte und Handlungen sich beziehen. Denn die gegebenen Impulse sind keine Motive, und alle Willensakte und Handlungen sind nur Folge und Ausdruck der wirkenden Motive und der durch sie bedingten Zielpunkte, d. h. der Impulse, welche der Mensch durch seine Selbstbestimmung erst zu Motiven gemacht hat. Gegebene Motive gibt es mithin nicht; alle Motive sind als Motive vom Menschen selbst erst gesetzt: diese Umwandlung eines gegebenen Impulses zum Motive seines Wollens und Handelns ist seine eigene, durchaus spontane That, die Grund- und Urbethätigung seiner Freiheit. Betrifft also der Unterschied von Gut und Böse die Motive des menschlichen Wollens, so betrifft er eben damit vielmehr die Urbethätigung selber, den Akt der Wahl unter den gegebenen Impulsen, den Akt der Selbstbestimmung, weil nicht ein gegebenes, sondern ein erst zu setzendes Object, nicht eine vollzogene, sondern eine erst zu vollziehende That. Mit andern Worten: er ist ein Unterschied zwischen denjenigen Impulsen, welche der Mensch zu Motiven zu machen hat und denjenigen, welche er dazu nicht zu machen hat. Eben damit aber ist er ein Unterschied zwischen einem Sollen und einem Nicht-sollen.

So gewiß es sonach unzweifelhafte Thatsache des Bewußtseyns ist, daß wir unter gegebenen Impulsen unseres Wollens und Handelns wählen, sie zu Motiven machen und unter diesen Motiven und den durch sie bedingten Zielpunkten, Willensakten, Handlungen gute und böse unterscheiden, so gewiß unterscheiden wir damit zwischen einem seynsollenden und einem nicht-seynsollenden Akt (Thun) der Freiheit, der Selbstbestimmung. Der Akt selber ist nur möglich, wenn die Freiheit der Wahl möglich ist, und das Bewußtseyn eines solchen Aktes ist nur möglich, wenn die Wahl eine wirklich freie ist. Denn Freiheit und Bewußtseyn der Freiheit fallen hier zusammen, weil nur ein Selbst ein Bewußtseyn der Freiheit haben kann und nur ein freies Selbst ein

Selbst ist. Wie aber ist jener Akt der Unterscheidung möglich? Betrifft er im Grunde nur ein Seyn-sollen, so betrifft er eben damit ein Etwas (ein Thun), das noch gar nicht ist, sondern erst zum Seyn kommen soll. Das Unterscheidungsvermögen aber vermag schlechthin nichts zu schaffen, sondern muß den Stoff seiner Thätigkeit vorfinden. Das Seynsollende muß uns daher, um es von einem Andern (Gleichgültigen oder Nicht-seynsollenden) unterscheiden zu können, irgendwie gegeben, angezeigt seyn. Es ist uns auch gegeben. Wir besitzen ein ursprüngliches, wenn auch leises und zartes Gefühl des Sollens, das an den zu vollziehenden Akt der Freiheit, indem wir wählend und überlegend uns ihn vorstellen, sich gleichsam anheftet und ihn als den seynsollenden bezeichnet. Das ist wiederum Thatsache des Bewußtseyns, die eben so unläugbar ist wie die Thatsache des Gewissens. Denn das Gewissen ist eben nur das zum Bewußtseyn gelangte Gefühl des Sollens. Dieß Gefühl würde untrüglich seyn, wenn es uns nicht erst durch Unterscheidung von anderen Gefühlen zum Bewußtseyn kommen müßte, um bei dem Processe der Ueberlegung und Entschließung mitwirken zu können. Diesen Akt der Unterscheidung müssen wir selbst vollziehen, wir müssen ihn mit größter Sorgfalt und Genauigkeit vollziehen, wenn das Ergebniß für unser Bewußtseyn ein richtiges seyn soll. Und da kann es dann leicht geschehen, daß wir im Drange der Umstände, des Affekts, der Leidenschaft, ihn gar nicht oder nachlässig und ungenau ausüben, — d. h. daß wir falsch wählen und das Nicht-seynsollende thun. Ja es kann wohl auch geschehen, daß in der Gewohnheit eines wüsten, ungeregelten Lebens oder eines stumpfen thierischen Sichgehenlassens das Gefühl des Sollens gar nicht zum Bewußtseyn kommt (s. H. Ulrici, Gott und der Mensch &c. Leipzig 1866. S. 629 f.).

Aber woher dieß Gefühl des Sollens? Ist die Behauptung seiner Existenz nicht wiederum die Annahme eines unerklärlichen Räthsels? Wir können wohl ein Gefühl der Nöthigung haben, wenn äußere Kräfte auf uns einwirken und unsere Seele in bestimmter Weise afficiren. Und in der That drängen unsere sinnlichen Empfindungen sich uns dergestalt auf, daß wir sie haben und ihrer bewußt werden müssen, sie nicht los werden können und diesen Zwang auch deutlich fühlen. Aber das Gefühl des Sollens kommt uns nicht von außen, läßt sich auf keine äußere Einwirkung zurückführen, bezieht sich auf nichts Aeußeres, sondern quillt, wie es scheint, aus der Tiefe unserer eigenen Seele. Es ist auch kein Gefühl der Nöthigung, es drängt sich uns und unserm Bewußtseyn nicht auf, es übt keinen Zwang, sondern ist gleichsam nur eine Appellation an die Freiheit, eine Anweisung für ihr Wirken, welche die Freiheit nicht aufhebt, nicht beschränkt, sondern ihrer Entscheidung nur ein bestimmtes Gepräge aufdrückt, indem mit dem ihm entsprechenden Entschlusse ein Gefühl des Angenehmen, des Wohlgefallens, mit dem entgegengesetzten ein Gefühl des Unangenehmen, des Mißfallens sich verknüpft. Es ist offenbar das Gefühl des Sollens selbst, das diesen Karakter des Angenehmen und resp. des Unangenehmen erhält. Und eben damit gibt es uns eine Hindeutung auf seinen nächsten Ursprung. Es entspringt aus der dem menschlichen Wesen immanenten Zweckbestimmung seines Lebens und Daseyns; es ist die Affektion der Seele durch diese ihre eigene Bestimmtheit; in ihm gibt sich uns dieselbe unmittelbar kund: es ist der Ausdruck und die Anzeige des Ziels der menschlichen Entwickelung, soweit wir dasselbe nur durch eigene freie Thätigkeit erreichen können, also die Andeutung dessen, was wir zu thun und zu lassen haben, um es zu erreichen. Daher das Gefühl des Angenehmen, in das es übergeht, wo das Wollen und Thun der Zweckbestimmung des menschlichen Wesens entspricht: denn angenehm ist uns nur was mit unserem Wesen harmonirt. Daher die innere Befriedigung, die Heiterkeit und Freudigkeit, die unmittelbar aus unserem sittlichen Streben und Leben hervorquillt.

Aber, wird der Skeptiker, der Materialist und Sensualist fragen, wie kann die sog. Bestimmung des menschlichen Wesens und Lebens, der Zweck, der selbst erst realisirt werden soll, also ein Etwas, das selbst noch kein Daseyn hat, ein Gefühl in's Daseyn rufen, in einem Gefühle sein nicht vorhandenes Daseyn kundgeben? Wir können

die Frage nicht direkt beantworten. Wir berufen uns zunächst auf die Thatsache, daß es leibliche (sinnliche) und geistige Triebe gibt, die aus Bedürfnissen entspringen, welche der Mensch durch eigene Thätigkeit zu befriedigen suchen muß. Diese Triebe gehen nicht von einem reellen Seyn, sondern von einem reellen Nicht-seyn aus: denn das Bedürfniß ist der Ausdruck eines Mangels, eines Nichtvorhandenen, das erst beschafft werden soll. Mit anderen Worten: die Triebe sind Folge und Aeußerung einer Zweckbestimmung; sie sind die Mittel, um Dasjenige zu beschaffen, was zur Erhaltung und Entwickelung des menschlichen Leibes und Geistes nothwendig ist; diese ist der Zweck, für den sie wirken. Alle Selbstthätigkeit der Pflanzen, Thiere, Menschen beruht auf solchen immanenten Trieben (Bedürfnissen): jeder Organismus ist mithin Ausdruck einer immanenten Zweckbestimmung und ihrer Erfüllung. Also, wenn auch der Zweck nicht unmittelbar als Zweck, so hat er doch als Trieb, als treibende Kraft ein reelles Daseyn. Eben so der Zweck, den wir um seiner ethischen Bedeutung willen, die Bestimmung des Menschen nennen. Denn jene gegebenen Impulse, zwischen denen der Mensch, zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gelangt, zu wählen hat und die er durch seine Entscheidung zu Motiven seines Wollens und Thuns macht, sind eben nichts anderes, als ursprüngliche leibliche und geistige Triebe, — Mittel und somit Aeußerungen einer immanenten Zweckbestimmung; die nur darum in eine Fülle von einzelnen Momenten auseinander geht und daher eine Fülle von Mitteln zu ihrer Verwirklichung fordert, weil das menschliche Wesen selbst ein vielseitiges complicirtes Ganzes ist. Alle ursprünglichen Triebe (Impulse) sind an sich zweckgemäß, geeignete Mittel für dasjenige Moment des Zwecks, für das sie bestimmt sind; alle, auch die sinnlichen Triebe dienen der Erhaltung, der Entwickelung und Förderung des Ganzen: alle sind mithin insofern gut, wenn doch als gut zunächst Alles zu bezeichnen ist, was der Bestimmung des Menschen entspricht und zu ihrer Erreichung beiträgt. Nur weil sie in verschiedenem Maße dazu beitragen, weil jeder nur in seiner Form und Sphäre, als Mittel für seinen Theil der Zweckerfüllung zu dienen hat, und weil diese Theile (Momente) des Zwecks in verschiedenem Verhältniß zum Ganzen und damit in einer bestimmten Ordnung (Unter- und Ueberordnung) zu einander stehen, — so kann es geschehen, daß der Mensch kraft seiner Freiheit die an sich zweckmäßige Ordnung stört oder aufhebt, indem er im einzelnen Falle einem Impulse (Triebe) folgt, d. h. zum Motive seinens Willens und Handelns macht, den er nicht dazu machen sollte, oder indem er einen Trieb (etwa den Trieb der Selbsterhaltung, Selbstbefriedigung, Selbstliebe) zum prinzipiellen Motive, zum höchsten allgemeinen Zielpunkte seines Strebens macht, den er nicht dazu machen sollte. Erst mit dieser Entscheidung für oder wider das an sich Gute, die an sich zweckmäßige Ordnung und damit für oder wider die Bestimmung seines eigenen Wesens wird das an sich Gute zum moralisch Guten, die ihm widersprechende Entscheidung zum moralisch Bösen, zur Sünde, weil zur Entscheidung wider die göttliche Bestimmung seines Wesens und damit wider den Willen Gottes.

Wir sagen: wider den Willen Gottes; denn es ist klar: weil eben jeder Zweck, so lange er noch nicht realisirt ist, kein reelles Daseyn hat und somit nur ein ideell Seyendes, nur Gedanke, Idee seyn kann, so kann auch die Zweckbestimmung des menschlichen Wesens und Lebens an sich und ursprünglich nur Idee seyn, — d. h. sie fällt in letzter Instanz mit der göttlichen Idee des menschlichen Wesens in Eins zusammen: so gewiß es Triebe der Erhaltung, Entwickelung und Ausbildung (Vollendung) des menschlichen Wesens und damit einen Zweck seines Lebens und Wirkens gibt, so gewiß gibt es einen geistigen, denkenden, selbstbewußten Urheber dieses Zwecks. Es ist die schöpferische Macht Gottes, welche, indem sie den Menschen schuf, in den ursprünglichen Trieben seines Wesens die Mittel zur Verwirklichung des Zwecks setzte, und in und mit dem Vermögen der Freiheit (der bewußten Selbstbestimmung) die Erfüllung desselben dem Menschen selber auftrug. Es ist demnach auch der göttliche Wille, der

im Gefühle des Sollens, eben weil es eine Affektion der Seele durch ihre Zweckbestimmung ist, sich kundgibt; und der Satz: die Stimme des Gewissens ist die Stimme Gottes in uns, ist mithin eine volle Wahrheit, wenn unter der Stimme des Gewissens nur das sich kundgebende Gefühl des Sollens verstanden wird (vgl. a. a. O. S. 691 f.).

Aber wenn dem so ist, warum äußert sich der Wille Gottes nicht so klar, bestimmt und nachdrücklich, daß wir mit voller Sicherheit wissen was er will? Warum tritt er uns nicht als festes unwandelbares Gesetz entgegen, über dessen Inhalt, Form und Ausführung kein Zweifel seyn kann? Warum ist vielmehr das Gefühl des Sollens, das allein zum Guten uns an- und hinweist und auch allein den wirklich göttlichen Ursprung der historisch gegebenen Offenbarungen Seines Willens uns bezeugt, so fein und zart, daß es sich uns nicht nur nicht unmittelbar als Ausdruck des göttlichen Willens ankündigt, sondern sich überhaupt nur schwach und leise kundgibt? — Wir antworten: weil es die Freiheit so fordert und weil die Freiheit die Bedingung der Sittlichkeit ist. Für die Freiheit kann und darf es kein Gebot, kein Gesetz geben, das ihr von fremd her auferlegt wäre, denn damit hörte sie auf Freiheit zu seyn. Ein solches Gesetz würde nothwendig mit Zwang verbunden seyn, oder den Zwang in sich tragen und wäre mithin kein Sittengesetz. Auch der nöthigende Einfluß, den das Gesetz üben würde, wenn es von der absoluten Autorität Gottes getragen, als Ausdruck des göttlichen, schöpferischen, allmächtigen Willens sich unmittelbar kund gäbe, würde die Freiheit der Entschließung des Geschöpfs nothwendig beeinträchtigen. Soll sie vollkommen gewahrt bleiben, so darf sich dem Menschen das Gesetz (das Seynsollende) nur in einem Gefühle ankündigen, welches als Gefühl auch nur als aus seinem eigenen Wesen quellend sich ihm darstellen kann; und das wiederum kann es nur, wenn und weil es zunächst und unmittelbar aus der ihm selbst immanenten Zweckbestimmung seines Daseyns entspringt. Mit andern Worten: soll die Freiheit ungehemmt bestehen und wirken, so muß das Sittengesetz als in unserm Wesen liegend, als übereinstimmend mit unserer eigenen Bestimmung und den ihr entsprechenden Zielpunkten unseres Wollens und Handelns erscheinen, und kann daher nicht unmittelbar als Gesetz, als Macht der Nöthigung, der Strafe oder Drohung, sondern nur als immanente Hinweisung auf das unserem eigenen Wesen und seiner Bestimmung angemessene Wollen und Thun auftreten. Ein solcher Fingerzeig kann aber nur mittelst eines Gefühls uns gegeben werden. Aus demselben Grunde muß das Sittengesetz zugleich mit unserem wahren Wohle übereinstimmen. Denn ein Gesetz, das Handlungen forderte gegen unser wahres Wohl, gegen die Harmonie unserer Strebungen und Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen unter einander und mit dem äußeren reellen Daseyn (der Natur — des Weltganzen) — auf welcher alles Wohlgefühl beruht, — würde eben damit unserem Wesen Zwang anthun und nur als Zwang von uns empfunden, aus Zwang befolgt werden können. Die Freiheit ist daher der alleinige wahre Grund der ethisch nothwendigen und darum auch vorhandenen, von Gott gesetzten Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit. — Aus demselben Grunde endlich darf der Inhalt des Sittengesetzes, der allgemeine Begriff des Guten und der ihm entsprechenden Handlungweise (der Tugend), unserem Bewußtseyn nicht unmittelbar in fester unverbrüchlicher Form gegeben, sondern muß von uns selbst durch eigene freie (unterscheidende, vergleichende, reflektirende) Thätigkeit gefunden, zum Bewußtseyn gebracht werden. Denn der gegebene Inhalt desselben würde eben damit als ein uns von fremd her auferlegtes Gebot erscheinen und mithin von uns nicht aus eigenem freien Antriebe (Motive), sondern nur unter Verläugnung der Freiheit angenommen werden können.

Andererseits kann ein Wesen, das im Werden, in der Entwickelung und Fortbildung begriffen ist, nicht von Anfang an im vollen Besitze der Freiheit seyn. Wie alle Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, so kann auch das Vermögen der freien Entschließung, das Vermögen, die sich ihn aufdrängenden Impulse zum Wollen und Handeln gleichsam zu sistiren, ihnen gegenüber das eigene Selbst geltend zu machen,

sie einer Erwägung zu unterwerfen und zwischen ihnen eine Wahl zu treffen, — auch dieß Vermögen kann nur allmählig durch fortgesetzte Uebung zu voller ungehemmter Wirksamkeit gelangen. Insofern kann man sagen, daß die Freiheit eben als ungehemmte Wirksamkeit dieses Vermögens vom Menschen erst durch eigene Thätigkeit erworben werden müsse. (Darauf allein beruht die Möglichkeit einer Erziehung zur Sittlichkeit: denn sie kann eben nur in einer Anleitung zur Uebung und zum rechten Gebrauch der Freiheit bestehen). Und in der That wäre eine bloß geschenkte Freiheit, wiederum keine Freiheit. Denn Grund und Wesen derselben ist die spontane Selbstthätigkeit. Ist diese eine wachsende, sich entwickelnde, so kann auch die Freiheit nur aus diesem Grunde heraus sich entwickeln, nur durch die eigene Selbstthätigkeit des freien Wesens zum Daseyn, zur Wirklichkeit und Vollendung (zur vollen ungehemmten Wirksamkeit) gelangen, d. h. nur die Möglichkeit (das Vermögen) der Freiheit kann gegeben seyn, die Verwirklichung derselben muß von der eigenen Selbstthätigkeit abhängen. (Daher die Erscheinung, daß Menschen aus bloßer Faulheit oder Bequemlichkeit sich ganz der Leitung Anderer überlassen, — was sicherlich kein sittliches Verhalten ist). Demnach aber kann auch das Gesetz der Freiheit, das Sittengesetz, nicht fix und fertig gegeben seyn. Auch die Normen des freien Wollens und Handelns und somit die ethischen Begriffe (Ideen) müssen vielmehr aus uns mittelst eigener Selbstthätigkeit sich entwickeln. Auch sie können ihren Inhalt nur allmählig, in stufenweisem Fortschritt entfalten, — kurz, der Mensch kann nur in allmähliger Steigerung und Ausbildung zur vollen Klarheit des sittlichen Bewußtseyns, zur deutlichen Erkenntniß des vollen Inhalts der ethischen Ideen gelangen. Auch darum also kann der Inhalt derselben nicht von Anfang an in seinem Bewußtseyn bereitliegen, sondern es muß — selbst auf die Gefahr des Irrens und Fehlgreifens — ihm überlassen bleiben, durch eigene Thätigkeit ihn sich zum Bewußtseyn zu bringen, ihn als Gesetz seines Wollens und Handelns zu erkennen und in seinen Willen als Motiv und Richtschnur desselben aufzunehmen, — d. h. nicht als bewußte Ideen, sondern nur als anfänglich unbewußte Kategorieen (Normen) der unterscheidenden, auffassenden, das Bewußtseyn vermittelnden Thätigkeit des Geistes können die ethischen Prinzipien ihm ursprünglich immanent seyn (vgl. Gott und die Natur S. 554 f. Glauben und Wissen ꝛc. S. 160 ff.), — woraus sich denn von selbst die historisch gegebene Verschiedenheit der herrschenden Sitten und Sittengesetze erklärt.

Nichtsdestoweniger sind eben diese Prinzipien ursprünglich von Gott gesetzt. Sie sind eben damit von ihm gesetzt, daß er die menschliche Seele mit dem Vermögen der Freiheit begabte, das Gefühl des Sollens, die Selbstaffektion durch die Zweckbestimmung ihres eigenen Daseyns und mit diesem Gefühle die ethischen Kategorieen als immanente Normen ihrer unterscheidenden Thätigkeit in sie pflanzte, — d. h. sie sind eben damit von Ihm gesetzt, daß er die menschliche Seele schuf. Fragen wir nach dem Ursprung der Dinge und unseres eigenen Daseyns, so nöthigen uns die Ergebnisse der Forschung zur Annahme einer schöpferischen, geistigen, selbstbewußten Urkraft, und die ethische Seite des menschlichen Wesens ist daher zugleich ein Beweis für das Daseyn Gottes und Seine ethische Wesenheit: — der Ursprung unserer Seele aus Gott und das Gesetztseyn ihrer ethischen Elemente durch Gott kommt uns damit zum klaren Bewußtseyn, zur vollen Ueberzeugung. Und weil sonach die sittlichen Normen und Principien an sich und im letzten Grunde von Gott herrühren, so erklärt sich daraus auch, wie es geschehen könne, daß sie, obwohl sie sich nicht unmittelbar als göttliche Gebote ankündigen, obwohl sie vielmehr unmittelbar aus dem eigenen Wesen des Menschen sich hervorbilden, durch seine eigene Thätigkeit ihm zum Bewußtseyn kommen und mit der fortschreitenden Entwickelung seines Wesens, seines Wollens und Wissens, seiner Selbstthätigkeit (Freiheit) und Selbsterkenntniß im Laufe der Weltgeschichte erst ihren vollen Inhalt in voller Klarheit entfalten, — doch von Anfang an als Gesetze erscheinen, an deren Erfüllung sein Wohl und Wehe gebunden, zu deren Beobachtung sein Wollen und Handeln verpflichtet ist. Denn sie sind an sich solche Gesetze eben

darum, weil sein Wesen selbst, in welchem sie gegründet sind, von Gott gesetzt ist; und sie erscheinen ihm nothwendig als Gesetze, trotz ihres mit jeder höherer Entwickelungsstufe sich ändernden Inhalts, weil wiederum sein Wesen selber ihm als ein gegebenes; gesetztes, bestimmtes, das er weder ändern noch überspringen kann, im unmittelbaren Selbstgefühle sich darstellt.

Somit aber erklärt und löst sich auch der anscheinende Widerspruch, der uns im Begriff des Sittengesetzes entgegentrat. Denn dadurch, daß auf diese Weise die Immanenz des Sittengesetzes von selber mit der Transscendenz seines Ursprungs sich verknüpft, hebt sich auch von selber der Gegensatz zwischen Freiheit und Verpflichtung, zwischen spontaner Selbstbestimmung und gegebenem Gesetze, zwischen Wollen und Sollen. —

Trotz dieser klar nachweisbaren, im Gefühl des Sollens und den ethischen Kategorieen gegebenen Immanenz des Sittengesetzes, bleibt es doch dem religiösen Bewußtseyn unbenommen, an eine geoffenbarte Gesetzgebung Gottes, geoffenbart im gewöhnlichen Sinne des Worts, zu glauben; und die Theologie, wenn sie diesen Glauben wissenschaftlich zu rechtfertigen vermag, ist vollkommen befugt, auf ihn ihre Wissenschaft der Ethik zu gründen. Denn wie das immanente Sittengesetz (das Gefühl des Sollens) im Grunde selbst schon eine immanente, allgemeine, anfänglich unbewußte Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist, so kann, wenn es der Gang der Weltgeschichte, der Plan der göttlichen Weltregierung fordert, das Sittengesetz noch durch einen besonderen Akt Gottes dem menschlichen Geschlechte kundgethan und damit die immanente Offenbarung zu einer gegebenen äußeren umgewandelt werden. Nur ist immer festzuhalten, daß jede äußere Offenbarung Gottes gar nicht als solche vom Menschen gefaßt und erkannt werden könnte, wenn nicht das Sittengesetz in ihm die Wahrheit und Göttlichkeit derselben bezeugte; sowie daß die Annahme einer solchen Offenbarung immer nur ein Glaube, durch einen Akt der Selbsterkenntniß und Selbstbestimmung des Menschen bedingt und vermittelt seyn kann, wenn der geoffenbarte göttliche Wille nicht die Freiheit des menschlichen Willens und damit die ethische Kraft und den ethischen Zweck der Offenbarung selbst aufheben soll. So gewiß der Glaube als Selbsthingabe an Gott und den göttlichen Willen nur durch einen Akt der Selbstbestimmung zu Stande kommen kann, so gewiß ruht auf und in diesem Akte allein seine sittliche Kraft und Bedeutung. — H. Ulrici.

Sohn, Georg, einer der angesehensten hessischen Theologen im 16. Jahrhundert, war am 31. Dezember 1551 zu Roßbach (einem in der hessen-darmstädtischen Provinz Oberhessen gelegenen Marktflecken) geboren. Seine Eltern waren der landgräfliche Kellner zu Roßbach, Jeremias Sohn, und dessen Ehefrau Margaretha geborne Reichelsheim. Auf der lateinischen Schule zu Friedberg für die akademischen Studien vorbereitet, bezog Sohn im Jahre 1566 (nicht 1567, wie gewöhnlich angegeben wird) die Universität Marburg, wo er schon nach Ablauf eines Jahres, am 8. April 1568, von dem Professor der Physik Dr. Peter Nigidius zum Baccalaureus promovirt ward. — Zur Fortsetzung der in Marburg begonnenen Studien siedelte Sohn im folgenden Jahre nach Wittenberg über, wo derselbe zunächst (wie vorher in Marburg) seine allgemeine wissenschaftliche Ausbildung im Auge hatte und daher die verschiedenartigsten (philosophischen, theologischen und juristischen) Vorlesungen hörte. Dabei war es jedoch Sohn's Absicht, das Studium der Rechtswissenschaft als seinen eigentlichen Lebensberuf festzuhalten, dem er einst als akademischer Lehrer zu dienen gedachte. In Wittenberg gab sich daher Sohn vorzugsweise der Führung des großen Rechtsgelehrten Matthäus Wesenbeck hin. Späterhin gedachte er auch die Akademien Italiens zu besuchen. Indessen hatte es ein höherer Wille anders mit ihm beschlossen.

Als Sohn eines Tages — es war am 21. Juli 1570 — eine Vorlesung des Juristen Teuber hörte, trat urplötzlich das Bild der Theologie so hoch und hehr vor das Auge seines Geistes hin, daß er sich von demselben überwältigt fühlte. Von einem

ganz neuen Geiste mit unwiderstehlicher Macht ergriffen, begab sich Sohn in seine Wohnung zurück, wo er an diesem wie an den beiden folgenden Tagen alles Mögliche versuchte, um sich mit seiner Jurisprudenz wieder zurecht zu finden, aber es war umsonst. Auch seine Freunde sahen ein, daß ihm ein anderer Beruf zugewiesen war, weßhalb Sohn auf deren Rath das Studium der Rechtswissenschaft aufgab und zum Beginn des Studiums der Theologie nach Marburg zurückzukehren beschloß. Indessen sollte dieses nicht geschehen, ohne daß er in Wittenberg — der hochgefeierten Metropole protestantisch-wissenschaftlichen Lebens — ein bestimmtes Ziel erreicht hatte. Daher verblieb Sohn noch einige Zeit in Wittenberg, um sich auf die Promotion zum Magisterium der freien Künste vorzubereiten, welche ihm im Jahre 1571 zu Theil wurde.

Als Wittenberger Magister kam daher Sohn im Jahre 1572 nach Marburg zurück. Seine Neigung führte ihn namentlich den exegetischen Vorlesungen des Dr. Justus Vultejus über das Alte Testament zu. Daneben besuchte derselbe jedoch nicht nur alle anderen theologischen Collegien, sondern beschäftigte sich auch mit der Philosophie auf das Gründlichste. Der Ruf seiner ungewöhnlichen Gelehrsamkeit veranlaßte es, daß Sohn schon damals zu dociren begann, indem sich die Professoren Rhoding und Arcularius bei ihren theologischen Vorlesungen und Examinatorien gern von ihm vertreten ließen. Auch übernahm er im Jahre 1573 die wissenschaftliche Ausbildung dreier junger Edelleute, welche ihm anvertraut wurden.

Im Jahre 1574 trat Sohn in den Lehrkörper der Universität ein, wo ihm zunächst die Erklärung der Loci communes Melanchthon's zugedacht war. Indessen änderte oder erweiterte sich seine akademische Berufsthätigkeit schon in dem folgenden Jahrgang, indem ihm (nachdem er sich mit Christine, der Tochter des Professors Konrad Matthäus zu Marburg verheirathet hatte) auf den Vorschlag der hessischen Generalsynode die Professur der hebräischen Sprache mit der Auflage übertragen ward, daß er nicht bloß „grammaticalia, sondern auch res ipsas theologicas traktiren sollte". Drei Jahre später (am 9. Januar 1578) ertheilte ihm die theologische Fakultät (durch Nikolaus Rhoding als Promotor) die Würde eines Doktors der Theologie. Sein Jahresgehalt betrug 200 Gulden und wurde im Jahre 1581 noch um 30 Gulden erhöht.

In den Jahren 1578 und 1582 nahm Sohn fast an allen Generalsynoden der hessischen Kirche Theil. Allerdings griff derselbe in die Verhandlungen derselben wenig ein, aber sein (namentlich durch den Landgrafen Wilhelm von Niederhessen) veranlaßtes Erscheinen auf den Synoden trug doch dazu bei, daß er in die confessionellen Kämpfe jener Zeit mitten hineingestellt ward. In der theologischen Fakultät zu Marburg hatte eben damals der aus Württemberg nach Hessen gerufene Aegidius Hunnius die Fahne des Lutherthums hoch aufgerichtet. Ihm gegenüber galt Sohn als der entschiedenste und angesehenste Vertreter des melanchthonischen Lehrbegriffs der hessischen Kirche, über welchen derselbe sogar noch hinausging, indem er z. B. die lutherische Lehre von der Nießung der Ungläubigen im Abendmahl ausdrücklich als Irrlehre bezeichnete. In demselben Maße, als Landgraf Wilhelm von Kassel dem lutherischen Störefried Hunnius seinen Zorn erfahren ließ, machte daher Landgraf Ludwig zu Marburg dessen Gegner Sohn als den Urheber der kirchlichen Wirren verantwortlich, weßhalb Ludwig, als Landgraf Wilhelm im J. 1580 auf die Dienstentlassung des Hunnius drang, denselben nur unter der Bedingung verabschieden wollte, daß zugleich auch Sohn von der Universität entfernt würde.

Unter solchen Verhältnissen konnte für Sohn das Leben in Marburg nicht allzu viel Anziehendes haben, weßhalb derselbe, als ihn im Jahre 1584 gleichzeitig der Graf Johann von Nassau nach Herborn und der Pfalzgraf Johann Casimir nach Heidelberg beriefen, eine der beiden Berufungen anzunehmen sich entschloß. Allein welchem Rufe er zu folgen habe, war ihm anfangs doch zweifelhaft. Vieles zog ihn nach Herborn, wo er sich in der Nähe seiner Heimath wußte und von wo aus er auch seinen bisherigen Verkehr mit den Wetterauischen Grafen, deren theologischer Rathgeber er war,

fortsetzen konnte. Indessen winkte ihm doch von Heidelberg her der Ruf zu einer weit ausgedehnteren Wirksamkeit, weßhalb er am 10. Juni 1584 von Marburg dahin abzog*), wo er als Professor der Theologie und Inspektor des Sapienzcollegiums am 18. Juli seine Inaugurationsrede hielt und am 23. Juli seine öffentlichen Vorlesungen begann. Vier Jahre später (am 1. Juli 1588) trat Sohn außerdem noch in den Kirchenrath als ordentliches Mitglied desselben ein.

Leider war ihm jedoch nur eine kurz dauernde Wirksamkeit vergönnt. Eben war seine betagte Mutter (die er kurz vorher in der fernen Heimath besucht hatte) entschlafen, als ihn ein schweres Siechthum befiel, welches am 23. April 1589 (morgens zwischen 2 und 3 Uhr) seinem Leben ein Ende machte. Im fröhlichen Glauben an Christum, als seinen einigen Heiland und Seligmacher, empfahl Sohn, von den Gebeten seiner Freunde unterstützt, sterbend seine Seele der Gnade des Herrn.

In seinen Schriften, welche vorzugsweise dogmatischen Inhalts sind, erweist sich Sohn als einen entschiedenen Angehörigen der Schule Melanchthon's. Im Gegensatze zu dem in der Concordienformel sich abschließenden Lutherthum betrachtete sich daher Sohn als Glied und Lehrer der reformirten Kirche, welche er als die neue Heimathstätte des melanchthonischen Protestantismus ansah. Sohn erklärt dieses in seiner zu Marburg ausgearbeiteten und im Jahre 1588 zu Heidelberg unter dem Titel „Synopsis corporis doctrinae Phil. Melanchthonis, thesibus breviter comprehensa" veröffentlichten Schrift ausdrücklich. In der Ausgabe der bedeutenderen Schriften Sohn's, die im Jahre 1591 zu Herborn in 4 Bänden erschien und im Jahre 1609 schon die 3te Auflage erlebte, wurde daher diese Synopsis mit zwei Gedichten illustrirt, von denen das eine (von Sohn selbst verfaßte) de Phil. Melanchthone iterum extincto klagt, das andere, an Sohnius gerichtete, de Phil. Melanchthone redivivo, das Wiederaufleben Melanchthon's in der reformirten Kirche Deutschlands verherrlicht. Indessen beweisen die Synopsis wie auch die anderen dogmatischen Schriften Sohn's (De verbo Dei; Methodus theologiae plene conformata; Idea locorum comm. theol.; Theses de plerisque theologiae partibus; Exegesis praecipuorum articulorum Augustanae confessionis u. s. w.), daß ebenso er wie auch die anderen Melanchthonianer jener Zeit bei dem Lehrbegriff des Meisters nicht durchaus stehen blieben, sondern zum streng reformirten System überlenkten, demgemäß namentlich Melanchthon's Lehre von der Bekehrung modificirt ward (vgl. darüber Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, namentlich Bd. I. S. 176 ff.). — Nachrichten über Sohn's Leben finden sich in Joh. Calvini oratio de vita et obitu rever. etc. Georgii Sohnii (vor der Herborner Ausgabe seiner Werke abgedruckt) und in Tilemanni vitae professorum theol. Marb. p. 129 sqq. — Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften theilt Strider in seiner Grundlage einer hess. Gelehrtengeschichte Bd. XV. S. 109—112 mit.

Ueber Sohn's kirchliche Stellung und Wirksamkeit in Hessen ist zu vergleichen die „Geschichte der hessischen Generalsynoden vom J. 1568 bis 1582 (namentlich Bd. I. SS. 119 u. 168; Bd. II. SS. 25. 45—46. 62. 107. 159—170. 219—221) von

Heppe.

Spifame, Jakob Paul, Herr von Passy, stammte aus einer angesehenen italienischen Familie, die seit dem 14. Jahrhundert in Frankreich sich aufhielt. Er war im Jahre 1502 in Paris geboren als der jüngste von fünf Brüdern. Nachdem er die Rechtsgelehrsamkeit studirt hatte, wurde es ihm durch den Einfluß seines Vaters Johann, der königlicher Sekretär war, leicht, rasch eine angesehene Stellung zu erringen, zumal da Spifame selbst durch Talent und Geschäftsgewandtheit, besonders in Finanzsachen, sich auszeichnete. Er wurde bald Rath im Parlament, dann président aux enquêtes, maître des requêtes, zuletzt Staatsrath. Da trat er auf einmal in den geistlichen Stand ein — bei den äußerst dürftigen Nachrichten über sein Leben konnte ich keinen

*) Der 10. (nicht der 15.) Juni ist im Album acad. Marb. als der Tag bezeichnet, an welchem Sohnius Heidelbergam commigravit.

Grund zu dieser Handlung entdecken; nicht unmöglich wäre es, daß er von Anfang an conseiller-clerc im Pariser Parlament gewesen und später sich ganz der geistlichen Thätigkeit gewidmet hat. — Auch hier öffnete sich ihm eine glänzende Laufbahn; er wurde Kanonikus in Paris, Kanzler der Universität u. s. w., Generalvikar des Cardinals von Lothringen, mit dem er schon früher in persönlicher Bekanntschaft stand und den er auch zum Concil nach Trient begleitete. Im Oktober 1548 erhielt er den Bischofssitz von Nevers; 11 Jahre hatte er denselben inne gehabt, als er auf die Würde zu Gunsten seines Neffen verzichtete und sich nach Genf begab, wo er bald öffentlich sich zum protestantischen Glauben bekannte. Neben der persönlichen Ueberzeugung — Hub. Languet versichert, er sey schon seit zwei Jahren der Ketzerei verdächtig gewesen — mochten ihn auch andere Beweggründe zu diesem Schritte getrieben haben; er gab zwar ein Einkommen von 40000 Liv. auf, wußte aber doch einen schönen Theil seines Vermögens zu retten, so daß er nicht nur anständig in Genf leben konnte, sondern sogar durch seinen Aufwand Aufsehen erregte. Eine Haupttriebfeder zu jenem Entschluß war gewiß sein Verhältniß zu Katharine von Gasperne. Sie war die Ehefrau eines königlichen Prokurators in Paris, als Spifame sie kennen lernte; er verführte sie und sie gebar ihm einen Sohn, Andreas, vier Monate vor dem Tode ihres Mannes, im J. 1539. Seitdem lebte sie mit Spifame, und er scheint eine sogenannte Gewissensehe mit ihr eingegangen zu haben, deren Frucht eine Tochter, Anna, war. Um nun diese zwei Kinder zu legitimen Erben zu machen, entdeckte er sein Verhältniß zu Katharine dem Genfer Rath und Consistorium, erklärte, daß er als Geistlicher sie nicht habe heirathen können und daß er aus Furcht vor Verfolgung geflohen sey (dies Letztere war allerdings nicht unbegründet, denn das Pariser Parlament erließ eine Vorladung an ihn) und am 27. Juni 1559 wurde seine Ehe feierlich eingesegnet; aber Spifame hatte sich dabei eines Vergehens schuldig gemacht, das ihm später den Tod bringen sollte. Er hatte eine Urkunde vorgewiesen, in welcher seine Gewissensehe mit Katharine von deren Vater und Oheim gebilligt wurde. Siegel und Unterschrift waren von Spifame gefälscht und der Contrakt vor das Jahr 1539 zurückdatirt, um dem ersten Kinde die Schmach des Ehebruchs zu nehmen. Abgesehen von der moralischen Verwerflichkeit dieser Handlung ist es unbegreiflich, wie Spifame als Rechtskundiger einen solchen Schritt thun konnte, ohne sich von den schrecklichen Folgen desselben Rechenschaft zu geben; begreiflicherweise glaubte er frei von aller Entdeckung zu seyn, und in der ersten Zeit hatte er auch keine zu fürchten. Er führte als Herr von Passy ein rechtschaffenes Leben in Genf, seinen Luxus verzieh man ihm wegen seiner Wohlthätigkeit, seine vielseitige Bildung und Gewandtheit wurde von der Republik und von den französischen Protestanten mannichfach benutzt und dankbar anerkannt, und im Oktober erhielt er das Genfer Bürgerrecht. Bald sehnte er sich nach einer bestimmten, festen Thätigkeit und er verlangte, zum protestantischen Geistlichen geweiht zu werden. Calvin und Beza, die ihn mit großer Achtung behandelten, fanden nichts einzuwenden, und so verließ er im J. 1560 Genf und wurde Prediger in Issoudun.

Auch andere Gemeinden begehrten seine Dienste, so seine frühere Gemeinde in Nevers, und Calvin schrieb ihm dazu: wenn er früher nur dem Titel nach Bischof gewesen sey, so solle er diesen Fehler gutmachen und es jetzt der That nach seyn; doch scheint er dort nicht gepredigt zu haben, dagegen finden wir ihn in Bourges und Paris. Ein ungleich wichtigerer Geschäftskreis eröffnete sich ihm, als der erste Religionskrieg ausbrach und die Protestanten darauf bedacht seyn mußten, eine Einmischung des deutschen Reiches zu verhüten, wenn sie nicht gerade zu ihren Gunsten stattfände; Condé schickte Spifame als seinen Gesandten zu dem Fürstentage in Frankfurt (April bis November 1562). Als Adeliger, als beredter Theolog und gewandter Mann war er diesem Auftrage vollständig gewachsen. Er legte dem Kaiser Ferdinand ein Glaubensbekenntniß der Evangelischen in Frankreich vor, klar und bestimmt abgefaßt, besonders ausführlich in der Lehre von den Sakramenten; ebenso übergab er vier Briefe von Katharina von

Medici, welche an Condé gerichtet und worin sie ihn in seinem Widerstande gegen die Guisen unterstützt hatte; es sollte damit der Beweis geliefert werden, daß Condé und die Seinigen nicht als Aufrührer, sondern eigentlich mit Zustimmung und im Auftrage der Königin-Mutter zu den Waffen gegriffen haben. Zum Schlusse bat er den Kaiser, die Anwerbungen, welche im Namen des Triumvirats geschahen, zu untersagen. Spifame konnte mit dem Erfolge seiner Reise zufrieden seyn, er hatte den Bemühungen Andelot's und Beza's, die nach ihm Deutschland im gleichen Zwecke besuchten, den Weg gebahnt. — Bei seiner Zurückkunft nach Frankreich wurde er mitten in den Kriegsstrudel hineingezogen, und als der Herr von Soubise sich Lyons bemächtigte, übernahm Spifame die Civilverwaltung der Stadt. In dieser Stellung blieb er bis zum Schlusse des Friedens von Amboise (19. März 1563), dann kehrte er nach Genf zurück, das ihn während seiner Abwesenheit in den Rath der Sechzig gewählt hatte (9. Febr.), gerade um dieselbe Zeit, da das Parlament von Paris ihn in contumaciam verurtheilt hatte, auf dem Grèveplatze gehenkt zu werden (13. Februar). Aber noch fand der thätige Geist dieses Mannes keine Ruhe. Im Januar 1564 reiste er auf den Wunsch der Königin von Navarra, Johanna d'Albret, nach Pau, um deren Angelegenheiten zu ordnen: der Aufenthalt dort wurde für ihn verhängnißvoll; unbefriedigt und im Hader mit der Königin kam er von dort im April 1565 zurück. Ihm folgte ein Brief von Beza voll Vorwürfe, welche Johanna gegen den größten Lügner nnd ehrgeizigsten Menschen schleuderte; freilich hatte er sie auch auf eine Weise beleidigt, welche das ganze Ehrgefühl einer Frau und Königin rege machen mußte, indem er sich so weit vergaß, zu sagen, Heinrich (IV.) sey nicht der Sohn Anton's von Bourbon, sondern des Geistlichen Merlin, mit welchem Johanna im Ehebruch gelebt habe. Wie leicht konnte ein solcher Vorwurf gegen ihn gekehrt werden! Bald häuften sich die Unannehmlichkeiten seiner Lage; man sagte, er stehe in Unterhandlungen mit Frankreich, um das Bisthum Toul zu erlangen, oder er wolle Oberintendant der Finanzen werden. Sein Neffe Jakob, wahrscheinlich derselbe, zu dessen Gunsten er auf seinen Bischofssitz in Nevers verzichtet hatte und der das ganze Geheimniß seines Zusammenlebens mit Katharine Gasperne wußte, hatte eine Klage gegen ihn erhoben und seine Kinder als nicht erbfähig bezeichnet. Claude Servin, als Anwalt von Johanna, klagte ihn der Beleidigung des königlichen Hauses von Navarra an, und beide gingen nach der Genfer Sitte am 11. März 1566 in's Gefängniß. Auch in Genf waren Gerüchte über seinen Ehebruch und seine Fälschung laut geworden und man ordnete daher eine Untersuchung seiner Papiere an. Dabei entdeckte man einen vom 2. August 1539 datirten Ehecontrakt. Spifame's Frau mußte auf Befragen gestehen, daß sie diesen Contrakt erst vor zwei Jahren unterschrieben habe, und ebenso läugnete er auch nicht, daß er die übrigen Unterschriften und Siegel gefälscht habe; seinen Ehebruch glaubte er verjährt und durch seine nachherige Verheirathung wie durch ein tadelloses Leben seitdem gesühnt. Von jenem zweiten Contrakte habe er überdieß keinen Gebrauch gemacht. Dieß war nun richtig, aber nothwendig mußte sich die Untersuchung auch auf den ersten erstrecken, und dieser, von dem Spifame vor Calvin und anderen Leuten wirklich Gebrauch gemacht hatte, erwies sich ebenfalls als falsch. Die Anklage, als habe er gegen das Haus Navarra geschrieben, wies er mit Entrüstung zurück; den Bischofssitz von Toul habe er nicht begehrt, um wieder zur katholischen Kirche überzutreten, sondern um als rechter Bischof die Heerde Christi zu weiden. Daß dieß eine Selbsttäuschung war, liegt auf der Hand, aber alle jene Anklagen verschwanden vor dem Verbrechen der doppelten Fälschung; der Genfer Rath sprach das Todesurtheil über ihn aus. Die Verwendung der Berner und Coligny's (welche letztere allerdings zu spät eintraf), die Erinnerungen an die Dienste, welche er der Republik und der protestantischen Sache überhaupt geleistet hatte, halfen nichts. Am 23. März 1566 wurde er auf dem Molard enthauptet; mit großer Standhaftigkeit erduldete er den Tod.

Bei den dürftigen Nachrichten über ihn ist es nicht ganz leicht, seinen Karakter zu

schildern und ein Urtheil über ihn auszusprechen. Im Ganzen macht er doch einigermaßen den Eindruck eines Abenteurers. Diese Gewandtheit und Vielgeschäftigkeit, der häufige Wechsel von Stand und Beruf bieten keinen erquicklichen Anblick dar. Das Urtheil, welches über ihn ausgesprochen wurde, war hart, aber doch wohl nicht aus feiger Kriecherei gegen Johanna d'Albret zu erklären; unverdient war es auf keinen Fall.

Ueber eine literarische Thätigkeit von Spifame ist nichts bekannt; die oben erwähnte Rede findet sich in den Memoires de Condé, Tom. IV. und in der Histoire écclesiastique von Beza Tom. II. — Nachrichten über ihn s. Haag, France protestante Tom. 9. — Senébier, histoire litteraire I, 384 sq. und Spon, histoire de Genève, Tom. II. (Ausgabe von Gautier). **Theodor Schott.**

Spiritualismus. — Das Wort ist ursprünglich ein sog. terminus technicus der Philosophie, welchen die Kritiker und Historiker derselben sich gebildet haben, um mit Einem kurzen Namen diejenigen Systeme zu bezeichnen, die das Seyn überhaupt, die Substanz aller Dinge in die geistige (psychische) Wesenheit setzen und somit eine von Geist und Seele substanziell verschiedene Materie schlechthin läugnen. Der Spiritualismus ist daher der negative Gegensatz des sog. Materialismus, der seinerseits alles Seyn in den Begriff der Materie aufgehen läßt, alle psychischen Erscheinungen (Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Bewußtseyn rc.) nur als Funktionen des leiblichen Organismus, des Nervensystems und Gehirns betrachtet und demgemäß die Annahme eines geistigen Seyns, einer besonderen psychischen Substanz oder Kraft schlechthin verwirft. Beide sind äußerste Extreme, die eben deshalb sich berühren, ja im Grunde in Eins zusammenfallen. Denn beide nehmen übereinstimmend nur Eine Substanz, nur Ein Seyn und Wesen an, und es ist offenbar an sich sehr gleichgültig, mit welchem Namen man dieses Eine und Gleiche bezeichnet. Beide müssen jedoch einräumen und räumen in der That ein, daß es nicht nur Erscheinungen, sondern unläugbare Thatsachen gibt, welche auf einen Unterschied zwischen Leib und Seele, Geist und Materie hinweisen und welche uns nöthigen, die sog. psychischen Erscheinungen auf andere Kräfte (Ursachen) zurückzuführen als die im Steine und Lehme und in der ganzen unorganischen Natur sich wirksam erweisen. Der Unterschied zwischen beiden besteht daher nur darin, daß der Spiritualismus die psychischen Kräfte für constitutive Grundkräfte alles Seyns und Wesens erachtet, während der Materialismus sie für bloß accidentelle Nebenfunktionen, entstanden durch zufällige Combinationen der Stoffe (Atome), erklärt. Das Eine ist an sich so willkührlich wie das Andere. Der Spiritualismus wird nie eine genügende Antwort finden auf die Frage, warum der Stein, wenn doch die Vorstellung und das Vorstellungsvermögen ein wesentliches constitutives Element seines Seyns ist, schlechthin nichts davon zeigt. Und der Materialismus wird nie zu erklären im Stande seyn, wie aus der an sich geistlosen Materie Empfindung, Vorstellung, Bewußtseyn hervorgehen und wie die psychischen Kräfte, wenn sie doch nur bloße Accidentien, zufällige Nebenfunktionen der geistlosen Materie sind, dennoch eine so große Rolle spielen und über die blinden Naturkräfte des Organismus eine solche Macht üben können, daß Wohl und Wehe, Entstehen und Fortbestehen des Leibes von den bewußten Trieben, Vorstellungen und Willensakten der Seele des Menschen abhängen. —

Der Hauptvertreter des Spiritualismus ist der große Leibnitz (vgl. den Artikel über ihn Bd. VIII, S. 279 f.). Im Gegensatz zu Spinoza suchte er darzuthun, daß nicht Eine allgemeine Substanz, sondern vielmehr eine unermeßliche Vielheit von Einzelsubstanzen anzunehmen sey. Ihre Substanzialität setzte er in eine ursprüngliche lebendige Kraft, eine vis activa s. motrix, die nicht in einer bloßen der äußeren Erregung bedürftigen Möglichkeit des Handelns bestehe, sondern einen Aktus, eine Entelechie in sich trage und daher zwischen der bloßen Fähigkeit zu handeln und der Handlung selbst als ein perennirender Conat dergestalt in der Mitte schwebe, daß sie mit Aufhebung des Hindernisses sofort in Thätigkeit übergehe. Jede dieser vielen Einzelsubstanzen ist ihm eine einfache Einheit. Denn die Vielheit könne nicht ohne die Einheit seyn, weil

nothwendig die vielen Dinge entweder selbst Einheiten oder aus letzten untheilbaren Einheiten zusammengesetzt seyen. Gebe es sonach aber wahre untheilbare Einheiten, so müßten dieselben auch immateriell seyn: denn das Materielle, Ausgedehnte sey dem Begriffe der Ausdehnung gemäß nicht bloß als in's Unendliche theilbar, sondern als wirklich getheilt zu denken. Endlich setze die Vielheit dieser einfachen Substanzen voraus, daß sie nicht bloß äußerlich nach Zeit und Raum, sondern an sich selbst, substanziell, innerlich, also durch ein immanentes Prinzip des Unterschieds (das principium individuationis) von einander verschieden seyn. Diese vielen, einfachen, untheilbaren, immateriellen, in sich selbst thätigen und innerlich von einander verschiedenen (individuellen) Substanzen nennt Leibnitz, im Gegensatz zu den materiellen Atomen, Monaden, und sucht dann weiter zu zeigen, daß ihnen in und mit jener lebendigen vis activa s. motrix zugleich eine vis repraesentativa, Vorstellungen und Vorstellungsvermögen beizumessen seyen. Erst damit wird sein System zum reinen Spiritualismus. Wie schwer es ihm werden muß und wie es ihm in der That nur durch willkürliche und zum Theil widersprechende Annahmen gelingt, von diesem Substanzbegriffe, von solchen schlechthin ausdehnungslosen, immateriellen, geistigen Ur- und Grundwesen aus die unläugbarsten Thatsachen der Erfahrung, insbesondere die thatsächliche Existenz einer ausgedehnten, handgreiflichen, bewußt- und empfindungslosen Körperwelt zu erklären, leuchtet von selbst ein und kann in jedem Compendium der Geschichte der Philosophie des Näheren nachgesehen werden. Noch widerspruchsreicher und unhaltbarer erscheint der verunglückte Versuch Herbart's, die Leibnitz'sche Monadenlehre mit einigen Modificationen wieder aufzuwärmen. —

In neuester Zeit hat das Wort Spiritualismus noch eine zweite, sehr abweichende Bedeutung bekommen. Vor ungefähr 10—12 Jahren machte das sog. „Tischrücken und Tischklopfen", d. h. die Annahme und die von ihr ausgehenden Versuche, Tische (und andere Gegenstände von Holz) durch bloßes Handauflegen, auch wohl durch bloße Berührung mit den Fingerspitzen in eine rotirende Bewegung zu setzen und resp. zum Klopfen (durch wiederholtes Aufheben und Senken der Füße) zu bewegen, die Runde durch die ganze civilisirte Welt. Die Versuche gelangen nicht überall, wohl aber in vielen Fällen, oft zur großen Ueberraschung der Zweifler und Ungläubigen, die sich daran betheiligt hatten. Man setzte meist voraus, daß eine geheime, dem sog. animalischen Magnetismus verwandte Kraft, welche, wie letzterer, nicht allen sondern nur einzelnen Menschen in genügendem Maße einwohne, die seltsamen Erscheinungen hervorrufe. Und in der That haben einzelne vollkommen constatirte Fälle, die fast aller Orten vorgekommen seyn dürften, diese Voraussetzung so weit bestätigt, daß es sehr zu bedauern ist, daß sofort Betrug, Täuschung und Aberglaube sich überall der Sache bemächtigten und die Männer der Wissenschaft, die in solchen Dingen äußerst skeptischen Naturforscher, von exakter Untersuchung der Frage zurückscheuchten. Alsbald nämlich wurde die merkwürdige Erscheinung vielfach benutzt, um den alten Glauben an Gespenster, Geisterverkehr und Geisterbeschwörung wieder aufzuwärmen. Insbesondere war es das nervöse, stets aufgeregte, allem Neuen und jedem Humbug zugethane Volk von Nord-Amerika, in welchem diese Deutung der Erscheinung Anhänger gewann und das Tischrücken und Tischklopfen ziemlich allgemein auf die Wirksamkeit der Geister der Verstorbenen zurückgeführt ward. Bald ging man einen Schritt weiter: die Geister beantworteten die vorgelegten Fragen nicht mehr bloß durch klopfende Tischbeine, — was doch nur ein unsicheres Resultat ergab, — sondern schrieben ihre Antworten durch unsichtbar bewegte Federn oder Bleistifte und unterzeichneten sie mit ihren Namen. Sogenannte „Medien" thaten sich auf, welche die Fähigkeit besitzen wollten, den Verkehr mit den Geistern zu vermitteln und jeden, auch den widerspenstigsten Geist zum Erscheinen und Antworten zu nöthigen. Durch Mittheilungen derselben kam dann allgemach eine vollständige Geisterlehre zu Stande, die über das Leben und Wirken der Geister und über die Art und Weise des Verkehrs mit ihnen genaue Auskunft gab und

unter dem Namen Spiritualismus durch Wort und Schrift verbreitet wurde. Die Anhänger dieses neuen Glaubens — von dem es uns nicht wundern würde, wenn durch ihn nächstens auch die vielen religiösen Sekten Amerika's noch durch Eine vermehrt würden, — nannten sich Spiritualisten und verpflanzten ihre Lehre nach Europa, wo sie in England und mehr noch in Frankreich Anklang fand. — Wir können darin nur eine glänzende Bestätigung finden für den alten Satz, daß je ärmer an Glauben eine Zeit, desto rascher und leichter jeder Aberglaube um sich greift. Wer indeß für den neuen „Spiritualismus“ sich interessirt, dem empfehlen wir die beiden Schriften des Baron von Guldenstubbe: La réalité des esprits et le phénomène merveilleux de leur écriture directe, demontrées par le Baron L. de Guldenstubbé, Paris, Franck, 1857, und: Pensées d'outretombe, publiées par le Baron L. de Guldenstubbé et par sa soeur J. de Guldenstubbé, ibid. 1858. — H. Ulrici.

Spitta, Karl Johann Philipp, der nicht sowohl durch große Gelehrsamkeit und einen ausgebreiteten Wirkungskreis, als vielmehr durch seinen christlich frommen Sinn, eine gewissenhafte Erfüllung seines Berufes und besonders durch seine Leistungen auf dem Gebiete der religiösen Dichtung eine ausgezeichnete Stelle unter den neueren Theologen verdient, wurde den 1. August 1801 von rechtschaffenen Eltern zu Hannover geboren. Sein Vater, Lebrecht Wilhelm Gottfried Spitta, stammte aus einer alten französischen Familie, welche unter Ludwig XIV. ihres reformirten Glaubens wegen aus Frankreich vertrieben, in Braunschweig eine neue Heimath gefunden hatte. Frühzeitig für den Kaufmannsstand bestimmt, hatte sich derselbe nach zurückgelegten Lehrjahren nach Bordeaux gewandt, wo er später ein Handelshaus gründete, aber vom Glück wenig begünstigt, durch fehlgeschlagene Unternehmungen sein ganzes Vermögen verlor und dadurch sich gezwungen sah, nach Deutschland zurückzukehren. Hier fand er in Hannover als Buchhalter und französischer Sprachlehrer ein Unterkommen und verheirathete sich nach dem Tode seiner ersten Frau im Jahre 1791 mit einer zum Christenthum übergetretenen Jüdin, Rebecca Löser aus Goslar, welche bei ihrer Taufe in der Kreuzkirche zu Hannover den Namen Henriette Charlotte Fromm erhalten hatte. Sie war ohne Vermögen, ersetzte ihm aber den Mangel desselben reichlich durch Klugheit, Ordnungsliebe und rastlose Thätigkeit, womit sie als treue und liebende Lebensgefährtin den beschränkten Haushalt führte. Das stille häusliche Glück, das sie ihm dadurch bereitete, wurde durch die Kinder vermehrt, welche sie ihm schenkte und mit sorgsamer Mutterpflege erzog. Indessen wurde das gemüthliche und zufriedene Familienleben schon im Jahre 1805 durch des Vaters Tod zerstört, der unerwartet gleich einem rauhen Sturme in dasselbe hereinbrach. Da jetzt die schwere Sorge für die Unterhaltung der Kinder der Mutter allein zur Last fiel, so hielt sie es für Pflicht, sich wieder zu verheirathen, als ein redlicher Mann seine Hülfe ihr anbot und um ihre Hand anhielt. So gelang es ihrer umsichtigen und rastlosen Thätigkeit, die nöthigen Mittel zur Ausbildung ihrer Kinder herbeizuschaffen und den Söhnen auf ihren Wunsch selbst den Besuch des Lyceums zu gestatten. Unter diesen galt der sanfte und gutmüthige Philipp für geistig am wenigsten begabt und sah sich deshalb oft den Neckereien seiner älteren Geschwister ausgesetzt. Als er aber, in die unterste Klasse des Lyceums aufgenommen, durch eifrigen Fleiß und Aufmerksamkeit rasche Fortschritte machte, änderte sich die Ansicht über ihn, und er wurde auf sein dringendes Bitten für das Studium der Theologie bestimmt. Indessen mußte dieser Plan bald wieder aufgegeben werden, weil eine hartnäckige und bösartige Skrophelkrankheit, die seinen zarten Körper ergriff, nicht nur eine Zeit lang sein Leben in Gefahr brachte, sondern auch vier Jahre hindurch seinen Schulunterricht unterbrach und ihn in seinen Kenntnissen so weit zurückbrachte, daß es den Eltern nicht möglich schien, die Mittel zu seinem dadurch verlängerten Unterhalte auf der Schule herbeizuschaffen. Er wurde daher nach wiederhergestellter Gesundheit einem Uhrmacher in der Stadt in die Lehre gegeben. Gleichwohl erwachte, während er der Erlernung dieses Geschäftes allen Fleiß widmete, auf's Neue in ihm die Lust zu den Sprachen

und Wissenschaften und er trieb in den freien Stunden, die ihm verstattet waren, für sich das Lateinische und Griechische, sowie Geographie und Geschichte. Auch ließ er es an Versuchen, seine Gedanken und Gefühle in Gedichten auszusprechen, nicht fehlen. Je mehr sich aber durch diese Beschäftigungen seine Naturanlagen entwickelten, desto lebhafter wurde bei ihm das Verlangen, die mechanischen Arbeiten der Werkstatt zu verlassen und sich ausschließlich den ihm immer mehr zusagenden Wissenschaften zu widmen. Nachdem er seine Ansichten darüber seinem zwei Jahre älteren Bruder Heinrich, der damals in Göttingen Medicin studirte*), mitgetheilt hatte, kehrte er auf dessen Rath und mit Bewilligung seiner Mutter im Herbst 1818 in das elterliche Haus zurück und brachte es durch angestrengten und ausdauernden Privatfleiß in der Zeit von einem halben Jahre dahin, daß er vom Direktor Ruhkopf nach einer kurzen Prüfung in die Prima des Lyceums versetzt werden konnte. Schon zu Ostern 1821 erklärten ihn die Lehrer für hinlänglich vorbereitet, die Universität zu beziehen. Er ging nach Göttingen, wohin ihn sowohl die Liebe zu seinem älteren Bruder, als auch manche äußere Vortheile zogen. Hier trieb er neben der Theologie Anfangs mit großem Eifer das Studium der orientalischen Sprachen, aber auch die deutsche Literatur, besonders das Altdeutsche, die Dichtkunst und die Musik nahmen einen bedeutenden Theil seiner Zeit in Anspruch. Dagegen vernachlässigte er die Philosophie, für die sein beschauliches und dichterisches Wesen geringe Empfänglichkeit hatte, zu seinem Nachtheile fast gänzlich. Dazu kam, daß damals in Göttingen auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaften der kalte, einseitige und haltlose Rationalismus, der in der Philosophie hauptsächlich seinen Stützpunkt fand, überwiegend herrschte. Selbst die Vorlesungen des gründlich gelehrten, frommen und ehrwürdigen älteren Planck, der den Supranaturalismus vertrat, genügten ihm nicht. So verlor er allmählich das lebhafte Interesse für die Theologie und je tiefer dieselbe von ihm in den Hintergrund gestellt wurde, desto inniger schloß er sich einigen Kunst liebenden Freunden an, zu denen unter Anderen der eben so leichtsinnige und unsittliche, als geistreiche Dichter Heinrich Heine, von dem er sich jedoch, seiner unerträglichen Frivolität wegen, später lossagte, gehörte. Indessen begann die Spannung, in die er auf diese Weise mit sich selbst und mit seinem theologischen Studium gerieth, bald ihn zu beunruhigen und zu einer sorgfältigen Prüfung seines Innern zu veranlassen. „Noch liegt", schrieb er um diese Zeit einem Freunde, „Alles dunkel und unaufgebrochen in meinem Innern, und nur wie eine verworren leuchtende Sonne blickt mein kindlicher Glaube durch dies Dunkel. Selbstbestimmung, Selbstprüfung ist das große Geheimniß des Glücks". Gleichwohl bewirkten erst die Schriften von Tholuck und de Wette, die er bald darauf kennen lernte und fleißig las, eine völlige Umwandlung in ihm und führten ihn zu dem einfachen biblischen Christenthum zurück. Gleichzeitig übte der zufällig angeknüpfte Verkehr mit einem Kreise junger strebsamer Katholiken, unter denen sich der später zum Fürstbischof in Breslau erwählte von Diepenbrock durch Bildung, wissenschaftlichen Eifer und religiöse Wärme am meisten auszeichnete, einen bedeutenden Einfluß auf seine neue theologische Richtung. Mit allem Ernste nahm er nunmehr auch sein Berufsstudium wieder auf und wie redlich er es damit meinte, bewies er durch Bearbeitung der theologischen Preisaufgabe für das Jahr 1823, welche die Vergleichung der christlichen und stoischen Moral zum

*) Er war den 14. April 1799 zu Hannover geboren, besuchte daselbst das Lyceum und das Collegium anatomico-chirurgicum, diente im Jahre 1815 bei dem hannoverschen Generalhospital in Belgien, studirte zu Göttingen von Michaelis 1817 bis 1819 und erhielt im Jahre 1818 den medicinischen Preis; wurde Assistenzarzt bei dem akademischen Hospitale, promovirte den 6. März 1819 und trat zu Michaelis 1821 als Privatdocent auf. Im Jahre 1823 wurde er ordentlicher Professor der Medicin zu Rostock und 1834 Ober-Medicinalrath. Außer einer Reihe von medicinischen Schriften und Recensionen schrieb er: „Stunden der Feier." Götting. 1819; und pseudonym (unter dem Namen Heinrich Sequanus): „Der Graf von Essex", romantisches Trauerspiel aus dem Spanischen. Götting. 1822; und „Gedichte von Heinrich Sequanus. Götting. 1823.

Gegenstande hatte. Zwar erhielt unter mehreren Arbeiten die seinige nur das zweite Accessit, erwarb ihm aber ein empfehlendes Zeugniß der Universität, als er dieselbe Ostern 1824 verließ.

In arger Noth und Entbehrung hatte Spitta seine Jugendjahre in Hannover hingebracht und auch in Göttingen waren seine äußeren Verhältnisse keineswegs glänzend gewesen. Von jetzt an gestaltete sich sein Leben glücklicher, doch blieb der Verlauf desselben sehr einfach. Von Ostern 1824 bis zum Ende des Jahres 1828 war er Hauslehrer zu Lüne in der Nähe von Lüneburg. Die Zeit, welche ihm hier der Unterricht der Kinder übrig ließ, verwandte er auf das Studium der Theologie, die ihm längst Herzenssache geworden war, besonders auf die Exegese des A. und N. Testaments und las daneben fleißig die Schriften Luther's, Olshausen's, Lücke's, Tholuck's, Schubert's und Anderer. Auch dem Umgange mit gleichgesinnten Predigern und dem vertrauten Briefwechsel mit seinem Bruder Heinrich und seinen Freunden von Arnswaldt*), Adolph Peters und A. widmete er manche Stunde. Zwei kleine Reisen, welche er von Lüne aus, die eine nach Bremen und Hamburg, die andere nach Rostock und Lübeck, unternahm, gewährten ihm reichen Genuß und machten ihn nicht nur mit den kirchlichen und religiös-sittlichen Zuständen in Norddeutschland genauer bekannt, sondern gaben ihm auch Gelegenheit, mehrere bedeutende Männer kennen zu lernen, mit denen er in ein freundschaftliches Verhältniß trat. Im Jahre 1826 vereinigte er sich mit dem Pastor Deichmann in Lüneburg zur Herausgabe einer christlichen Monatsschrift zur häuslichen Erbauung für alle Stände, um auf das Volk zu wirken und einen lebendigen religiösen Sinn in demselben zu wecken. Doch fand das Unternehmen sehr wenig Theilnahme und mußte deshalb schon nach Ablauf des ersten Halbjahres wieder aufgegeben werden.

Sechsundzwanzig Jahre alt, trat Spitta in's Pfarramt als Gehülfe des altersschwachen Pastors Cleves zu Sudwalde in der Inspektion Suhlingen, aber schon im November 1830 ward er zu einer selbstständigen Wirksamkeit als interimistischer Garnisonprediger in Hameln und zugleich als Seelsorger von mehr als 250 Sträflingen der dortigen Strafanstalt berufen. Es war ein schwer zu bearbeitendes, aber auch ein an Erfahrungen reiches Feld der Thätigkeit, das sich ihm hier eröffnete und die tieferen Blicke, welche er in die innerste Menschennatur zu werfen, vielfache Gelegenheit fand, bestärkten ihn in der Ueberzeugung von der Kraft des einfachen, kindlichen Glaubens an das Wort Gottes und lehrten ihn die Mittel kennen, auf die Menschen mit Erfolg zu wirken. Wie sich auf diese Weise der Kreis seiner stillen Thätigkeit erweiterte, so nahm er auch jugendlich lebhaften Antheil an der Stiftung eines Missionsvereins.

Hierauf wurde Spitta im Herbst 1837 vom Consistorium auf die Pfarre zu Wechholt, in der Inspektion zu Hoya versetzt, welche er, nachdem er sich kurz vorher mit Marie Hotzen, der 19jährigen Tochter des vorstorbenen Oberförsters Hotzen zu Grohnde bei Hameln verheirathet hatte, zu Anfange des Octobers bezog. Die nächsten zehn Jahre, welche er in stillen friedlichen Verhältnissen auf dieser ländlichen Pfarrstelle zubrachte, durfte er mit Recht zu den glücklichsten seines Lebens zählen. Freilich hatte er Anfangs hier, wie in Hameln, mit manchen Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten zu kämpfen; sobald dieselben aber durch sein freundliches und liebevolles, stets sich gleichbleibendes Wesen, auch den Widerstrebenden gegenüber, überwunden waren, lebte er mit seiner Gemeinde im besten Einvernehmen und konnte sich der reichen Früchte seines Wirkens erfreuen. Und während durch den Eindruck seiner einfachen, die Herzen ergreifenden Predigten die Zahl seiner Zuhörer in der Kirche stets wuchs und der Segen seiner Seelsorge in den Familien mit dem zunehmenden Vertrauen zu ihm immer sichtbarer wurde, verbreitete sich sein Name über die Gränzen des hannöverschen Landes

*) Er war der Sohn des ehemaligen hannoverschen Ministers von Arnswaldt und starb vor einigen Jahren als Geheimer Legationsrath. Der Professor Umbreit hat ihm nach seinem Tode in den „Studien und Kritiken ein schönes Denkmal gesetzt, das die Erinnerung an den frommen und edlen Hingeschiedenen auf lange Zeit erhalten wird.

hinaus, so daß an ihn im Jahre 1844 und 1846 wiederholt dringende Rufe nach Bremen, Barmen und Elberfeld ergingen, welche er indessen aus confessionellen Bedenklichkeiten ablehnte. Dafür erhielt er auf den Vorschlag des Consistoriums die Superintendentur und Pfarre zu Wittingen im Lüneburgischen, von wo er dann im Herbste 1853 auf die einträglichere, aber auch beschwerlichere Stelle zu Peine versetzt wurde. Wie sehr bei den confessionellen Kämpfen, welche auch die Gemüther in einigen Gegenden des Königreichs Hannover aufregten, seine Wirksamkeit als Prediger und Beförderer des evangelisch-lutherischen Glaubens anerkannt wurde, erfuhr er zu seiner Freude, als im September 1855 die theologische Facultät in Göttingen zur Feier des Andenkens an den Augsburger Religionsfrieden ihm neben einigen ausgezeichneten Theologen die Doktorwürde ertheilte und dabei unter Anderen an ihn schrieb: „Indem die theologische Facultät vor Allen Sie, hochwürdiger Herr Superintendent, zu diesen Männern rechnet und Ihnen hierdurch das Diplom der theologischen Doctorwürde zu übersenden die Ehre hat, bittet Sie, hierin das lautere und auch richtige Zeichen längst gehegter Verehrung und Liebe zu erblicken. In der Zeit schmerzlicher Spannung, in die uns die schwere Pflicht der Selbstbewahrung unseres amtlichen Berufes versetzt hat, ist es uns ein um so größeres Bedürfniß, einstimmig auszusprechen, wie die glaubenstreue, innigfromme, unter allen Anfechtungen standhafte Hirtenpflege und Hirtensorge, in deren Ausübung Ew. Hochwürden ein vorleuchtendes Beispiel pastoralen Lebens und Wirkens für die ganze Landeskirche sind, an unserer Facultät eine dankbare und freudige Zeugin findet. Unseren Wünschen und Gedanken liegt nichts sehnlicher und brünstiger am Herzen, als durch gemeinsames gegenseitig sich anerkennendes, an einander lernendes Wirken das Band des Friedens neu anzuziehen und fest zu erhalten.“

Wie erfreulich indessen die Anerkennung, die Spitta jetzt nahe und fern fand, für ihn auch seyn mußte, so fühlte er sich dennoch in seinen neuen Verhältnissen zu Peine nicht glücklich, da einerseits der Erfolg seiner Wirksamkeit seinen Erwartungen nicht entsprach, andererseits bei dem Anwachs seiner Familie und bei dem dortigen theuern Leben Nahrungssorgen sein sonst heiteres Gemüth beunruhigten. Er hielt es daher für seine Pflicht, sich um die erledigte Superintendentur in Burgdorf zu bewerben, die nicht nur mit einer jährlichen Einnahme von mehr als 1500 Thalern verbunden war, sondern auch in amtlicher Beziehung das erwarten ließ, was er wünschte. Im Anfange des Juli 1859 siedelte er mit seiner Familie dahin über, erkrankte aber schon nach wenigen Wochen an einem gastrischen Fieber, von dem er kaum wieder genesen war, als er am 28. September desselben Jahres plötzlich und Allen unerwartet an einem heftigen Herzkrampfe starb.

Spitta verdiente in vollem Maße die Theilnahme und Trauer, die sich nach seinem allzu frühen Tode allgemein kund gaben. Sein hingebendes Gemüth hatte ihm die Liebe Aller, die mit ihm in gesellige Berührung kamen, erworben. Der nächste Eindruck, den er machte, wenn man ihm näher trat, war der eines frommen und durchaus evangelischen Geistlichen, der auf dem Grunde evangelisch-lutherischer Heilslehre fest stand und dem es wahrhaft Ernst war um die Sache des christlichen Glaubens und Handelns in allen Lagen des Lebens. Daher strebte er, „fest im Glauben, reich an Liebe“, Jedem, der bei ihm Hülfe suchte, mit Rath und That nach Kräften zu helfen, ohne darnach zu fragen, ob er zu seiner Gemeinde gehörte, oder nicht. Am meisten fühlte sich seine einfache Natur von der Einfachheit und Geradheit, von dem offenen und patriarchalischen Sinne, wie er besonders unter dem Landvolke der Lüneburger Haide noch jetzt herrscht, ebenso angezogen, wie er einen nachhaltigen Widerhall in dessen Herzen fand. So wahr und aufrichtig er über sich selbst urtheilte, so schonend und anerkennend waren seine Urtheile über Andere. Er war ein liebevoller Vater seiner Familie und nicht minder ein treuer Freund Aller, die sich ihm inniger im Leben angeschlossen hatten. Sein Pfarrhaus war zu allen Zeiten der Sitz zuvorkommender und edler Gastlichkeit und vor Allem ein wohlthuender Sammelpunkt gleichgesinnter Freunde

und Amtsgenossen. Hier herrschte eine heitere und gemüthliche Geselligkeit, die überdies durch die Genüsse der Musik — Spitta selbst spielte die Harfe meisterhaft — gehoben und veredelt wurde. Was ihn aber mehr als dies Alles auszeichnet und hier unsere Beachtung zunächst in Anspruch nimmt, das sind seine geistlichen Lieder, welche gleich nach ihrem ersten Erscheinen überall eine so beifällige Aufnahme fanden, daß sie nicht nur in's Englische übersetzt wurden, sondern den Ruhm seines Namens auch weit über Deutschland hinaus in die fernsten Länder verbreiteten.

Schon als Knabe und Jüngling hatte er sich, wie bereits oben angedeutet ist, in allerlei Dichtungsarten versucht. Als indeß durch die ernste und anhaltende Beschäftigung mit der heil. Schrift tiefere Bedürfnisse in seinem Gemüthe erwachten und er ganz von der beseligenden Kraft des Evangeliums ergriffen wurde, wandte er sich ausschließlich der geistlichen Poesie zu, die ihm nun neben seiner Berufsthätigkeit die Hauptaufgabe seines Lebens ward. „Da die Dichtkunst", schrieb er im Mai 1826 einem Freunde, einst eine so bedeutende Rolle in meinem Leben spielte, so schreibe ich Einiges darüber. In der Weise, wie ich früher sang, singe ich jetzt nicht mehr. Dem Herrn weihe ich mein Leben und meine Liebe, so auch meinen Gesang. Seine Liebe ist das eine große Thema aller meiner Lieder, sie würdig zu preisen und zu erheben, ist die Sehnsucht des christlichen Sängers. Aber erst im Jahre 1833 entschloß er sich auf wiederholtes Zureden seiner Freunde, eine Sammlung seiner geistlichen Lieder unter dem Titel „Psalter und Harfe" erscheinen zu lassen (24te Auflage 1861). Aufgemuntert durch den Beifall, der denselben schnell zu Theil wurde, veranstaltete er 1843 eine zweite Sammlung (13te Auflage 1861), welcher nach seinem Tode im Jahre 1861 noch eine dritte, von seinem Freunde, dem verdienstvollen Professor Adolf Peters, aus seinem Nachlasse in wohlgetroffener Anordnung besorgte, mit des Dichters Bildniß versehene Sammlung nachfolgte (2te Auflage 1862).

Wie sich uns Spitta in seinem Leben als Spiegel eines reich von Gott begabten Gemüthes darstellt, welches in seltener Harmonie auf dem Grunde eines tiefen und ursprünglichen Glaubenslebens ruhte, so sind auch seine geistlichen Lieder der Ausdruck eines von christlichem Geiste durchdrungenen Dichtergemüthes und legen in melodischer Form eine gesunde kindliche Frömmigkeit an den Tag. Zum größten Theil ungemein innig und einfach, sowie rein und gewandt im Ausdruck, enthalten sie fast überall klare und wahre Bilder innerer Selbsterlebnisse und zeichnen sich durch Glaubensfülle und Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses aus. Spitta darf in dieser Rücksicht unter den neueren geistlichen Liederdichtern mit vollem Rechte allein Albert Knapp (s. den Art. „Knapp" in Suppl.-Band I S. 706 ff. der Real-Encykl.) als ebenbürtig zur Seite gestellt werden. Zwar erhebt sich keines seiner Lieder, obgleich mehrere ihrer Melodik wegen mehrfach von C. Fliegel, C. F. Becker u. A. in Musik gesetzt und einige sogar hie und da in kirchliche Gesangbücher aufgenommen sind, zu den echten deutschen Kirchenliedern des 16. und 17. Jahrhunderts. Die eigentliche Bedeutung ihrer Wirksamkeit beruht vielmehr darauf, daß sie vorzugsweise zu dem Zwecke häuslicher Andacht und zur Privaterbauung christlicher frommer Herzen dienen, wie dies auch der Dichter selbst auf dem Titel ausgesprochen hat. Daß sie diesen Zweck aber vollkommen erfüllen, beweist zur Genüge ihre rasche Verbreitung durch alle Schichten des deutschen Volkes, in denen der Name Christi heilig gehalten wird. Weniger, als die erste und dritte Sammlung entspricht freilich die zweite den Erwartungen beim Lesen, da in derselben die Sprache hin und wieder an rhythmischen Unebenheiten leidet und häufig mehr die erbauende Ueberzeugung des Christen als die innige Gefühlskraft des Dichters hervortritt. Aber auch in ihr findet sich nichtsdestoweniger manches Vortreffliche. Es kann hier nicht unsere Absicht seyn, in die genauere Beurtheilung jener Sammlung im Einzelnen einzugehen; es mag daher genügen den hohen Werth des Ganzen anzudeuten und auf einige der gelungensten Spitta'schen Lieder aufmerksam zu machen. Wir rechnen zu denselben vor allen: „Freuet euch der schönen Erde", „Du schöne Lilie auf

dem Feld", „Es zieht ein stiller Engel", „Wie ist der Abend so traulich", „Was kann es Schön'res geben", „Mir ist so wohl in Gottes Haus", „Des Christen Schmuck und Ordensband", „Stimmt an das Lied vom Sterben", und das schöne Abschiedslied: „Was macht ihr, daß ihr weinet", ferner: "O selig Haus, wo man dich aufgenommen". Von seltener Schönheit und Kraft sind auch die beiden unter den nachgelassenen Liedern: „Hosianna in der Höhe" und „Du bist mein Herr, d'rum soll ich dir auch dienen".

Als Quellen sind bei der Bearbeitung dieses Artikels benutzt: C. J. Ph. Spitta. Ein Lebensbild vom Dr. K. K. Münkel, (einem vieljährigen Freunde des Verstorbenen). Lpz. 1861 und zwei Aufsätze in der „Neuen evangelischen Kirchenzeitung von Meßner, Jahrg. 1860 Nro. 5, S. 74 u. Jahrg. 1861 Nro. 25, S. 398 fg. — Manches Bemerkenswerthe enthält auch das Vorwort vor den nachgelassenen geistlichen Liedern Spitta's, in welchem der Herausgeber, Prof. A. Peters, der treuen Freundschaft mit dem Dichter ein würdiges Andenken gestiftet hat. Eine dort angekündigte Schrift „Spitta's Jugendschrift" ist jedoch unseres Wissens bis jetzt nicht erschienen.

G. H. Klippel.

Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Das Problem, das Verhältniß des politischen und religiösen Elements in der menschlichen Gesellschaft nach den dem Wesen derselben entsprechenden Prinzipien festzustellen, hat die Denker aller Zeiten auf das Lebhafteste beschäftigt und ist je nach den subjektiven Neigungen und Richtungen, oder in Folge abweichender Begriffsbestimmungen von Staat und Religionsgesellschaft in völlig entgegengesetzter Weise zu lösen versucht worden. Das Ergebniß der Untersuchung muß aber natürlich durchaus verschieden seyn, je nachdem ein von den Grundsätzen hierarchischer Macht geleiteter Schriftsteller, oder ein Unkirchlicher, ja selbst Feind der Kirche, oder ein politischer Bureaukrat sein Urtheil abgiebt; desgleichen, wenn der Staat nur als ein rein menschliches, bloß um der Sicherheit der Gesellschaft willen bestehendes polizeiliches Institut aufgefaßt wird, oder wenn man denselben als diejenige Anstalt betrachtet, welcher die Erfüllung der höchsten sittlichen Interessen und die Erreichung des Ziels der Zwecke der Menschheit zur Aufgabe gesetzt ist, und zwar in dem Maße, daß er als der alleinige und vollkommene Ausdruck der Sittlichkeit selbst erscheint, neben welchem keine andere Einrichtung für irgend welche menschliche Zwecke gedacht werden kann. Bei der ersten Auffassung ist die Religion nebst der aus ihr entspringenden Sittlichkeit vom Begriffe des Staats selbst geschieden und damit zugleich die Nothwendigkeit einer eigenthümlichen Institution gegeben, in welcher sich die Ordnung für die religiös-sittlichen Bedürfnisse der Menschheit entwickelt, wogegen bei der zweiten Annahme die Möglichkeit einer derartigen Anstalt ausgeschlossen wird, weil dieselbe bereits in dem Organismus des Staats mit eingeschlossen ist. Während so zwei Classen von Systemen entstehen, in welchen mit vielen Modificationen das Verhältniß des politischen und religiösen Lebens sich darstellen kann, ist neben diesen beiden extremen Anschauungen noch eine dritte vermittelnde Ansicht denkbar, welche weder den Staat zu einer bloß äußerlichen, gewissermaßen geistlosen Existenz herabsetzt, noch denselben zu der Höhe sublimirt, daß alle geistigen Potenzen nur in ihm vereinigt sind. Man geht bei der derartigen Stellung von der Voraussetzung aus, daß die Aufgabe des Staats darin bestehe, die Verbindung der Menschen, welche in ihrer organischen Gemeinschaft eben den Staat selbst darstellen, zu regeln, den bestehenden Organismus zu erhalten und den im Laufe der Zeit eintretenden Bedürfnissen gemäß fortzubilden, und alle Interessen der menschlichen Gesellschaft unter seine schützende Obhut zu nehmen, kurz die Rechtsordnung in der Verfassung und Verwaltung zu normiren, zu beaufsichtigen und thatkräftig zu vollziehen. Von dieser Wirksamkeit des Staats wird auch die Religion nicht ausgeschlossen, allein doch nur soweit, als sie in das staatliche Rechtsleben eingreift, nicht aber an sich zum Gegenstand der Verfügung des Staats gemacht. Vielmehr wird aus der Natur des Rechtsstaats gefolgert, daß derselbe die innerhalb seiner genau be-

stimmten Sphäre hervortretenden eigenthümlichen Aeußerungen des religiösen Lebens selbst seiner Einwirkung und Leitung nicht unterwirft, sondern der aus dem Wesen desselben sich entwickelnden eigenen und selbstständigen Gestaltung frei überläßt. Daß übrigens auch bei dieser Auffassung eine große Mannigfaltigkeit der Einrichtungen und deshalb auch eine Verschiedenheit der Beziehungen des religiösen Lebens zum politischen eintreten kann, erklärt sich schon einfach daraus, daß das religiöse Prinzip sich nicht als ein absolut fixirtes, überhaupt nicht als ein abstraktes darstellt, sondern abhängig von der jedesmaligen Bildungsstufe und von den dadurch bedingten religiösen Bedürfnissen der Individuen, Völker und Staaten sich in individuell concreter Weise verwirklicht.

Nach diesen Bemerkungen kann es bei den hier beabsichtigten Erörterungen nicht sowohl darauf ankommen, die verschiedenen Meinungen und Systeme über das Verhältniß des Staats zu den Religionsgesellschaften und insbesondere zur Kirche und den Kirchen aus allgemeinen Begriffen nachzuweisen und aus den einzelnen philosophischen Doktrinen, namentlich aus dem sogenannten Naturrechte oder der Rechtsphilosophie darzustellen und deren Consequenz und Inconsequenz einer allgemeinen oder speciellen Kritik zu unterwerfen, als auf den Wege geschichtlicher Betrachtung die allmähliche Ausbildung dieses Verhältnisses zu schildern und als das Resultat dieses geschichtlichen Prozesses und des Kampfes zweier nach Alleinherrschaft strebender Mächte die dermalige Lage und den gegenwärtigen Rechtszustand in den verschiedenen Territorien, vornehmlich in Deutschland und seinen einzelnen Bestandtheilen auseinanderzusetzen. Bei solcher Betrachtung wird sich von selbst ergeben, in wiefern im Laufe der Zeiten die Beziehungen zwischen dem Staate und den Religionsgesellschaften wechselnd bald unter die eine, bald unter die andere Kategorie der vorhin angedeuteten Systeme gestellt werden können.

Wegen der Literatur mit Rücksicht auf die Philosophie überhaupt und die Rechtsphilosophie im Besonderen genüge die Verweisung auf Henrici, über den Begriff und die letzten Gründe des Rechts; ein historisch-kritisch-scientifischer Versuch zur Begründung einer philosophischen Rechtslehre. Hannover 1822. 2 Thle. 2te Ausgabe. Fr. v. Raumer, über die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Staat, Recht und Politik. Leipzig 1832. 2te Auflage. Vinet, essai sur manifestation des convictions réligieuses et sur la séparation de l'église et de l'état envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe. Paris 1842 (in's Deutsche übersetzt von Volkmann, Leipzig 1843, von Spengler, Heidelberg 1845, und Anderen; vergl. auch den Art. „Vinet“ Bd. XVII. S. 766 ff.). Rob. v. Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik. Bd. II. Monographien. Thl. I. Politik. Tübingen 1862. S. 171 f. — Zum Theil gehören auch hierher die Schriften von Laurent (l'église et l'état), die aber meistens zugleich historischer Natur sind. Ebenso enthalten auch die Handbücher über Kirchenrecht dahin gehörige Materialien. Einer Anführung geschichtlicher Werke bedarf es an dieser Stelle nicht, denn dieselben beschränken sich in der Regel auf bestimmte Zeiträume und sind daher an den betreffenden Stellen hier überall namhaft zu machen.

Der Staat ist aus der Familie hervorgegangen und erscheint während des Bestehens der einfacheren Zustände der Völker gewissermaßen nur als eine erweiterte Familie. Wie nun in der Familie der Hausvater die einzige Autorität ist, da ihm kraft des imperium domesticum alle Gewalt zusteht, da er das gesammte Leben im Hause regelt und leitet, gleichmäßig für die socialen und religiösen Interessen desselben Sorge trägt, den Cultus (natürlichen und sonstigen Gottesdienst) ordnet, die Opfer darbringt u. s. w., so ist auch in der zum Staate erwachsenen Familie dessen Haupt zugleich König und Priester. Von einer Scheidung des socialen, politisch-bürgerlichen und des religiösen Gemeinwesens kann unter solchen Verhältnissen nicht wohl die Rede seyn, da beide nur ein nicht unterscheidbares Ganzes bilden und jede in ihm vollzogene Handlung immer zugleich den bürgerlichen und religiösen Karakter an sich trägt. So bei der Schließung einer Ehe, der Initiation eines Kindes, der Befestigung (Wehrhaftmachung, Aufnahme in die Gemeinde) eines Jünglings u. a. m. Erst dann, wenn die Verhält-

nisse des Staats complicirter geworden, der familienartige Verband der einzelnen Familien sich zersplittert und gelöst hat, wenn die Bedürfnisse größer und mannichfaltiger geworden und die Nothwendigkeit der Sonderung der Berufsarten entstanden ist, werden eigene Beamte und Vertreter der bürgerlichen und religiösen Angelegenheiten erforderlich, ohne daß jedoch diese Angelegenheiten selbst einseitig der einen oder anderen Kategorie von Geschäften zugewiesen werden könnten. Nach wie vor besteht die Durchdringung des sittlich-politischen und religiösen Elements des gesammten Materials der Verwaltung, und wie das Oberhaupt des Staats zugleich der oberste Priester geblieben, so ist auch eine Duplicität der Gesellschaft nach der Seite des socialen und religiösen Lebens durchaus nicht vorhanden oder nachweisbar. Die ganze Ordnung des Staats auf dieser Stufe der Einheit von Recht und Religion kommt aber in zweifacher entgegengesetzter Art vor, nämlich so, daß entweder die rechtliche oder die religiöse Seite die vorwiegende ist und der Staat hiernach einen politisch-religiösen oder einen religiös-politischen, d. i. einen theokratischen Karakter an sich trägt. Diesen Typus finden wir in allen Staaten des Alterthums bis zur Erscheinung Christi, indem die heidnischen Völker der ersten, das jüdische Volk der zweiten Klasse angehört. Es ruht diese Thatsache aber auf dem Grundsatze, daß jede Nation ihre besondere Religion haben müsse, der freilich wegen des Einflusses der differenten Schicksale der einzelnen Nation nicht die Nothwendigkeit des Inhalts der Religion zur Folge haben mußte. Den leitenden Gedanken sprach aber Cicero bestimmt genug aus, indem er sagte: Sua cuique civitati religio est, nostra nostri (oratio pro Flacco cap. 28.).

In den heidnischen Staaten geht das gesammte religiösen Leben im politischen unter, so daß die Religion im Ganzen nur ein Moment des Staates ist. Der ganze Cultus ist eine Einrichtung des Staats und so geordnet, wie es das Interesse der Staatsinstitutionen fordert. Demgemäß ist die Religion als Civiltheologie so behandelt, wie dies der äußeren Ordnung des Staats am angemessensten ist (m. s. besonders Hundeshagen, über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwickelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. I. (Berlin 1861) S. 232 f. S. 240). Der mit dem Wechsel der Verfassung eintretende Brauch, daß die Priesterwürde, welche ursprünglich mit der Gewalt des Königs vereinigt war (vgl. Aristoteles, Politica III, 14: *Στρατηγὸς ἦν καὶ δικαστὴς ὁ βασιλεὺς καὶ τῶν πρὸς Θεοὺς κύριος.* Servius zu Virgil's Aeneis III, 80: Rex idem hominum Phoebique sacerdos, vom Anius, bemerkt: Sane majorum haec erat consuetudo, ut rex etiam esset sacerdos vel pontifex), in der Zeit der Republik auf den Senat überging (vgl. Hüllmann, ius pontificium der Römer. Bonn 1837. S. 99. 113. 118 f.), oder daß die Volksversammlung die Entscheidung in religiösen Angelegenheiten zu fällen hatte (wie in Athen und anderweitig), mit der Herstellung monarchischer Herrschaft auf das Staatsoberhaupt wieder überging, so daß dem Cäsar die Dignität des Pontifex Maximus zustand (s. Sueton im Leben des Octavian cap. 31. u. a. m.), konnte auch auf die sonstigen persönlichen Verhältnisse der Priester nicht ohne wesentlichen Einfluß bleiben. Die Collegia Pontificum waren den übrigen Staatsdienern beigeordnet und an ihrer Spitze stand eben das Oberhaupt des bürgerlichen Gemeinwesens. Der Cultus selbst war daher auch mit der gesammten Verfassung eng verbunden, und dieß zeigte sich sowohl in dem a Jove principium, als in der Verwaltung selbst, da: apud antiquos non solum publice, sed etiam privatim nil gerebatur, nisi auspicio prius sumto (s. Cicero, de divinatione lib. I. cap. 16. §. 28. verb. Gothofredus zu c. 1. Cod. Theod. de paganis 16, 10). So erklärt sich auch der Zusammenhang der sacra privata mit den sacris publicis und der Sorge des Staats für die ersteren (s. Festus sub v. publica sacra und municipalia sacra; Hartung, die Religion der Römer. Bd. I. Erlangen 1836. S. 231 f.).

Gerade umgekehrt war das Verhältniß im Judenthume. In ihm ruhte die ganze Staatsordnung auf dem Gedanken, daß Jehovah der Herrscher des Volkes sey und daß

alle Einrichtungen des Volkes nur für den einen Zweck berechnet waren, dem himmlischen Könige dienstbar zu seyn, seine Verehrung zu befördern und seinen Anordnungen, wie dieselben in den Offenbarungsurkunden des A. Testam. ausgesprochen waren, Gehorsam zu verschaffen. (Außer den einzelnen Stellen der heil. Schrift, auf welche hier Bezug zu nehmen überflüssig ist, s. man die Darstellungen über die jüdische Theokratie bei Saalschütz, mosaisches Recht. Bd. I. Berlin 1846. Abschn. I. Kap. I.; verb. mit desselben Archäologie der Hebräer. Königsb. 1855. 1856. 2 Bde., wie auch den Art. „Könige, Königthum in Israel“ Bd. VIII. S. 8 f.). Indem hier Gott der König ist, regiert er durch die Organe, welche er selbst einsetzt, und durch Moses, durch Aaron, wie durch die Söhne desselben als Priester, durch Josua und die späteren Richter des Volks, auch durch die Propheten. Diese Regierung Gottes ist also Theokratie. Dieselbe erklärt Josephus (contra Apianum lib. II. cap. 16): ὁ δὲ ἡμέτερος νομοθέτης . . . θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ το κράτος ἀναθείς. Sie schließt eigentlich die Wahl eines Königs aus; der Karakter der reinen Theokratie wurde daher schon getrübt, als das Königthum mit Saul eingeführt wurde. Indessen der König bleibt doch nur der weltliche Repräsentant Jehovah's, seine Wahl erfolgt auch durch Gott selbst (5 Mos. 17, 15.) und sein Gesetz bleibt so in unbedingter Geltung, daß dem Könige nicht erlaubt ist, ein selbstständiges neues Gesetz zu geben (s. a. a. O. Vs. 17 u. 18). Das Regiment Gottes und das Priesterthum soll daher auch unangetastet bleiben, und wenn der König auch, wie ein Priester, gesalbt wird (1 Sam. 9, 16. 10, 1. 16, 12. 13 u. a.), so erlangt er doch nicht das Priesterthum und wird nicht fähig, irgend eine priesterliche Funktion zu verrichten. (Daher ward König Usia, als er im Tempel räuchern wollte, aussätzig, 2 Chron. 26, 16 f.). In der Begründung des weltlichen Königsthums, welches doch allmählich das Priesterthum in seiner Getrenntheit nicht mehr fern hielt (vgl. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. I. Liefer. II. von Röstell. Frankf. a. M. 1849. S. 22), lag indessen jedenfalls schon eine Alteration, welche den Keim zur Auflockerung der theokratischen Regierung und den Grund zum späteren Verfalle des jüdischen Reiches selbst gelegt hat.

Die enge Verbindung, in der sich das religiöse und politische Leben im Alterthume befindet, hat so wenig etwas Auffälliges, daß es im Gegentheil Befremden erregen würde, wenn diese sonst nicht vorhanden gewesen wäre; denn es liegt in der Natur der Sache, daß die Religion und das gesammte sittlich-bürgerliche Leben sich gegenseitig bedingen und in innigster Gemeinschaft stehen. Es muß daher die Thatsache, daß mit der Stiftung des Christenthums das umgekehrte Verhältniß begründet wurde, beim ersten Anblicke höchst auffällig erscheinen und der in den ersten Jahrhunderten von den Gegnern des Evangeliums erhobene Vorwurf, daß das Christenthum statt des Friedens der Menschheit die Feindschaft und den Kampf gebracht habe, weshalb es als das odium generis humani bezeichnet wurde, daß es die bisherigen Bande zwischen Unterthanen und Regierung gelöst und jene zum Ungehorsam gegen diese angereizt habe, hatte wirklich den Schein der Berechtigung für sich und konnte mit als Grund der Verfolgung der neuen Partei angeführt werden. Indessen ergiebt eine unbefangene und sorgfältige Erwägung die Unhaltbarkeit der ganzen derartigen Beurtheilung auf's Vollständigste. Jesus Christus hat nicht einen Gegensatz zwischen Sitte und socialem Leben des Volks und der Religion aufgerichtet, er hat nicht seinen Anhängern geboten, der Ordnung des Staats zu widerstreben und den Gehorsam zu versagen, er hat nicht Haß und Unfrieden den Menschen empfohlen. Das Evangelium ist voll von Aussprüchen des Herrn, welche eine solche Auffassung widerlegen. Die Zustände aber, welche Christus vorfand, als er in die Welt kam, waren jedoch so verderbt, daß er ihnen auf's Entschiedenste entgegentreten mußte. Die herrschende Gottentfremdung, der Unglaube und Aberglaube waren in dem Maße unter Juden und Heiden verbreitet, daß der Apostel Paulus nicht umhin konnte, den Ausspruch des Psalmisten (Ps. 14, 3. 54, 4.) auf die damaligen Zeitgenossen zu übertragen: „Sie sind allzumal abgewichen; da ist nicht, der gerecht sey, auch nicht

einer —. Sie sind allesammt untüchtig worden; da ist nicht, der Gutes thue, auch nicht einer“ (s. Brief an die Römer 3, 10 f.). Die allgemeine Verwirrung und Unordnung, welche sich auch in der falschen Vermengung des bürgerlichen und religiösen Lebens an den Tag legte, so daß die Ehre, die Gott gebührte, dem weltlichen Machthaber erwiesen werden mußte (daß des Kaisers Bildnissen eine feierliche Veneration zu Theil ward, daß man einen Eid bei des Kaisers Genius leistete u. a. m.), dieses un- und widergöttliche Wesen, diese allgemeine Corruption recht erkennbar zu machen und die Menschheit von den Irrpfaden auf den Weg zu führen, auf dem sie allein das Heil erreichen konnte, dieß war nicht anders erreichbar, als durch eine Scheidung, welche aber nicht in dem Gedanken eines Gegensatzes des Evangeliums und der Kirche und des Rechtes und des Staats gegründet ist, sondern die nur die Unterscheidung beider zu ihrer Voraussetzung hat. Daß Jedem das ihm Gebührende zu Theil werde, konnte Christus wohl nicht besser ausdrücken, als daß er schlechthin empfahl, dasselbe ihren sie repräsentirenden Häuptern darzubringen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist“ (Ev. Matth. 22, 21.). Daß indessen mit diesen Worten das bürgerliche Regiment nicht im Gegensatze gegen die göttliche Regierung hingestellt werden sollte, ergibt sich auf's Bestimmteste aus den Aussprüchen Christi und seiner Apostel, wie aus ihrem ganzen Wandel. So erkennt jener die Autorität der Obrigkeit als einer göttlichen an, indem er zu Pilatus, der sich der Macht über ihn rühmte, äußerte: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie Dir nicht von oben herab gegeben wäre“ (Ev. Johannis 19, 11.), wobei die ältere Auffassung bestätigt ward, daß den Königen die Obrigkeit vom Herrn und die Gewalt vom Höchsten gegeben sey (Weish. 6, 4.). Ebenso erklären die Apostel: „Jedermann sey unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat, denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“ (Röm. 13, 1 f.). Die hier gegebene Mahnung zum Gehorsam wiederholt Petrus (Br. I. Kap. 2. Vs. 13.): „Seyd unterthan aller menschlichen Ordnung, um des Herrn willen“ u. s. w.; vergl. 1 Tim. 2, 1. 2. Tit. 3, 1. Die hier den Christen auferlegte Pflicht ward auch von ihnen treu befolgt, und die anfängliche Opposition, in welche das Christenthum und die auf demselben beruhende Gemeinschaft des Herrn, die Kirche, als eine vom Staate verschiedene Religionsgesellschaft, sich gegen den Staat selbst setzte, war somit nicht ein aus principieller und unbedingter Feindschaft gegen denselben hervorgegangener, sondern durch die damaligen Umstände veranlaßt: denn die den Anhängern Christi gemachten Zumuthungen waren der Art, daß sie sich mit den Pflichten gegen Gott nicht vereinigen ließen. Zwar ordnet sich der Christ jeder Obrigkeit unter, als die von Gott die Gewalt hat, aber er kann nach dem Gebot des Herrn die Schranke nicht übertreten, die im Gehorsam gegen den Willen Gottes besteht. Wenn ihm Ungöttliches geboten wird, dann bleibt ihm nur die Erklärung: „Man muß Gott mehr gehorchen, denn den Menschen“ (Apgesch. 5, 29). Die Aufgabe, mit welcher Christus die von ihm gestiftete Kirche betraute, war demnach, den Staat aus den vorhandenen verderbten Zuständen zu reißen und ihn zu seinem göttlichen Ursprunge zurückzuführen. Dieß war ohne Widerspruch, wenn auch nur leidenden Widerstand und Ungehorsam nicht möglich, und so trat ein schwerer Kampf ein, zu welchem der Kirche das Schwert des Geistes, das Wort Gottes, als Waffe diente, welche längere Zeit der irdischen Gewalt der Machthaber nicht gewachsen war. (Man s. über diese Verhältnisse und die nächstfolgende Zeit: Riffel, geschichtliche Darstellung der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat. Von der Gründung des Christenthums bis auf Justinian I. Mainz 1836, als erster Theil eines nicht fortgesetzten allgemeinen Werks über diesen Gegenstand. Damit verb. man Hundeshagen's bereits angeführte Abhandlung (bei Dove, Zeitschr. Bd. I.) S. 242 f.).

Die Lebensanschauung der Christen wich von der der übrigen Zeitgenossen so wesentlich ab, daß überall der Unterschied, ja der Gegensatz hervortreten mußte. Ihre Grundsätze von religiöser Duldung wichen theils faktisch, theils an und für sich so sehr

von denen in jener Zeit herrschenden Anschauungen ab (vergl. den Artikel „Duldung" Bd. III. S. 538), daß eine Gemeinschaft im Cultus, selbst abgesehen von den vielfachen darin vorhandenen Unsittlichkeiten, nicht stattfinden konnte. Von den Juden mußten sie sich trennen, da die von diesen geläugnete Erscheinung des Messias und die Ueberzeugung der Christen, sie hätten denselben in der Person Jesu nunmehr erhalten, kein Beisammenseyn gestattete. Den Heiden galt diese Religion als eine peregrina et illicita, auf welche die Bestimmungen über geheime Culte mit unsittlichen und politischen Tendenzen u. s. w. zur Anwendung gebracht wurden (s. Cicero de leg. lib. II. cap. 16; Separatim nemo habessit Deos; sed ne advenas, nisi publice adscitos privatim colunto. L. 1. pr. D. quod cujuscunque universitatis nomine 3, 4. (Gajus c. a. 160). L. 1. 3. §. 1. D. de collegiis et corporibus illicitis. 47, 22. (Marcian c. a. 212). Paulus († 230) receptae sententiae V, 21.2.: Qui novas et usu et ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur). So unterlagen sie nun den härtesten Strafen, selbst dem Feuertode (m. s. besonders außer den Darstellungen in den Handbüchern der Kirchengeschichte: Schmidt, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit. Berlin 1847. S. 163 f.). In diesen Drangsalen gaben aber die Christen den Gedanken nicht auf, daß es ihnen beschieden sey, den Staat für die ewige Wahrheit empfänglich zu machen und von den bisherigen Auswüchsen zu befreien. Nachdem mit Unterbrechungen bis zum Anfange des vierten Jahrhunderts die Verfolgungen gedauert hatten, trat ein Umschwung ein. Als das Christenthum erst seine Existenz neben den hergebrachten Religionen erhalten hatte (s. Lactantius de mortibus persecutorum cap. 34. (Eusebius hist. eccles. lib. 8. cap. 17.) cap. 48. Eusebius l. c. lib. 10. cap. 5.), begann auch bald das Ankämpfen gegen die letzteren. Das Judenthum wurde beschränkt (Tit. de Judaeis im Codex Theodos. lib. 16. tit. 8., im Cod. Justinian. lib. I. tit. 9. Vergl. Gans, die Gesetzgebung über die Juden in Rom, in dessen vermischten Schriften. Berlin 1834. Bd. I. Nr. 13.), die Heiden nach und nach ebenfalls aus ihrer bevorzugten Stellung gedrängt und zum Zurückziehen in Oeden und Dörfer (pagi — daher pagani) genöthigt (Tit. Cod. Theod. de paganis, sacrificiis et templis, lib. 16. tit. 10., Cod. Justin. lib. I. cap. 11. Vergl. Tzschirner, der Fall des Heidenthums. Leipzig 1829 (nur Bd. I. erschienen) und besonders Jakob Gothofredus zum citirten Titel des Cod. Theod. nach der Ausgabe von Ritter Tom. VI. Pars I. pag. 274 f.).

Die Reception des Christenthums im römischen Reiche wurde in den Jahren 312 und 313 ausgesprochen, dabei aber keineswegs sofort, als demselben die Natur der Staatsreligion mit beigelegt wurde, auch die Herrschaft seiner Principien zuerkannt. Zwar ergingen bald viele Privilegien, durch welche die Kleriker hinsichtlich der Immunitäten den heidnischen Priestern gleichgestellt und bald ihnen vorgezogen wurden (man s. den Art. „Immunität" Bd. VI. S. 641), die Kirchen unter Lebenden und von Todes wegen erwerbfähig wurden (vgl. den Art. „Kirchengut" Bd. VII. S. 637), die selbstständige Gerichtsbarkeit der Bischöfe zur Anerkennung gelangte (vgl. den Art. „Audientia episcopalis" Bd. II. S. 591 und d. Art. „Gerichtsbarkeit" Bd. V. S. 61) u. a. m., diese Vorzüge veränderten aber nicht sofort den Karakter der damaligen Staatsverfassung und begründeten nicht die Auseinandersetzung des kirchlichen und politischen Regiments, wie nach der evangelischen Auffassung dieselbe hätte erfolgen sollen. Das Christenthum ward nur dem Heidenthum amalgamirt, wie dieß der Kaiser Constantin auf seinen Münzen bezeichnete, indem er neben dem Sonnengotte, als Vertreter des bisherigen Cultus, auch das Kreuz, als Anerkennung Christi hinzufügen ließ (s. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst. Weimar 1847. Bd. 1. Heft 1. S. 99). Die frühere Verschmelzung des religiösen und bürgerlichen Lebens dauerte auch in der höchsten Spitze fort, indem der Kaiser nach wie vor die Würde des Pontifex maximus beibehielt und willkürlich kirchliche Angelegenheiten wie politische behandelte (m. s. über Constantin

überhaupt: Manso, Leben Constantin's des Großen, Breslau 1817; Jak. Burckhardt, die Zeit Constantin's des Großen, Basel 1853; Keim, der Uebertritt Constantin's des Großen zur Kirche, Zürich 1862; verb. den Art. „Constantin“ Bd. III. S. 130 ff.). Wenn nun Eusebius in dem Leben Constantin's berichtet (lib. I. c. 44. verb. c. 42.), der Kaiser habe zu Gunsten der Kirche Synoden berufen wie ein von Gott bestellter allgemeiner Bischof (*οἷά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεστάμενος*) und dann erzählt (a. a. O. lib. IV. c. 24.), der Kaiser habe einst den Bischöfen ein Gastmahl gegeben und bei dieser Gelegenheit geäußert, daß sie nicht allein Bischöfe wären, denn während sie „*τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας*“ hingestellt wären, sey er „*τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος*“, so ist hieraus nicht ein förmliches Princip über das Verhältniß des Staats und der Kirche zur Zeit des Kaisers herzuleiten. Zuvörderst bleibt es fraglich, ob die Worte *τῶν εἴσω* und *τῶν ἐκτός* auf Angelegenheiten innerhalb und außerhalb der Kirche bezogen werden sollen oder ob an die Mitglieder des Staats, welche in der Kirche leben, also Christen, und an die außerhalb der Kirche, also Heiden, gedacht werden solle. Dann fragt sich, ob dieser Erzählung irgend eine Wichtigkeit beigelegt werden dürfe und ob nicht vielmehr nur ein Scherz des Kaisers darin enthalten sey. Jedenfalls kann die späterhin hierin gesuchte Eintheilung einer förmlichen Sonderung der jura in sacra und circa sacra nicht füglich gefunden werden (man s. übrigens auch den citirten Artikel Bd. III. S. 136). Ungeachtet seit Constantin die Kirche immer günstiger gestellt wurde, gelang aber doch längere Zeit nicht die förmliche Verdrängung des Heidenthums und die Herstellung einer religiösen Einheit. Erst Gratian, welcher die insignia Pontificis Maximi ablegte, obwohl er den Titel noch beibehielt (s. Zosimus histor. lib. 4. c. 36. Inscriptio bei Orelli 1, 245. Ausonius gratiarum actio pro consulatu), entzog dem Heidenthum den Karakter einer Staatsreligion (vgl. Jak. Gothofred in den Paratitla zum Codex Theodos. lib. I. tit. 10.). Die späteren Kaiser befolgten jedoch nicht stets die Entschiedenheit gegen das Heidenthum, so daß sich eine gewisse Anerkennung bis gegen das Ende des 5. Jahrhunderts erhalten konnte (vergl. Schnabel, der Streit um den Altar der Victoria, 1860). Im Uebrigen aber erkennen die Nachfolger die Rechte der Kirche und den Einfluß, der ihr für das Staatsleben zu gewähren sey, in vollstem Umfange an, wie Constantius, welcher den Ausspruch that: Scientes magis religionibus, quam officiis et labore corporis vel sudore nostram rempublicam contineri (c. 16. Cod. Theod. de episcopis et clericis 16, 2. aus dem Jahre 361 und nachher in's Corpus juris canonici aufgenommen c. 23. Cau. XXIII. qu. VIII.). So erklären auch Honorius und Theodosius im J. 410: Inter Imperii nostri maximas curas catholicae legis reverentia aut prima semper aut sola est. Neque enim aliud aut belli laboribus agimus, aut pacis consiliis ordinamus, nisi ut veri Dei cultum orbis nostri plebs devota custodiat (s. Collatio Carthaginensis cognitio I. nro. 4. III. nro. 29. bei Ritter in der Ausgabe des Codex Theod. Tom. VI. P. I. p. 336). Diese und ähnliche Aeußerungen könnten auf den Gedanken führen, als ob der Kirche nun Gelegenheit gegeben worden wäre, ihren wohlthuenden Einfluß auf die gesammte Verwaltung geltend zu machen, und daß die Oberhäupter des Staats nur dafür gesorgt hätten, ihr bereite Wege dazu zu schaffen. Allein die scheinbar nur formelle Bedeutung der Aufrechthaltung des Titels des Pontifex Maximus bot doch die beste Gelegenheit, die zu heidnischer Zeit bestandene Abhängigkeit der Religion von den politischen Interessen aufrecht zu halten. Im Orient ward jetzt der Grund zu der Unterwerfung des Episkopats unter den kaiserlichen Scepter gelegt, welche seitdem eigentlich nie mehr in christlicher Zeit in Byzanz aufgehört hat (m. s. besonders Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. Bd. I. Byzantinische Kirche. München 1864). Die Kirche selbst trug auch nicht das geringste Bedenken, sich den kaiserlichen Anordnungen zu fügen, und gab sich dazu her, was den Wünschen des Staatsoberhauptes gemäß war, auch ihrerseits

förmlich zu sanktioniren. Bemerkenswerth ist in der Hinsicht die Vorschrift des Concils von Chalcedon can. 17: „Εἰ δὲ καί τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκαινίσθη πόλις ἢ καὶ αὖθις καινισθείη, τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τύποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν παροικιῶν ἡ τάξις ἀκολουθείτω." Hier wurde allerdings nur die äußere Begränzung der Kirche berührt, insofern die vom Kaiser getroffene Erneuerung einer Stadt zur Folge haben sollte, daß die kirchliche Ordnung der bürgerlichen Eintheilung folgen solle, allein es war dieß in der That nur die Anwendung eines generellen Grundsatzes, indem was hier von äußeren gesagt ist, auch auf die innersten Verhältnisse der Kirche ausgedehnt wurde. Nachdem die Kirche und die Lehre derselben als die orthodoxe, katholische, besonders ausgezeichnet, ja eigentlich nur auf sie alle bestehenden Rechte beschränkt worden (m. s. den Titel de haereticis in Codex Theodos. 16, 5. und Codex Justin. 1, 5.), ward der die Kirche repräsentirende Klerus veranlaßt, Entscheidungen zu treffen, welche der Kaiser, der auch zu dem Behufe Synoden zusammentreten ließ, bestätigte, indem er dann den kirchlichen Schlüssen (canones) die Autorität der weltlichen Gesetze (leges) beilegte (m. s. deshalb besonders von Justinian c. 45. C. de episcopis 1, 3. vom J. 530, Nov. LXXIX. c. 1. LXXXIII. c. 1. und vorzüglich CXXXI. c. 1.: „Sancimus vicem legum obtinere sanctas ecclesiasticas regulas, quae a sanctis quatuor conciliis expositae sunt aut firmatae . . . . Praedictarum enim quatuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus et regulas sicut leges observamus." Dazu vergl. man Biener, Geschichte der Novellen. Berlin 1824. S. 158 f.). Die Dogmen waren aber zum Theil vom Kaiser selbst formulirt (m. s. cap. 5 f. de summa trinitate 1, 1.) und nur von der Kirche publicirt. Widersprüche der Bischöfe fanden kein Gehör. Als daher die Lehre der Aphthartodoketen (s. d. Art. Bd. I. S. 418), daß der Leib Christi unverweslich sey, welche von Justinian durch ein Edikt anerkannt war, von Eutychius nicht angenommen wurde, ließ ihn der Kaiser gewaltsam vom Altare wegführen und schickte ihn in die Verbannung (s. Evagrius hist. eccles. lib. 4. c. 38.). Der vom Kaiser aufgestellte Satz: Ut inter divinum publicumque jus et privata commoda competens discretio sit (c. 23. C. de sacrosanctibus eccl. 1. 2. vom J. 528) bestand daher auch nur zu Recht, insofern die Vortheile des Kaisers nicht zu den privata commoda gezählt werden durften. Daher sind auch die Worte der Novella VI. Praefatio vom J. 535 mehr einer idealen Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat oder, wie es seitdem zu heißen pflegt, von Priesterthum und weltlicher Macht, Kaiserthum entsprechend, als daß sie den thatsächlich vorhandenen Zustand darstellen. Aber auch in späterer Zeit kehren ähnliche Gedanken öfter wieder und die Schilderung muß daher hier mitgetheilt werden: „Maxima quidem in hominibus sunt dona Dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, et illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens, ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam. Ideoque nihil sic erit studiosum imperatoribus sicut sacerdotum honestas, quum utique et pro illis semper Deo supplicent. Nam si hoc quidem inculpabile sit undique et apud Deum fiducia plenum, imperium autem recte et competenter exornet traditam sibi rempublicam, erit consonantia quaedam bonum, omne quicquid utile humano conferens generi. Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa veri Dei dogmata et circa sacerdotum honestatem, quam illis obtinentibus credimus, quia per eam maxima nobis bona dabuntur a Deo, et ea quae sunt, firma habebimus, et quae nondum hactenus venerunt, acquirimus. Bene autem universa geruntur et competenter, si rei principium fiat decens et amabile Deo. Hoc autem futurum esse credimus, si sacrarum regularum observatio custodiatur, quam justi et laudandi et adorandi inspectores et ministri Dei verbi tradiderunt Apostoli et sancti Patres custodierunt et explanaverunt" u. s. w.

Die Praxis der späteren Jahrhunderte hat diese Gedanken im Oriente keineswegs zu ihrer Richtschnur genommen. Das System, welches unter dem Namen des Byzan-

tinismus bekannt genug ist und die völlige Unterwerfung der Kirche unter den Staat oder vielmehr den subjektiven Willen des Kaisers zur Grundlage hat, datirt gerade seit Justinian. Die Vortheile, welche der Kirche und dem Klerus gewährt wurden, führte zu einer Geschmeidigkeit, welche ohne Rücksicht auf das wahre kirchliche Interesse dem geistlichen und geistigen Wohle die größten Wunden schlagen ließ und den allmählichen Verfall des oströmischen Reichs mit Nothwendigkeit nach sich zog.

Es kann nicht unsere Aufgabe seyn, den Verlauf dieser Angelegenheit durch einen Nachweis der einzelnen Thatsachen zu erläutern, da der Orient uns hierbei im Ganzen ferner liegt. Es genügt deshalb die Verweisung auf die specielle Darstellung in dem schon genannten Buche von Pichler, welcher zugleich im zweiten Theile seines Werkes die russische, hellenische und die übrigen orientalischen Kirchen in die Untersuchung hineingezogen hat. Im Allgemeinen können wir aber bemerken, daß die kaiserliche Herrschaft im Oriente zur Unterwerfung der Kirche gelangen konnte, weil es an einer kirchlichen Macht hier fehlte, welche einen erfolgreichen Widerstand zu leisten vermochte. Zwar war der Patriarch von Byzanz (Neu-Rom, Constantinopel) als der erste Bischof der orthodoxen griechischen Kirche anerkannt, indessen wurde derselbe doch in der Ausübung seiner Rechte durch den gesammten Episkopat im Oriente beschränkt und in keiner Weise dem Kaiser ebenbürtig. Es kommt dazu, daß auch die Kämpfe der orientalischen Kirche mit dem Occident und die Bestrebungen des römischen Bischofs, die Patriarchen von sich abhängig zu machen, die Entwickelung einen eigenen Gewalt hemmten. Die Hierarchie des Orients konnte niemals dem Staate gegenüber zur vollen Selbstständigkeit gelangen, weil die Principien des Episkopalsystems (s. d. Art. Bd. IV. S. 105 f.) dem entgegenstanden. Dieses System hat aber zugleich, da es aus der älteren Kirche sich in der griechischen behauptete, die Verbindung mit dem römischen Stuhle unmöglich gemacht, welche vielleicht ein Gegengewicht gegen den Byzantinismus hätte bilden können.

Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich schon von selbst, daß im Occident sich das Verhältniß von Staat und Kirche anders gestalten mußte als im Orient, vor Allem darum, weil der Kampf sich vielfach in ihm als ein Conflikt darstellte, welcher vom Könige, beziehungsweise dem Kaiser und dem Oberhaupte der occidentalischen Kirche als ein persönlicher geführt wurde. Ueber diese Verhältnisse s. man den betreffenden Abschnitt in dem oben citirten Buche von Riffel, besonders S. 482 f., Hundeshagen a. a. O. S. 251 f. Damit verbinde man die Artt. „Kirchenstaat“ Bd. VII. S. 676 f. und „Papst“ Bd. XI. S. 86 f, nebst der daselbst angeführten Literatur.

Rom, die Hauptmetropole der Oekumene, die einzige sichere apostolische Stiftung des Occidents, war schon vor der Reception der Kirche durch Constantin durch eine heimliche Christengemeinde ausgezeichnet und trat, nachdem hier zuerst nach dem Siege über Licinius an der Milvischen Brücke das Christenthum Toleranz und dann vielfache Gunst erlangt hatte, alsbald an die Spitze der ganzen Kirche des Occidents. Die Bischöfe Roms erwarben in kurzer Zeit eine solche Macht, daß sie nicht nur über den gesammten Klerus eine große Autorität ausübten, sondern auch dem Kaiserthume mit Entschiedenheit gegenüber zu treten im Stande waren (m. s. die Artt. „Kirchenstaat“ Bd. VIII. S. 676 und „Papst“ Bd. XI. S. 87). Gerade darin lag aber auch der Grund zu neuen Vermischungen, welche das Verhältniß bald trüben konnten. Von Bedeutung mußte es schon werden, daß die Kaiser, indem sie die Kirche mit ihrer äußeren Gewalt unterstützten, sich Pflicht und Recht dazu beilegten und daraus Gelegenheit nahmen, auch nach ihrem Willen die kirchlichen Angelegenheiten ordnen zu lassen. Die römischen Bischöfe führten dieselbe auch bald herbei, indem sich Streit um die Besetzung des Bischofsstuhls erhob und die Vermittelung des Kaisers dabei in Anspruch genommen wurde. Ebenso fehlte es nicht an anderen Anläßen, welche eine Einmischung des Staats veranlassen konnten. Auf der anderen Seite unterließ es der Episkopat aber auch nicht, sein eigenes Entscheidungsrecht zu behaupten und das Kaiserthum auf sein Gebiet hinzuweisen. In dieser Hinsicht war z. B. der Bischof Ambrosius von Mai-

land sehr energisch. So äußert er in der Rede gegen Auxentius im Jahre 386 unter Anderem: Allegatur, imperatori licere omnia, ipsius esse universa. Respondeo: Noli te gravare, imperator, ut putes, te in ea, quae divina sunt, imperiale aliquod jus habere: noli te extollere, sed si diutius vis imperare, esto Deo subditus. Scriptum est: Quae Deo Dei, quae Caesaris Caesari. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae. Publicorum tibi moenium jus commissum est, est, non sacrorum —. Convenerunt me principes, viri consistoriales, ut basilicam traderem (Arianis); respondi, quod erat ordinis, templum tradi a sacerdotibus non posse. Dicentibus, imperatorem jure suo uti, respondi: si a me peterent quod meum esset, non refragaturum; verum ea, quae Dei sunt, imperatoriae potestati non esse subjecta. Nec mihi fas est tradere, nec tibi imperator accipere expedit —. Quid honorificentius, quam ut imperator filius ecclesiae esse dicatur? quod cum dicitur, sine pecato dicitur; imperator enim bonus intra ecclesiam, non supra ecclesiam est; bonus imperator quaerit auxilia ecclesiae, non refutat —. Tributum caesaris est, non negatur. Ecclesia Dei est. Caesari utique non debet adiici, quia ius caesaris esse non potest templum Dei — (Ambrosius ad Marcellinam sororem epist. [ep. 20. ed. Maurin,], vgl. cap. 21. §. 4. 6. Can. XXIII. qu. VIII.). Solchen Aeußerungen begegnet man gegen Ende des 4ten Jahrhunderts und bald nachher öfter, namentlich von Augustin (m. s. z. B. de civitate Dei lib. 14. c. 4 u. a.), Hieronymus u. A., wie diese Riffel a. a. O. S. 308 f. und besonders Roskovány monumenta catholica pro independentia ecclesiae a potestate civili. Tom. I. Quinque Ecclesiis 1847, u. a. mittheilen. Freilich war damit die rechte Stellung der beiden Mächte keineswegs auch faktisch herbeigeführt. Es fehlte die Anerkennung der rechten Gränzen von beiden Seiten und darum auch nicht an Uebergriffen derselben. Bei den Erklärungen der Kaiser zu Gunsten der Kirche darf übrigens nicht vergessen werden, daß es gerade im Interesse der Herrscher des weströmischen Reichs damals lag, den Bischof von Rom für sich zu gewinnen, weil bereits die Kraft ihrer Regierung geschwächt war und Einfälle der Barbaren drohten, welchen sie nicht mehr ohne Unterstützung der Kirche zu begegnen vermochten. So erklärt sich auch der Erlaß des bekannten Edikts von Valentinian III. im Jahre 445, durch welches dem römischen Primat ein bedeutender Vorschub geschah (s. Novella Valent. III. tit. 16. de episcoporum ordinatione, das öfter gedruckt ist. Man s. besonders Richter's Lehrbuch des Kirchenrechts §. 22. Anm. 3). Jedenfalls ward das Selbstvertrauen der römischen Kirchenhäupter dadurch nicht wenig gehoben, und sie konnten Aeußerungen laut werden lassen, welche zum Beweise für die damalige Obergewalt der Kirche über den Staat wohl angeführt werden können, wie dieß auch oft geschehen ist. Allein derselbe erhellt keineswegs in dem Maße, wie es bei oberflächlicher Betrachtung der bloßen Worte angenommen werden dürfte. Wenn z. B. der römische Bischof Gelasius an den Kaiser Anastasius im Jahre 494 schreibt: Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter hic mundus regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim . . . . quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expetis, inque sumendis coelestibus sacramentis eisque, ut competit, disponendis subdite debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse etc. (Mansi coll. concilior. VIII, 31. Roskovány l. c. pag. 8, vgl. c. 10. dist. XCVI), so darf nicht vergessen werden, daß der oströmische Kaiser damals auf Rom einen besonderen Einfluß zu üben nicht im Stande war. Nicht anders verhält es sich mit der Erklärung der unter dem römischen Bischof Symmachus im Jahre 502 gehaltenen Synode, welche ein Verwerfungsurtheil über die Eingriffe Odoacher's und über die Nichtigkeit seiner Forderungen an die Kirche fällte. „Licet — nec apud nos incertum habetur, hanc ipsam scripturam (Odoacris) nul-

lius esse momenti, verumtamen — conveniebat et in irritum deduci, ne in exemplum remaneret praesumendi quibuslibet laicis, quamvis religiosis, vel potentibus in quacunque civitate quolibet modo aliquid decernere de ecclesiasticis facultatibus, quarum solis sacerdotibus disponendi indiscusse a Deo cura commissa docetur. — Non placuit (leg. licuit), laicum statuendi in ecclesia praeter Papam Romanum habere aliquam potestatem, cui obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi" (c. 1. dist. XCIV. c. 23. 24. Cau. XVI. qu. VII.), denn dieser Schluß wurde erst neun Jahre nach des Königs Tode gefaßt und übte auf den arianischen König Theodorich selbst keinen Einfluß, hinderte auch nicht seinen Enkel Athalarich, entschiedene Einwirkung auf die Besetzung des römischen Stuhls zu üben und selbstständige Verordnungen über kirchliche Gegenstände (Simonie, Ehe u. a.) zu erlassen (s. Manso, Geschichte des ostgothischen Reichs in Italien. Breslau 1824. S. 141 f. 264. 405 f.).

Die Einfälle der Germanen in Italien waren übrigens Rom und der Kirche nicht hinderlich, denn die Bildung des Klerus behauptete doch stets ein gewisses Uebergewicht und mit der Zeit gelang es demselben, die Sieger in den Schooß der Kirche zu führen und derjenigen Rechte theilhaftig zu werden, welche früher die heidnischen Priester genossen hatten. Nachdem unter den germanischen Stämmen die Franken das Uebergewicht erlangt und fast alle kleineren Völkerschaften sich unterworfen, auch zumal seit ihrer Christianistrung die Rechtsverhältnisse gehörig geordnet hatten, wurde auch der Kirche ein großer Einfluß auf die gesammte Verwaltung selbst gewährt. Der hohe Klerus gehörte nicht nur zu den königlichen Leudes, sondern die Könige selbst fanden es auch sonst in ihrem Interesse, die Kirche und ihre Diener auszuzeichnen, weil sie durch dieselben für ihre Herrschaft im Volke ein sittliches Fundament erhielten. Für die königliche Autorität war es von großer Bedeutung, daß die Aussprüche der heiligen Schrift über den göttlichen Ursprung der Obrigkeit auf dieselbe angewendet und anerkannt wurden (s. Waitz, deutsche Verfassungsgesch. Bd. II. Kiel 1847. S. 143. 355 f.; vergl. Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit. Leipz. 1839. S. 323). Das Verhältniß von Staat und Kirche im fränkischen Reiche gestaltete sich aber in eigenthümlicher Weise. Zunächst stand fest, daß dem König auch die oberste Gewalt in kirchlichen Angelegenheiten gebühre. Die Bischöfe zu bestätigen, war ihnen unbestritten (s. Waitz a. angef. O. S. 356. 351). Schon zeitig gelang es ihnen aber, auch förmlich die Ernennung derselben sich anzueignen (s. Löbell a. a. O. S. 393 f.). Die Versammlungen der Geistlichen wurden bald vollständig abhängig, denn wenn der König auf den Wunsch des Klerus nicht selbst die Convokation bewirken ließ, so wurde dieselbe wenigstens von ihm genehmigt, und ohne seinen Willen durften sie nicht berufen werden, wie auch die Geltung der Beschlüsse von seiner Bestätigung abhing (s. Löbell a. a. O. S. 321. 323 324. Waitz a. a. O. S. 465 f.). Eine besondere Vereinigung des Staats und der Kirche bildete sich hier auch seit dem 6. Jahrhundert in der Institution der sogen. concilia mixta. Da die hohe Geistlichkeit mit den weltlichen Optimaten die wichtigsten Reichsangelegenheiten zu berathen hatte, lag es nahe, auch die kirchlichen Sachen, welche überdieß mit den weltlichen so vielfach zusammenhingen, zugleich in die Berathung zu ziehen (s. Waitz a. a. O. S. 467). Dieß ward in Kurzem so gewöhnlich, daß im Frühjahr und Herbst regelmäßig dergleichen gemischte Versammlungen gehalten wurden. Ein anderes Zusammentreffen der weltlichen und kirchlichen Macht zeigte sich besonders bei der Uebung der Gerichtsbarkeit. Den Bischöfen war die geistliche Jurisdiktion wie über den Klerus so auch über das Volk zugestanden. Dabei wurden sie von den weltlichen Richtern unterstützt, welche überall aushelfend hinzutraten, so daß schon König Guntram im Jahre 585 aussprechen konnte: Convenit ergo, ut justitiae et aequitatis in omnibus vigore servato, distringat legalis ultio judicum, quos non corrigat canonica praedicatio sacerdotum (Edictum Guntramni in Pertz Monumenta Germaniae Tom. 3. pag. 4). Auch entstanden im Anfange des 7. Jahrhunderts judicia mixta, indem

die Beurtheilung der Geistlichen, welche gemeine Verbrechen verwirkten und anfangs nur dem weltlichen Richter unterlagen, unter Zuziehung der Bischöfe erfolgen sollte (s. den Art. „Geistliche Gerichtsbarkeit Bd. V. S. 71). In allen Fällen blieb aber dem Könige die höchste Gerichtsbarkeit. So war überhaupt die Kirche in jeder Hinsicht vom Staate abhängig und ihm stand die Obergewalt zu: denn selbst, was sonst den Einfluß der Kirche zu erhöhen sehr geeignet war, der Besitz großer Reichthümer, da nach und nach der dritte Theil des Grundes und Bodens in die Hände der Kirche gekommen war (m. s. Roth, Geschichte des Beneficialwesens. Erlangen 1850, S. 246 f.), mußte dazu dienen, sie immer abhängiger zu machen, und gab zuletzt (am Anfange des achten Jahrhunderts) Veranlassung bald zu einer förmlichen Säcularisation dieser Güter, bald zur Begründung von Beneficialverhältnissen, durch welche die Freiheit der Kirche nur noch mehr beeinträchtigt wurde.

In Italien hatte inzwischen der römische Stuhl ebenfalls seine Macht nicht in dem Umfange entwickeln können, als es allem Anscheine nach hätte geschehen sollen. Durch die Uebergriffe der Fremdherrschaft in Rom war das Wachsthum der kirchlichen Autorität durchaus gehemmt worden und nichts lag jetzt näher, als vom fränkischen Reiche ein förderndes Gegengewicht zu erlangen. Allein eine engere Verbindung mit demselben war bis zur Mitte des achten Jahrhunderts nicht eingetreten, obwohl die Häupter der römischen Kirche sich bemüht hatten, eine solche herbeizuführen. Erst die Erhebung Pippin's des Kleinen zur Königswürde, welcher der Herrschaft der Merovinger mit Hülfe der Kirche ein Ende machte, begründete einen Anschluß, welcher im Laufe der Zeit eine wesentliche Veränderung der bisherigen Verhältnisse zwischen Staat und Kirche herbeizuführen im Stande war. Zunächst trat insofern eine günstigere Stellung der fränkischen Kirche ein, als ungeachtet der Fortdauer der früheren Abhängigkeit vom Könige, doch die Verbindung mit Rom herbeigeführt und eine geregeltere Verwaltung angeordnet werden konnte. Auch ließ Pippin davon ab, die von den merovingischen Königen so vielfach verübten Mißbräuche und Gewaltthätigkeiten weiter in Anwendung zu bringen. Noch mehr geschah dieß aber unter Karl dem Großen, unter dessen segensvoller Regierung die Herstellung des rechten Gleichmaßes angestrebt wurde. (Man s. den Artikel „Karl der Große“ Bd. VII. S. 379 f. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd. I. S. 105 ff. Waitz, deutsche Verfassungsgesch. Bd. III. u. IV. Döllinger, das Kaiserthum Karl's des Großen und seiner Nachfolger, in dem Münchener histor. Jahrbuch 1865, S. 299 f.). Von den einflußreichsten Folgen wurde hierbei aber die Herstellung des römischen Kaiserthums und die Salbung und Krönung Karl's in Rom von Leo III. Der Gedanke, welcher seit Beginn den großen Kaiser ergriffen hatte und dessen Vollziehung ihn bei allen seinen Unternehmungen leitete, war die Begründung eines christlichen Staats, gewissermaßen des Reiches Gottes auf Erden, worin Ein Wille der leitende seyn sollte, indem er selbst sich eigentlich als Vertreter Gottes betrachtete. In einem Schreiben an Leo III. im Jahre 796, als derselbe ihm von seiner Besteigung des römischen Stuhls Anzeige gemacht hatte, entwickelte Karl seine Ansicht über die gegenseitigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in sehr bestimmter Weise, in welcher die oben angeführten Worte des Kaisers Justinian in einer anderen Wendung wiederzukehren scheinen. „Nostrum est, secundum auxilium divinae pietatis, sanctam ubique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere, foris et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater, elevatis ad Deum cum Moyse manibus, nostram adjuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus, Deo ductore et tutore, populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique habeat victoriam et nomen domini nostri Jesu Christi toto clarificetur in orbe. Vestrae vero auctoritatis prudentia canones ubique sequatur, quatenus totius sanctitatis exempla omnibus evidenter in vestra fulgeant conversatione, et sanctae exhortatio audiatur ab ore, quatenus sic luceat lux vestra coram hominibus ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui

in coelis est" (Baluzius, Capitularia Tom. I. p. 271 sq.; Walter, corpus juris germanici, P. II. p. 124). Karl betrachtete sich als den von Gott eingesetzten Herrscher, dem die Verbreitung des Christenthums, die Erweiterung und der Schutz der Kirche übertragen worden, wogegen die bereits vorhandene Kirche ihn mit den ihr zustehenden geistlichen Mitteln zu unterstützen verpflichtet sey. Dieser Anschauung gemäß drückte Karl es wiederholt aus, er sey gratia Dei rex regnique Francorum rector et devotus sanctae ecclesiae defensor atque adjutor in omnibus apostolicae sedis; wie auch die Kaiserwürde ihm von Gott verliehen sey; daher nennt er sich divino nutu coronatus, a Deo coronatus. Daß er mit der Kirche auch dem Bischof von Rom Hülfe zu leisten habe, erklärte er bei verschiedenen Anläßen, allein er betrachtete denselben doch als von ihm abhängig, der sich in einer kaiserlichen Stadt befinde und ihm, dem Kaiser, zur Rechenschaft verpflichtet sey. Wie er in dem obigen Anschreiben den Pabst daran erinnert, daß ihm die Befolgung der Canones obliege, so schärfte er noch besonders in einem Commonitorium dem Angilbert, dem Gesandten Leo's, ein: Admoneas eum diligenter de omni honestate vitae suae et praecipue de sanctorum observatione canonum, de pia sanctae Dei ecclesiae gubernatione. Auch war der Pabst nur der höchste Kleriker des Reichs, den der Kaiser zu bestätigen hatte, was nach einem späteren Berichte eine römische Synode dekretirt haben soll, und über welchen der Kaiser das Gericht zu hegen hatte. Dem Kaiser stand ja überhaupt die höchste Jurisdiktion zu, weßhalb an ihn die letzte Berufung ging. Das 794 zu Frankfurt erlassene Capitulare enthält darüber in c. 6. (Pertz, Monum. Germ. Tom. III. p. 72) folgende Vorschrift: Statutum est a domno rege et sancta synodo, ut episcopi justitias faciant in suas parochias. Si non oboedierit aliqua persona sua de abbatibus . . . . et clericis, vel etiam aliis in ejus parochia, veniant ad metropolitanum suum et ille dijudicet causam cum suffraganeis suis. Comites quoque nostri veniant ad judicium episcoporum. Et si aliquid est quod episcopus metropolitanus non possit corrigere vel pacificare, tunc tandem veniant accusatores cum accusatis cum litteris metropolitano, ut sciamus veritatem rei. Der Kaiser war auch zugleich der höchste Gesetzgeber und Regierer. Die Kirche selbst erkannte dieß unzweideutig an. So wurde auf der im Jahre 813 zu Mainz gehaltenen Synode der Ausspruch gethan: Gratias agimus Deo, qui sanctae ecclesiae suae tam pium ac devotum in servitio Dei concessit habere rectorem, qui suis temporibus sacrae sapientiae fontem aperiens, oves Christi indesinenter sanctis reficit alimentis ac divinis instruit disciplinis (Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. I. p. 406). Ebenda wurde anerkannt, daß er die Canones zu bestätigen und erforderlichen Falls zu ändern habe: De his omnibus valde indigemus vestro adjutorio, atque sana doctrina, quae et nos jugiter admoneat atque clementer erudiat, quatenus ea, quae paucis subter perstrinximus capitulis, a vestra auctoritate firmentur, si tamen vestra pietas ita dignum esse judicaverit; et quicquid in eis emendatione dignum reperitur, vestra . . . imperialis dignitas jubeat emendare. Karl entschied aber auch theils persönlich, theils unter Beirath der Würdeträger der Kirche und des Staats nicht nur über die gesammte Ordnung des Volks, der Laien wie der Geistlichen, wie dieß eine große Zahl seiner in den Capitularien enthaltenen Vorschriften beweist, wie er denn auch durch Mittheilung des ihm vom Pabste Hadrian im J. 774 geschenkten Codex canonum Dionysii (s. den Artikel „Kanonensammlungen" Bd. VII. S. 306) im fränkischen Reiche die Einführung der römischen Kirchenverfassung veranlaßte, sondern von ihm gingen auch besondere Bestimmungen über die wissenschaftliche und kirchliche Erziehung und Ausbildung der Kleriker aus (vgl. die Encyclica de literis colendis vom J. 787, das Capitulare ecclesiasticum von 789, cap. 71., das Capitulare in Theddonis villa, cap. 2—4., das Capitulare Aquisgranense von 811, in Pertz, Monumenta Germaniae Tom. III. p. 52. 65. 131. 166 ff.). Das letztere enthielt bestimmte wissenschaftliche Aufgaben für den Klerus (vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands I, 438). Nicht minder verfügte er über den Gottesdienst im Allgemeinen

und Besonderen. (Man s. vornehmlich die Encyclica de emendatione librorum et officiorum ecclesiasticorum vom J. 782, das Capitulare ecclesiasticum von 789, c. 69., die Encyclica de jejuniis generalibus von 810, die Excerpta canonum de officio praedicationis, ut juxta quod intelligere vulgus possit von 815, c. 14., sämmtlich in Pertz, Monumenta Germaniae Tom. III. p. 44. 45. 64. 164. 165. 190 u. v. a.). Selbst über das Dogma traf er Entscheidungen, wie über den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne, beim adoptianischen Streite u. a. (m. s. deshalb Gieseler, Kirchengeschichte Bd. II. Abth. 1. §§. 12 u. 13). Bei allen diesen Verfügungen war Karl bemüht, den Conflikt mit der Kirche zu vermeiden; vielmehr nahm er darauf Bedacht, durch einträchtige und gemeinsame Einrichtungen für den Frieden zu sorgen, daher er die Bischöfe, Aebte und Grafen bei der Vollziehung der Aufsicht, wie der Gerichtsbarkeit Hand in Hand zu gehen befahl (m. s. z. B. Capitulare Mantuanum von 781, c. 6., bei Pertz a. a. O. S. 41: Ut quando episcopus per sua parochia circata fecerit, comite vel sculdaz adjutorium preveat, qualeter ministerium suum pleniter perficere valeat secundum canonicam institutionem. Capitulare ecclesiasticum von 789, c. 61. Capitulare Aquisgranense von 811, c. 4. Excerpta canonum von 813, c. 9. 10. (in Pertz a. a. O. S. 64. 166. 189): Ut pax sit et concordia inter episcopos et comites, ut reliquos clericos et laicos —. Ut comites et judices seu reliquos populos oboedientes sint episcopo, et invicem consentiant ad justitias faciendas u. a. m.). Andererseits suchte er bestehende Vereinigungen aufzuheben, die er für unzweckmäßig halten mußte, und gewährte der Kirche wie dem Staate die erwünschte Selbstständigkeit. Deshalb ließ er die concilia mixta nicht ferner zusammentreten, sondern indem er verordnete: Inprimis separare volumus episcopos, et abbates, et comites nostros, et singulariter illos alloqui (m. s. Capitulare Aquisgranense von 811, c. 1., bei Pertz a. a. O. S. 166 und zur Erklärung der Stelle Hincmar, de ordine palatii cap. 35. Eichhorn, deutsche Rechtsgeschichte §. 162), bildete er zwei Kurien, in denen Geistliches und Weltliches gesondert berathen wurde.

Die von Karl dem Großen getroffenen Einrichtungen konnten sich unter der schwachen Regierung seiner Nachfolger nicht für die Dauer behaupten. Es war dieß schon darum nicht möglich, weil die Ansicht, daß dem Inhaber der weltlichen Macht die höchste Stelle im christlichen Staate gebühre, keineswegs allgemein herrschte, ja daß gerade die Gebildetsten bereits der Meinung waren, der Vorzug sey überhaupt der Kirche und mithin auch dem an Christi Stelle dieselbe regierenden Bischofe von Rom zuzugestehen. So hatte sogar der Karl dem Großen nahe stehende Alcuin demselben gegenüber sich zu erklären kein Bedenken getragen: denn in einem Briefe an ihn aus dem Jahre 799 äußert er: Tres personae in mundo hucusque altissimae fuerunt: Apostolica sublimitas, quae Beati Petri, principis apostolorum, sedem vicario munere regere solet . . . . . Alia est Imperialis dignitas et secundae Romae secularis potentia . . . . . Tertia est Regalis dignitas et secundae Romae secularis potentia . . . . . in qua Vos Domini nostri Jesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit, ceteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem (epistola 80.; vergl. Lorentz, „Alcuin's Leben". Halle 1829. S. 43). Indem er dann hinzufügt: Ecce in te solo tota salus Ecclesiarum inclinata recumbit, — erkennt er, um die etwaige Kränkung in jener Aeußerung aufzuheben, die höchstpersönliche Würde des Königs an, bemüht, die geringere Rangstellung desselben dadurch für ihn nicht verletzend werden zu lassen. Wie hoch er den römischen Bischof überhaupt stellte, zeigte er aber auch bei anderen Gelegenheiten, so wenn er im 92sten Briefe den Satz vertheidigt, daß der Bischof von Rom als das caput ecclesiarum Christi dem Gerichte keines Menschen unterworfen sey, während er selbst über alle zu urtheilen berufen sey: denn sedem Apostolicam iudiciariam esse, non judicandam. Zwar hat Karl's Sohn, Ludwig der Fromme, noch die Idee des Vaters nicht fallen lassen, daher spricht er in dem Capitulare ad episcopos et omnem

populum im Jahre 825 (s. bei Pertz a. a. O. S. 243 f.) sich über das Ziel seiner Regierung und über seine Würde folgendermaßen aus: Quoniam complacuit divinae providentiae nostram mediocritatem constituere, ut sanctae suae ecclesiae et regni huius curam gereremus . . . . optamus, ut tria specialiter capitula . . . . in hujus regni administratione specialiter conserventur.... Sed quamquam summa hujus ministerii in nostra persona consistere videatur, tamen et divina auctoritate et humana ordinatione ita per partes divisum esse cognoscitur, ut unusquisque vestrum in suo loco et ordine partem nostri ministerii habere cognoscatur. Unde apparet, quod ego omnium vestrum admonitor esse debeo, et omnes vos nostri adjutores esse debetis. Nec enim ignoramus, quid unicuique vestrum in sibi commissa portione conveniat. Indem er dieß nun in besonderen Anwendungen weiter ausführt, spricht er über die Funktionen aller Beamten in der Kirche und im Staate und gibt den Bischöfen, Grafen u. s. w. die Richtschnur, welche sie zu befolgen haben, damit sie wahrhaft als seine Gehülfen in der ihm obliegenden Verwaltung betrachtet werden können. In gleicher Weise ermahnt er sie auch zum einheitlichen und friedlichen Zusammenwirken: Episcopi vel comites adinvicem et cum veteris fidelibus concorditer vivant, et ad sua ministeria peragenda vicissim sibi adjutorium ferant. Das Verhältniß zum römischen Stuhle änderte er auch principiell nicht, wie er in der Constitutio Romana vom J. 824 und dem dazu gehörigen sacramentum Romanorum (s. Pertz a. a. O. S. 239. 240) sich die Enscheidung vorbehielt, Vorschriften über die Wahl des römischen Bischofs traf u. a. m. Indessen mußte sich doch die Praxis ganz anders gestalten, da die vorzüglichere Stellung der Kirche immer allgemeiner angenommen wurde. Als im Jahre 829 in den vier Theilen des Reichs Synoden gehalten waren, deren Beschlüsse man zusammenfaßte, um daraus einen Bericht an den Kaiser abzustatten, erklärte man demselben: Quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus ejusque caput Christus sit. —, Quod ejusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximiis personis. Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus. Von diesen beiden Personen wird hierauf der priesterlichen der Vorrang eingeräumt und zum Beleg dafür auf die Aeußerung des römischen Bischofs Gelasius an den Kaiser Anastasius (s. oben) Bezug genommen, auch die Autorität des Fulgentius herbeigezogen: Quantum pertinet ad hujus temporis vitam, in ecclesia nemo pontifice potior et in seculo christiano nemo imperatore altior invenitur —. Cum haec quippe ita se habeant, primum de sacerdotali, post de regali persona dicendum statuimus (s. Pertz a. a. O. S. 333. Man verbinde damit die im Jahre 829 gehaltene Pariser Synode lib. I. cap. 3. lib. III. cap. 8. u. a.). Diese Sätze wurden allgemein in der Kirche gebilligt, bald auf den folgenden Kirchenversammlungen wiederholt (m. s. z. B. die Synode zu Aachen von 836 in der Praefatio, bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. II. p. 75. 76) und dem sich neu gestaltenden Kirchenrechte zu Grunde gelegt: denn in diesen Gedanken ruht wesentlich mit das pseudo-isidorische System, welches die Herrschaft des Klerus über die Laien, der Kirche über den Staat in den verschiedensten Wendungen auszuführen bemüht war (vgl. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, Lips. 1863, in der Einleitung, besonders pag. CCXVII sq.). Daß dieses System dazu beitrug, mehrfache Aenderungen in den bisherigen Zuständen durchzusetzen, davon liegt der Grund in der damaligen Ohnmacht und Unfähigkeit der weltlichen Gebieter und in der Unterwerfung derselben unter die Hierarchie, von der sie eine Stütze für ihr Regiment erlangen zu können glaubten. Die von dem Klerus ausgesprochene Behauptung, daß erst die priesterliche Salbung den Königen ihre hohe Würde verleihe, wurde bald von den Königen selbst anerkannt, um damit die göttliche Autorität ihrer Stellung darzuthun. Anlaß dazu hatte bereits Ludwig der Fromme gegeben, welcher, nachdem er schon im J. 813 dem Verlangen des Vaters gemäß sich die Krone aufgesetzt hatte, sich 816 nochmals von Stephan IV. zu Rheims

krönen ließ. Wie diese kirchliche Weihe geschätzt und benutzt wurde, zeigt Ludwig II. im Jahre 871, indem er dem Kaiser Basilius dem Macedonier schrieb: Unctione et sacratione per summi Pontificis manus impositionem divinitus sumus ad hoc culmen provecti. — Carolus abavus noster unctione huiusmodi per summum Pontificem delibatus primus ex gente et genealogia nostra — et Imperator dictus et Christus Domini factus est —. Si calumniaris Romanum Pontificem, quod gesserit, calumniari poteris et Samuel, quod spreto Saulo, quem ipse unxerat, David in regem ungere non renuerit (Muratori scriptores rerum Ital. Tom. IV. P. II. p. 243. Hundeshagen a. a. O. S. 257. 258 Anm.). Daher ist es auch ganz natürlich, daß die römischen Bischöfe selbst die Nothwendigkeit ihrer Mitwirkung bei der Wahl des Kaisers geltend zu machen nicht unterließen. So rechtfertigte gleich nach dem Tode Ludwig's II. Johann VIII. die Krönung Karl's des Kahlen gegen die Bestrebungen Ludwig's des Deutschen, indem er im Jahre 876 in dem Schreiben an die Bischöfe im Reiche Ludwig's (s. epist. 315. bei Mansi coll. conciliorum Tom. 17. pag. 227) erklärte: — imperium, quod Carolo constat non humano collatum beneficio, licet per nostrae mediocritatis ministerium, sed divino —. Deus per apostolicae sedis privilegium, cunctorum favoribus approbatum sceptrum imperialibus sublimavit (verb. damit epist. 316. a. a. O. S. 230 u. a.). Daraus konnte auch leicht gefolgert werden, daß das Priesterthum und die Kirche über dem Staate stehe: denn et tanto est dignitas Pontificum major quam regum, quia reges in culmen regium sacrantur a Pontificibus, Pontifices autem a regibus consecrari non possunt, et tanto gravius est pondus Sacerdotum, quam regum, quando etiam pro ipsis regibus in divino reddituri sunt examine rationem (cap. 1. Conc. apud Macram. vom J. 881 bei Mansi a. a. O. Tom. 17. p. 538).

Aus dieser Auffassung folgt indessen noch keineswegs, daß der Kirche und beziehungsweise dem Bischofe von Rom zugleich die Leitung der weltlichen Angelegenheiten selbst mit überwiesen sey, indem vielmehr Stimmen laut wurden, welche die Unabhängigkeit beider Gewalten in ihren Gebieten beharrlich vertheidigten. So führte Hincmar von Rheims († 881) in seiner Schrift de potestate regia et pontificia dieß näher aus und erklärte: Christus suos volens medicinali humilitate servari, non humana superbia rursus depravari, ut militans Deo minime se negotiis secularibus implicaret, ac vicissim non ille rebus divinis praeesse videretur, qui esset negotiis secularibus implicatus. Daher trat derselbe auch als Vertheidiger Ludwig's II. gegen Hadrian II. auf und äußerte im Jahre 870: (domnus Apostolicus) Rex et Episcopus simul esse non potest, et sui antecessores ecclesiasticum ordinem, quod suum est, et non rempublicam, quod Regum est, disposuerunt —. (epist. ad Hadrianum bei Bouquet, scriptores Tom. 7. p. 537). Auch auf Synoden wurde in gleicher Weise die Unabhängigkeit beider Seiten entschieden behauptet. So heißt es namentlich in der zu Trosley im Jahre 909 gehaltenen Synode (bei Mansi a. a. O. Tom. 18. p. 267): Pontificalem sic exserimus auctoritatem, ut non obliviscamur, regiam a Deo constitutam esse sublimitatem. Sicut enim regalis potestas sacerdotali religioni se devote submittit: sic et sacerdotalis auctoritas cum omni pietatis officio se regali dignitati subdere debet, sicut ostendit Gelasius: Duo sunt u. s. w. (die obige Stelle an Anastasius). Ergo quia et rex pro aeterna vita indiget pontificibus, recta, sancta et justa suadentibus; et vicissim a pontificibus obediendum est Regi, pietatis cultui religione, jure et solatio servienti.

Mit besonderer Berücksichtigung der nun folgenden Jahrhunderte ist das Verhältniß behandelt in: Friedberg, de finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint. Lipsiae 1861. Man sehe aber auch besonders F. Förster, die Staatslehre des Mittelalters, in der Kieler allgemeinen Monatsschrift, Jahrg. 1853 S. 832 f. 922 f.

In der Zeit der Zerrüttung der politischen wie kirchlichen Verhältnisse seit dem

Ende des 9. und dem Anfange des 10. Jahrhunderts konnten den hier ausgesprochenen Grundsätzen gemäß die Zustände in Staat und Kirche nicht geordnet werden, und nicht selten entschied bald der Zufall, bald die leitende Persönlichkeit der Machthaber über das Vorherrschen der einen Anstalt über die andere. In Italien und Rom war die fortschreitende Entwickelung durch den Kampf der Parteien gehemmt und die Einwirkung Deutschlands momentan unterbrochen. Auch waren die damaligen Inhaber des apostolischen Stuhls so wenig geeignet, die vorhandenen Schwierigkeiten zu überwinden, so daß die Lage der Kirche selbst eine immer trostlosere wurde. In Ostfranken war Arnulf bemüht, die Ordnung zu befestigen, und sprach sich darüber auf der unter seiner Leitung zusammengetretenen Synode zu Tribur im Jahre 895 also aus: Tractans practice de statu regni et theorice de ordine et stabilitate ecclesiarum Christi.... Nos, quibus regni cura et sollicitudo ecclesiarum Christi commissa est, aliter regnum ut imperium jure ecclesiastico regere et gubernare non possumus, nisi hos, qui ecclesiam Christi . . . conturbant, zelo fidei persequamur (s. Pertz a. a. O. S. 560. 561). Die Macht der Kirche war indessen doch seitdem sehr gesunken und die Befestigung derselben gelang nicht so leicht. Indessen hatten Heinrich I. und die Herzöge in größerer Freiheit dafür nicht unnütz Sorge getragen und eine Zeit vorbereiten helfen, welche seit Otto I. eine neue Befestigung herbeiführte. Freilich konnte die Kirche die vorher geübte Herrschaft jetzt nicht behaupten, und die neue Vereinigung der Kaiserwürde mit dem deutschen Königthume durch Otto war wohl geeignet, die Abhängigkeit herzustellen, welche seit längerer Zeit aufgehört hatte. Auf die Wahl des römischen Bischofs erhielt der Kaiser den früheren Einfluß, wogegen er zugleich dem apostolischen Stuhle seinen Schutz verhieß. (Die Richtigkeit der Thatsachen kann nicht bezweifelt werden, die Aechtheit der darüber vorhandenen Urkunden unterliegt aber gegründeten Bedenken; m. s. c. 23. 33. dist. LXIII.; den Art. „Leo VIII." Bd. VIII. S. 317 und vgl. Floss, Leonis Pont. VIII. privilegium de investituris Ottoni I. Imperatori concessum etc. Friburg. Brisgav. 1858 und zugleich in deutscher Bearbeitung.) Bis zur zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts war jetzt der Staat entschieden im Vortheil und die Kirche in einer von dessen Willen abhängigen Stellung. Der Kaiser bestimmte über Ein- und Absetzung der Päbste, welche auch meistens nicht die Fähigkeit besaßen, den wirklichen Bedürfnissen der Kirche entgegen zu kommen (man s. Hefele, die Päbste und die Kaiser in den trübsten Zeiten der christlichen Kirche, in den Beiträgen zur Kirchengeschichte u. s. w. Bd. I. Tübing. 1864. S. 277 f.). Den Vortheil der Kirche zu fördern, stellten die Kaiser aber als das von ihnen befolgte Princip auf, wie denn Otto III. in der Constitutio Ticinensis von 998 (s. Pertz a. a. O. Tom. IV. p. 37) erklärt: Omne jus, sive lex, sive quodlibet scriptum, vel quaelibet consuetudo, si contra ecclesiae utilitatem fuerint, in irritum deducenda sunt; und Heinrich II. dem Banne die Acht folgen ließ und keinem Verletzer der Kirche weltlichen Frieden zu gewähren gebot. In den zu Pavia 1022 publicirten Gesetzen heißt es darüber: Mox eum insequetur stylus proscriptionis, quem mater et magistra nostra ecclesia vulneravit gladio maledictionis. — Sed neque honorabitur in palatio, qui ecclesiam palatii matrem non erubuit impugnare (s. Leges Papienses cap. 7. bei Pertz a. a. O. Tom. IV. pag. 561). Die Kirche versäumte aber niemals, in irgend einer Weise die von ihr früher geltend gemachte Prärogative in Anspruch zu nehmen. So schenkte Benedikt VIII. im Jahre 1014 Heinrich II. einen goldenen Apfel, welcher mit Asche gefüllt war, über welchem aber ein Kreuz stand, um zu bezeichnen, daß die Erde, welche der Apfel darstellte, von der Kirche, deren Symbol das Kreuz ist, beherrscht werde (s. Glaber Radulphus, historiae sui temporis lib. I. cap. 5.).

Unter der Obhut des deutschen Kaiserthums hatte sich allmählich die Kirche wieder erholt. Die Macht der Bischöfe war größer geworden, seit dieselben mit ihrem geistlichen Regiment auch weltliche Rechte hatten vereinigen können. Dieß geschah vornehmlich dadurch, daß ihnen bestimmte Theile der bürgerlichen Regierungsgewalt (regalia), ins-

besondere die Grafenrechte und zugleich ganze Grafschaften verliehen wurden. Nach dem Vorgange Otto's I. geschah dieß öfter und die Bisthümer wurden förmliche Territorien (s. Beispiele bei Gieseler, Kirchengesch. Bd. II. Abth. 1. §. 24. Anm. 2.). In Rom selbst trat auch endlich ein Umschwung ein. Nach dem Tode Damasus II. im Jahre 1048 erhob Heinrich III. seinen Vetter Bruno, Bischof von Toul, zum Nachfolger desselben, welcher als Leo IX. sich den Interessen des römischen Stuhls mit Eifer und Erfolg widmete (s. den Art. Bd. VIII. S. 316 f.). Die Curie erstarkte nunmehr vorzüglich unter dem Einflusse des Clunyschen Mönchs Hildebrand, welcher als päbstlicher Rathgeber eine bedeutende Wirksamkeit entwickelte. Er bewirkte, daß Nikolaus II. im Jahre 1059 die Pabstwahl der Entscheidung des Kaisers entzog und in die Hände des Presbyteriums der römischen Kirche, des Cardinalcollegiums, legte, so daß dem Kaiser nur die formelle Bestätigung des bereits Erkorenen verblieb (s. d. Art. „Papstwahl“ Bd. XI. S. 94). Die Beseitigung anderer Beschränkungen war gleichfalls vorbereitet und Hildebrand konnte nun für die Ausführung unmittelbar thätig werden, nachdem er als Gregor VII. im Jahre 1073 selbst den päbstlichen Stuhl bestiegen hatte. Kein römischer Bischof hat vor ihm den Plan der Hierarchie in dem Maße festgestellt und die Mittel zur Vollziehung desselben so bestimmt bezeichnet und anzuwenden versucht, als dieser Pabst. Nachdem die Freiheit der Wahl der Bischöfe Roms bereits erlangt war, schien es ihm nothwendig, den Einfluß der Weltlichen auch auf die Besetzung der übrigen Bisthümer und Abteien, wie selbst der gewöhnlichen Beneficien zu beseitigen. Deshalb war er bemüht, zuvörderst die bisherigen Mißbräuche hierbei aufzuheben, die Simonie abzuschaffen und dann die Laien gänzlich auszuschließen. Nächstdem schien es nothwendig, die Abhängigkeit des Klerus vom Volke völlig herbeizuführen, und dieß konnte nach seinem Ermessen nicht anders geschehen, als daß er jede Beziehung der Geistlichen zu den Laien dadurch aufhob, daß er die älteren Vorschriften der Kirche über die Ehelosigkeit des Klerus streng einschärfte und die Anstellung verheiratheter Personen in geistlichen Aemtern untersagte: nam non liberari potest ecclesia a servitute laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus (Gregorii epist. lib. III. cap. 7.). Das gesammte Interesse des Klerus sollte also nur auf die Kirche hingeleitet werden, und zwar in concreter Gestalt auf den Pabst, als den Repräsentanten der Kirche selbst. Diese Kirche sollte aber als einzige, höchste herrschende Macht bestehen, wozu sie berechtigt sey, da nur sie einen göttlichen Ursprung habe, während alle weltlichen Institute, vornehmlich der Staat selbst, irdischen Ursprungs seyen und allein dadurch zur Existenz berechtigt würden, daß die Kirche ihr Bestehen billige und daß sie der Kirche zu dienen beflissen seyen. Auf diese Weise sollte eine neue Theokratie als Universalmonarchie begründet werden, in welcher alle Autorität sich im Pabste vereinige, welcher die Bestandtheile derselben dem Bedürfnisse gemäß wie an die Diener der Kirche, so des Staates zu vertheilen habe. In seinen Werken, vorzüglich seinen Briefen, einer großen Zahl von gesetzlichen Anordnungen und dann in dem von ihm herrührenden Dictatus finden sich in einzelnen Anwendungen diese Grundsätze bestimmt ausgesprochen (man s. den Art. „Gregor VII.“ in Bd. V. S. 334 f., den Art. „Papst“ Bd. XI. S. 89 f. und die daselbst citirten Stellen).

Diese Auffassung fand aber schon damals und mehr noch später vielfachen Widerspruch, und nicht nur von Laien, sondern auch von Geistlichen selbst, theils solchen, welche auf Heinrich's IV. Seite standen, theils anderen, die nur um der evangelischen Wahrheit Willen des Pabstes Gegner waren. Wenn er z. B. erklärt: Quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes superbia, rapina, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari coeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt? — Quis dubitet, sacerdotes Christi regum et principum omniumque fidelium patres et magistros censeri? . . . (Gregorii VII. epistol. lib. VIII. epist. 21., vgl. c. 9. dist. XCVI.). Gegen dergleichen Aussprüche

erklärt z. B. Hugo Floriacensis in der Schrift de regia potestate et sacerdotali dignitate um's Jahr 1120 (Baluzius. Miscellanea Tom. IV. pag. 9): Putant, quod terreni regni dispositio non a Deo, sed ab hominibus sit ordinata sive disposita. Et ideo sacerdotalem dignitatem majestati regiae praeferunt, cum ei subesse ordine, non dignitate debeat. Nachdem dann die obigen Worte Pabst Gregor's zum Beleg dafür mitgetheilt sind, sagt Hugo: Quorum sententia quam sit frivola, liquet apostolico documento, quod ait: Non est potestas nisi a Deo etc. Roman. XIII, 1. — Aber auch aus allgemeinen Gründen des Rechts und der Geschichte fanden die päbstlichen Behauptungen viele Gegner. Man s. z. B. Petrus Crassus' Klageschrift gegen Gregor zum Behuf der Kirchenversammlung in Brixen (bei Sudendorf, Registrum P. I. p. 22—50). Man s. überhaupt Jak. v. Helfenstein, Gregor's VII. Bestrebungen nach den Streitschriften seiner Zeit. Frankf. a. M. 1856.

Die Ausführung seines Planes gelang Gregor VII. nicht und vor Allem endete der Kampf über die Aufhebung der weltlichen Rechte bei Besetzung der Bisthümer und anderer geistlicher Stellen in einer Weise, welche der Idee Gregor's gerade entgegengesetzt war. Es entsprang nämlich darüber der bekannte Investiturstreit (s. den Artikel Bd. VI. S. 708 f.), welcher durch das Wormser Concordat zwischen Heinrich V. und Calixt II. damit endete, daß eine Trennung der geistlichen und weltlichen Seite bei der Anstellung der hohen Geistlichen unterschieden wurde. Die kanonische Wahl der Kleriker und die Unstatthaftigkeit der Simonie ward anerkannt, zugleich aber die Erlangung der Regalien davon abhängig gemacht daß der zu Investirende ordentlich (mit dem Scepter) belehnt wurde und endlich die Pflichten übernahm, die er als Vasall des Eigenthümers und beziehungsweise Lehnherrn nach der bestehenden Ordnung zu leisten verpflichtet war. Uebrigens war auch damit der Streit noch nicht beendet: denn bald knüpfte sich an das Concordat die Frage, wem die Präcedenz zustehe, ob die päbstliche Bestätigung und Consekration oder die kaiserliche Belehnung mit den Regalien vorangehen solle. Die Praxis entschied für den Vorzug des Kaisers, und demgemäß sprach der Verfasser des Sachsenspiegels aus: „Svenne man küset bischope oder abbede oder abbedischen, die den herschilt hebben, dat len sollen sie vore untvan unde die bisorge na. Svenne sie dat len untvangen hebben, so mogen sie lenrecht dun unde nicht er." (s. Sächsisches Landrecht Buch III. Art. 59).

Demungeachtet war doch in der nächstfolgenden Zeit nach der herrschenden Ansicht die Kirche höher gestellt als der Staat und die römischen Bischöfe oder andere hohe Geistliche, namentlich die Erzbischöfe von Köln, Mainz und Trier gaben wenigstens den Ausschlag bei der Besetzung des kaiserlichen Thrones, wie denn gleich Conrad III. durch die päbstliche Einwirkung gewählt wurde. Die Kaiser zeigten sich auch der Kirche im Allgemeinen nicht nur nachgebend, sondern erkannten die Unterwürfigkeit gegen dieselbe unbedenklich an. Sehr bemerkenswerth ist der Erlaß Friedrich's I. vom Jahre 1152, in welchem derselbe dem Pabste Anzeige von seiner Wahl macht und sich zur treuen Erfüllung der ihm obliegenden Verpflichtungen bereit erklärt. Es heißt darin unter Anderem: Nos in multiplicibus regiae dignitatis ornamentis, quibus partim per laicorum principum obsequia, partim per venerandas pontificum benedictiones vestiti sumus, regium animum induimus tota mentis virtute induentes, ut iuxta professionis nostrae formulam, quam ab orthodoxis praesulibus in ipso regni throno et unctione sacra accepimus, honorem vobis et dilectionem, et sacrosanctae matris nostrae Romanae ecclesiae et omnibus ecclesiasticis personis promtam et debitam justitiam ac defensionem exhibeamus, viduis ac pupillis, et universo populo nobis commisso, legem et pacem faciamus et conservemus. Cum enim duo sint, quibus principaliter hic mundus regitur, videlicet sacra pontificum, et regalis potestas, omnium Christi sacerdotum obedientiae devote colla submittere parati sumus, ut propitia divinitate, temporibus nostri principatus, verbum Dei expedite currere non prohibeatur, et paternas regulas ac decreta sanctissimis diffinita con-

ciliis nullus audeat absque poenae gravioris vindicta violare, ... vobis tanquam patri carissimo constanter promittimus, quod sicut . . . . regi . . . . successimus, ita hereditariam dilectionem tam ad vestram personam omnino specialem, quam ad sacrosanctae matris Romanae ecclesiae promtissimam ac devotissimam devotionem suscepimus . . . . Indem Eugenius III. dieser Versicherung seine Zustimmung ertheilte und den König bei der Erfüllung derselben zu unterstützen verhieß: Nos siquidem ad honoris et exaltationis tuae augmentum, pro debito commissi nobis officii, superna cooperante gratia, attentius intendimus laborare, — ermahnt er ihn zugleich, den von ihm genannten Pflichten auch in Wahrheit nachzukommen (s. Pertz a. a. O. Tom. IV. p. 89—91). Bei aller dieser Unterwerfung behauptete indessen doch Friedrich die Rechte, welche früher den Königen zugehörten. Daher verzögerte sich auch seine Krönung zum Kaiser, welche erst, nachdem Eugenius 1153 gestorben war, Honorius IV. im J. 1155 vollzog. Als dann aber dessen Nachfolger Alexander III. (1159 bis 1181), auf diesen Akt gestützt, dem Kaiser erklärte, daß er dem Pabste also seine Herrschaft danke und von ihm dieselbe als Lehn (beneficium) erhalten habe, konnte Friedrich doch nicht umhin, seine Ansicht über dieses Verhältniß klar darzulegen. Er gestehe willig zu, daß dem Pabste die Verleihung der Krone zustehe, daraus folge aber nicht, was der Pabst aus ihr folgere: denn nur im Auftrage Gottes, welcher der rechte Geber der Krone sey, habe er ihm dieselbe mitgetheilt: Liberam Imperii nostri coronam divino tantum b e n e f i c i o adscribimus, — und hieran knüpfte er die sehr ernste Erklärung: Quicunque nos imperialem coronam pro beneficio a domino Papa suscepisse dixerit, divinae institutioni et doctrinae Petri contrarius est et mendacii reus erit (vgl. Radevicus, de gestis Friderici I. lib. I. cap. X. XVI. in Muratori scriptores rerum Italic. Tom. VI. p. 749 sq. 755; Pertz l. c. Tom. IV. p. 105). Heftige Conflikte konnten so nicht ausbleiben und zu einer völligen inneren Versöhnung kam es nicht. (Es ergeben dieses die ausführlicheren Berichte, wie sie Pertz a. a. O. S. 147 f. mittheilt. Dazu s. man Reuter, Alexander III. Leipzig 1860 — 1864. 3 Bde. 2te Ausg.; vergl. Hefele, „Kaiser Friedrich und Alexander III. versöhnen sich zu Venedig im Jahre 1177", in der Tübinger theolog. Quartalschrift, Jahrg. 1862. Heft 3. S. 365 f.). Daß Friedrich es dabei an Willfährigkeit doch nicht fehlen ließ, zeigt das Schreiben des Pabstes vom 26. Juli 1177 (bei Pertz a. a. O. S. 154. 155): Imperator . . . . venit Venetiam ad praesentiam nostram, et nobis sicut summo pontifici reverentiam et subjectionem impendit; et recepto pacis osculo, nos in ecclesiam . . . . usque ad altare humiliter et devote dextravit . . . (a. a. O. S. 153).

In diesen und den späteren Mißhelligkeiten war im Ganzen der Vortheil auf kirchlicher Seite, auf welcher gerade seit Gregor VII. von Rom her die von jenem angestrebten Ziele beharrlich weiter verfolgt wurden. Unter allen Päbsten nimmt aber nach diesem und Alexander III. wohl Innocenz III. (1198—1216) die hervorragendste Stelle ein (über ihn s. m. den Art. in Bd. VI. S. 665 f., insbesondere die daselbst citirte Schrift von Hurter; dazu füge man: Hundeshagen a. a. O. bei Dove Bd. I. S. 258 ff. Hefele, „Wie dachte sich Innocenz III. das Verhältniß des Pabstes zur Kaiserwahl", in der Tübinger theolog. Quartalschrift, Jahrg. 1862. Heft 4. S. 607 f., verb. mit Philipp's Kirchenrecht Bd. 3. S. 192 f.). Manche schon früher aufgestellte oder auch nur angedeutete Behauptungen erhielten durch Innocenz ihre consequente Weiterführung, ja ihren Höhepunkt. Die Grundsätze desselben, welche sich in den von ihm noch vorhandenen Registrum enthalten sind, gehen vornehmlich dahin: Der Staat oder die Welt ist ungöttlichen Wesens, wie denn seine Existenz sich überhaupt nur aus menschlicher Gewalt und Willkür erklären läßt: Utrumque tam regnum quam sacerdotium institutum fuit in regno Dei, sed sacerdotium per ordinationem divinam, regnum autem per extorsionem humanam. Die Kirche ist dagegen göttlichen Ursprungs. Schon dieß entscheidet für den Vorzug der letzteren vor dem Staate. Es kommt aber

dazu, daß der Staat nur der Leib sey, welcher doch nur todt ist, wenn nicht die Seele ihm das Leben gibt. Diese Seele ist aber die Kirche: Quanto dignior est anima corpore, tanto dignius est etiam sacerdotium quam sit regnum —. Non negamus, quin praecellat imperator in temporalibus illos duntaxat, qui ab eo suscipiunt temporalia. Sed pontifex in spiritualibus antecellit, quae tanto sunt temporalibus digniora, quanto anima praefertur corpori (Registrum de negotiis imperii cap. 18. Cap. 6. §. 2 X. de majoritate et obedientia 1, 33., aus einem Schreiben des Pabstes nach Constantinopel im Jahre 1200). Der Staat ist nur dem Monde gleich, welcher, an sich ein dunkler Körper, erst von der Sonne erleuchtet wird. Mit Bezugnahme auf 1 Mos. 16. sagt der Pabst daher dem oströmischen Kaiser (c. 16 X. citirt in §. 4.): Praeterea nosse debueras, quod Deus fecit duo luminaria in firmamento coeli; luminare majus, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti; utrumque magnum, sed alterutrum majus (quia nomine coeli designatur ecclesia . . . ., per diem vero spiritualis, et per noctem carnalis . . . .). Ad firmamentum igitur coeli, hoc est universalis ecclesiae, fecit Deus duo magna luminaria, id est, duas (magnas) instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas. Sed illa, quae praeest diebus, id est spiritualibus, major est; quae vero (noctibus id est) carnalibus, minor, ut quanta est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur —. Porro sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu, sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem (Epistolarum lib. I. epist. 401 ad Acerbum). (Ueber die frühere und spätere Benutzung dieses Vergleichs s. m. Friedberg a. a. O. S. 16 f.). Eine andere Motivirung der kirchlichen und päbstlichen Vorrechte knüpft an das Dogma von der Uebertragung der höchsten Autorität durch Christus auf Petrus und durch diesen auf den apostolischen Stuhl. Dominus Petro non solum universam ecclesiam, sed totum reliquit seculum gubernandum (Epistol. lib. II. epist. 209.; vgl. cap. 5 X. de concessione praebendae 3. 8. von 1199). Der römische Bischof ist veri Dei vicem gerens in terris, successor ipsius vicarii Jesu Christi (Epist. lib. I. epist. 326. 335 u. öfter). Demgemäß steht ihm nicht nur die höchste und letzte Entscheidung in allen Angelegenheiten zu, sondern er hat auch zu bestimmen, wer überhaupt die Verwaltung zu führen habe. Wie er daher in Fällen zwiespältiger Königswahlen den Conflikt aufhebt, so kann er auch die geeignete Person sofort auf den Thron erheben. Er kann dieß principaliter et finaliter: principaliter, quia apostolica sedes transtulit imperium ab oriente in occidentem; finaliter, quia ipse concedit coronam imperii. Was die weltlichen Mächte beschließen, unterliegt seiner Beurtheilung. Wenn dieselben der Kirche Nachtheiliges anordnen, so spricht er das Verdammungsurtheil: Constitutiones iniquas contra leges et canones a laicis promulgatas aut etiam promulgandas adversus ecclesias seu viros ecclesiasticos non solum spirituali, sed etiam temporali auctoritate damnamus penitus et cassamus, sub debito fidelitatis et interminatione anathematis inhibentes (Erlasse von 1207 und 1213 aus dem Bullarium Tom. III. p. 116. 152. bei Roskovány a. a. O. Thl. I. S. 85. 86), und selbst die Anordnungen, welche den Vortheil der Kirche herbeiführen sollen, sind an sich nicht geltend, wenn nicht zuvor die kirchliche Autorität sie gutgeheißen hat: Attendentes, quod laicis etiam religiosis super ecclesiis et personis ecclesiasticis nulla sit attributa potestas, quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi, a quibus, si quid motu proprio statutum fuerit, quod ecclesiarum respiciat etiam commodum et favorem, nullius firmitatis exsistit, nisi ab ecclesia fuerit approbatum (cap. 10. in fine X. de constitutionibus 1, 2. vom Jahre 1199).

Dieses System in die Praxis einzuführen, gelang aber so wenig Innocenz III., wie es Gregor VII. annäherungsweise hatte verwirklichen wollen. Konnte auch in einzelnen Fällen eine aus ihm geflossene Entscheidung der Kirche aufrecht erhalten werden,

so fehlte es doch niemals an erfolgreicher Opposition. Eben so wenig aber waren die gebildeten Laien und Geistlichen geneigt, derartige Behauptungen überhaupt anzuerkennen, und sie haben dieselben fortwährend mit Wort und Schrift bekämpft. Sie vertheidigten die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche, wie sie auch die Freiheit der letzteren von jenem verlangten. So hatten die Ausleger und Bearbeiter des Gratian'schen Dekrets diesen Grundsatz vertheidigt, wie namentlich Huguccio in der Summa dieses Rechtsbuchs, wenn er sagt: Hinc aperte colligitur, quod utraque potestas, scilicet apostolica et imperialis, sit a Deo et quod neutra pendeat ex altera et quod imperator gladium non habeant ab apostolico (m. s. diese und andere derartige Zeugnisse aus Maassen's Beiträgen zur juristischen Literatur. Wien 1857, in Richter's Kirchenrecht §. 44. Anm. 9). Gerade an das Bild von den beiden Schwertern (Luk. 22, 8) schließen sich die Untersuchungen und Streitigkeiten über das Verhältniß des Pabstes und des Kaisers an (s. Friedberg a. a. O. S. 20. 21). Bernhard von Clairvaux († 1153) hatte in der Schrift de consideratione lib. IV. cap. 3. erklärt: Uterque ergo ecclesiae et spiritalis, scilicet gladius, et materialis, sed is quidem pro ecclesia, ille vero et ab ecclesia exercendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et jussum Imperatoris. Die deutschen Rechtsbücher des 13. Jahrhunderts gehen darauf zurück und repräsentiren die damals von beiden Seiten vertheidigten Ueberzeugungen. Der Verfasser des sächsischen Landrechts, welcher die kaiserliche Auffassung sich angeeignet hat, stellt gleich im ersten Artikel des ersten Buchs den Ursprung und das gegenseitige Verhältniß der geistlichen und weltlichen Macht dar und sagt: „Twei swert lit got in ertrike to bescermene de kristenheit. Deme pavese is gesat dat geistlike, deme keiser dat wertlike. Deme pavese is ok gesat to ridene to bescedener tit up enem blanke perde unde de keiser sal ime den stegerep halden, dur dat de sadel nicht en wende —. Dit is de betekniffe, svat dem pavese widersta, dat he mit geistlikeme rechte nicht gedwinge ne mag, dat it de keiser mit wertlikem rechte dvinge dem pavese gehorsam to wesene. So sol ok de geistlike gewalt helpen deme wertlikem rechte, of it is bedarf." Der Verfasser vertheidigt also die Unabhängigkeit der beiden Mächte in ihren gegenseitigen Berührungen und will, daß beide mit ihren eigenthümlichen Gaben sich gegenseitig Hülfe leisten. Beide Schwerter kommen von Gott her. Mit seiner Kraft stützt der Kaiser den Pabst. Das Beispiel vom Halten des Stegreifs erinnert an die Thatsache, wie Friedrich I. Hadrian IV. in Pavia zur Kirche geleitete (s. oben). Wenn die Kirche den Bann ausspricht, so läßt der Staat über die Ungehorsamen die Acht verhängen. Ebenso ist aber auch die Kirche verpflichtet, den Staat in seinen Aufgaben zu unterstützen. Von dieser Auffassung ging man auch später aus, wie denn die Glosse zu dieser Stelle erklärt: „Dat ene swert habbe sinte peter, dat se nu des paves; dat andere habbe Johannes, dat het nu de keyser": — Keiner von beiden hat aber einen Vorzug vor dem Anderen, denn: sage, dat irer islik sine sunderlike gewalt hatte, di wile erre islik es, also he van rechte wesen sal": So wie der König, also auch der Kaiser untadelig seyn soll an Leib und Seele (Sachsenspiegel Buch III. Art. 54), so kann ihn auch der Pabst bannen, wenn er: an'me geloven twifelt, oder sin echte wif let, oder godes hus tostoret (a. a. O. Buch III. Art. 57. §. 1.). Dagegen hat auch der Pabst bestimmte Schranken, insbesondere: ne mach er nen recht setten, dar he unse lantrecht oder lenrecht mede ergere —. Dieser Darstellung entgegen tritt der Verfasser des sogenannten Schwabenspiegels für den Pabst auf und ist ein Vertheidiger der Feudalherrschaft desselben, von der erst des Kaisers Rechte ihren Ursprung nehmen. Er sagt deshalb: „Sit av got des frides vurste haizet, so liaz er zwai swert hie vf ertriche: do er ze himel for zeschirmie de cristenhait. Div leih vnser herre sante peter beidin einz von geistlichen gericht, daz ander von weltlichem gerichte. Daz weltlich swert des gerichtes daz lihet der babest dem chaeiser. Daz geistlich ist dem pabest gesetzet, daß er da mite richte" (s. Vorrede zum Landrecht des Schwabenspiegels). Diese Gegensätze im Allgemeinen und im

Besonderen finden sich um diese Zeit in vielen Kreisen (m. s. die bei Friedberg a. a. O. angeführten vielen Zeugnisse). Die Umstände waren aber im Ganzen der Kirche günstiger, so daß selbst ein Mann wie Kaiser Friedrich II. der Curie nicht gewachsen war. Wenn schon an sich das Haus der Hohenstaufen viel bedrängt war, so mußte die dem Vorgange Innocenz III. folgende Energie Gregor's IX. (1237—1241) und Innocenz IV. (1243—1254) umso mehr geeignet seyn, die Bewältigung der Kirche zu verhindern. Die Zerwürfnisse in Deutschland, das längere Interregnum gestatteten die Einmischung des Klerus in die weltlichen Verhältnisse, und die Beendigung der Anarchie konnte nur durch Vermittelung der geistlichen Macht bewirkt werden. Erst nachdem Rudolf von Habsburg durch die größten Concessionen, durch die Erneuerung der älteren Subjektionseide den römischen Stuhl für sich gewonnen hatte, ward ihm die königliche Würde zu Theil und große Opfer mußten auf's Neue der Curie gebracht werden. Es kann daher nicht auffallend erscheinen, daß immer bestimmter für die Realisirung der älteren hierarchischen Forderungen Sorge getragen wurde. So war am Ende des 13. Jahrhunderts der Gipfel der kirchlichen Herrschaft erreicht, und unbedenklich wurden in Rom Entscheidungen getroffen, welche die gänzliche Hülflosigkeit des Staates voraussetzten. Wie aber nach Erreichung des erstrebten Ziels die Behauptung desselben für die Dauer so häufig unmöglich wird, so mußte jetzt auch ein Umschwung eintreten, welcher das eine Extrem allmählich in das andere verwandeln und der Obergewalt der Kirche die Herrschaft des Staats über dieselbe folgen lassen konnte.

So wie schon früher der feudalen Hierarchie gegenüber die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt von der Wissenschaft vielfach vertheidigt worden ist, so fehlte es auch nicht an Versuchen, diese Freiheit geltend zu machen. Im 12. Jahrhundert hatte Heinrich II. von England in diesem Sinne gehandelt (s. Richter, Kirchenrecht §. 44. Anm. 18.; vgl. den Art. „Thomas Becket" Bd. I. S. 754 f.). Auch in Frankreich hatte in der Zeit, in welcher Deutschland von der päbstlichen Willkür abhängig war, Ludwig IX. im Jahre 1269 gesetzlich die Rechte des Staats in kirchlichen Angelegenheiten und die Selbstständigkeit von kirchlicher Macht in der pragmatischen Sanktion festgestellt (m. s. d. Art. Bd. XII. S. 90), auch eine besondere Vorschrift über die Regalien im folgenden Jahre erlassen. Als nun Bonifazius VIII. (s. d. Art. Bd. II. S. 299 f.) die letzten Consequenzen des damals herrschenden kirchlichen Systems ausführen wollte, trat ein Widerstand ein, welcher die Vernichtung der römischen Allmacht zur Folge hatte. Nachdem bereits Innocenz III. in can. 46. des Lateranconcils vom Jahre 1215 (cap. 7 X. de immunitate clericorum 3, 49) den Satz aufgestellt hatte, daß wenn eine weltliche Herrschaft den Geistlichen die Entrichtung von Steuern auferlegen wollte, von Seiten der Ordinarien erst der römische Bischof deshalb angegangen und derselbe seine Zustimmung ertheilen sollte, gab Bonifaz in der Dekretale: Clericis laicos von 1296 (in cap. 3. de immunitate eccl. in VI° 3. 23) dazu die nachträgliche Bestimmung, daß sowohl Geistliche, welche ohne die päbstliche Erlaubniß dergleichen Steuern versprechen oder entrichten würden, als Kaiser, Könige und Fürsten, welche den Geistlichen solche Abgaben auferlegen oder von ihnen beitreiben würden, durch diese Handlung sofort in den Bann fallen sollten. Dagegen wurde von Philipp dem Schönen von Frankreich, dem Enkel Ludwig's IX., Widerspruch erhoben, und Bonifaz sah sich genöthigt, das französische Reich von seiner Verordnung auszunehmen, ja sogar zu billigen, daß auch die Dekretale Innocenz III. hier nicht gelten solle (s. Raynald, annales eccles. zum Jahre 1297 Nr. 49. 50). Vergebens bemühte sich der Pabst jetzt, Bundesgenossen gegen Frankreich zu erwerben, da selbst Adolph von Nassau Bedenken trug, auf diesen Wunsch einzugehen (s. Raynald a. a. O. zum Jahre 1301 Nr. 2., 1303 Nro. 2 f.). Inzwischen war ein neuer Conflikt mit Philipp ausgebrochen, welcher Bonifaz veranlaßte, einen Legaten nach Frankreich zu senden, welcher jedoch bald zur Abreise gezwungen wurde, worauf ein ernster Mahnbrief folgte. Der König ließ aber diese Bulle (ausculta fili) verbrennen. Als nun eine drohendere Zuschrift kam:

Deum time, — da beschloß der König eine derbe Antwort, in welcher er unter Anderem äußerte: Sciat maxima tua fatuitas, in temporalibus nos alicui non subesse. Der Pabst erließ nun im nächsten Jahre die berüchtigte Bulle: Unam sanctam (c. 1. Extravag. comm. de majoritate et obedientia 1, 8.), in welcher er im Anschlusse an die (oben mitgetheilten) Worte Bernhard's von Clairvaux, die Vereinigung beider Schwerter in seiner Hand vertheidigte und nicht einmal, wie jener, den Gebrauch des weltlichen Schwerts von dem Befehle des Kaisers abhängig machte, indem er die in jenem Ausspruche enthaltenen Worte: et jussum Imperatoris — fortließ. Nur auf die Weisung der Kirche (ad nutum et patientiam sacerdotis) darf das in der Scheide zu haltende Schwert des Kaisers gezogen und gezückt werden. Die Anerkennung dieser Abhängigkeit des Staats von der Kirche ist so nothwendig, daß Jeder, welcher dieselbe läugnet, sein Seelenheil verliert: Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit Dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manichaeus, fingat esse principia, quod falsum et haereticum judicamus; quia, testante Moyse, non in principiis, sed in principio coelum Deus creavit et terram. Porro subesse Romano Pontifici omni creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.

Während nach den Worten der Schrift alle Diejenigen, die an Jesum Christum als Gottes Sohn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (Ev. Johannis Kap. 3. Vs. 15.), wagte es durch diese Verdammung Bonifaz VIII., sich auf eine Höhe zu erheben, von welcher er gestürzt werden mußte. Das Urtheil der Mit- und Nachwelt hat diesen Uebermuth für immer gegeißelt. Daß aber das Pabstthum schon deshalb werde sinken müssen, weil es das nach göttlichem Willen Unvereinbare so zu vereinen sucht, wie Heidenthum und Judenthum es bereits versucht hatten und dabei erliegen mußten, das sah der große Sänger voraus, indem er im Buche 16. Vs. 127 f. des Fegfeuers die Worte sprach:

> Roms Kirche fällt, weil sie die Doppelwürde,
> Die Doppelherrschaft jetzt in sich vermengt,
> In Koth besudelnd sich und ihre Bürde.

(Man s. Karl Hegel: „Dante über Staat und Kirche." Rostock 1842; verb. mit Göschel's Auseinandersetzung, bei Gelegenheit der Anzeige dieser Schrift, in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. Jahrg. 1843. Bd. I. Nro. 81—84—. Dante starb im J. 1321).

Philipp wurde jetzt in den Bann gethan, der Pabst aber zur Flucht genöthigt. Der königliche Siegelbewahrer Nogaret überfiel ihn in Anagni und mißhandelte ihn, so daß Bonifaz an den Folgen dieser Thatsachen starb. Nur kurze Zeit regierte hierauf Benedikt XI., welcher die Erlasse seines Vorgängers gegen Frankreich revociren mußte, und dann folgte der französische Cardinal Bertrand de Got als Clemens V. und verlegte den päbstlichen Stuhl nach Avignon.

Nur wenige Fanatiker billigten die Handlungsweise Bonifaz VIII., die Meisten sprachen sich gegen die Ueberschreitung seiner Schranken aus und verurtheilten ihn (m. s. die Auszüge bei Gieseler, Kirchengesch. Bd. II. Abtheil. II. §. 59.). Die Folgen dieser Ereignisse waren aber, daß, nachdem die Kirche einmal auf eine andere Bahn gedrängt war, sie auch mehr und mehr abwärts geführt wurde. Die Bande, welche so lange den Staat gefesselt, wurden zerrissen; aber man blieb dabei nicht stehen: denn der freigewordene Staat ließ, wie sich's geziemt hätte, die Kirche nicht zur Freiheit gelangen, sondern suchte sie selbst jetzt in dieselben Fesseln zu schlagen, welche er selbst abgestreift hatte.

Zunächst hatte Frankreich seine politische Selbstständigkeit behauptet. Nachdem auf seinen Betrieb Clemens V. Pabst geworden, mußte er die Bulle: Unam sanctam — revociren. Er erklärte im Jahre 1306 durch die Bulle: Meruit (cap. 2. Extravag. comm. de privilegiis 5, 7): Regi et regno per definitionem et declarationem bonae

memoriae Bonifacii Papae VIII. praedecessoris nostri, quae incipit: Unam sanctam: nullum volumus vel intendimus praejudicium generari etc. Nun folgte aber die Knechtung der Kirche. Dem schwer gebeugten Pabste lag daran, die Spannung mit Deutschland aufzuheben und an ihm einen Bundesgenossen zu gewinnen. Dieß entsprach aber nicht dem französischen Interesse, und diesem gemäß wurde die Abhängigkeit des deutschen König- und Kaiserthums und der Anspruch auf die vikariirende Leitung durch den apostolischen Stuhl, so lange der Thron erledigt sey, behauptet (Clem. un. de jurejurando 2, 9. Clem. 2. de sentent. et re judicata 2, 11. vom Jahre 1311 u. a.). Clemens' Nachfolger vertheidigte dieselben Grundsätze (Extravag. Joannis XXII. tit. V., ne sede vacante aliquid innovetur vom Jahre 1317). Bei der zweispältigen Wahl Ludwig's von Bayern und Friedrich's von Oesterreich war er dem ersteren abgeneigt, als dieser aber den Sieg gewann und sich als König gerirte, machte der Pabst ihm darüber Vorwürfe, daß er dieß thue, ehe er seine Bestätigung erhalten habe. Darauf erließ Ludwig eine feierliche Protestation, in welcher er erklärte, daß die Wahl der Kurfürsten ihm die Königswürde bereits ertheilt hätte, und nun folgte der päbstliche Bann im Jahre 1324. Die Folge war eine neue Behandlung der ganzen Streitfrage. Auf's Neue traten Juristen und Theologen auf den Kampfplatz und die Mehrheit entschied für den König (s. Gieseler a. a. O. Bd. II. Abth. III. S. 26 f.; Eichhorn, deutsche Rechtsgeschichte §. 393 u. v. a.), während der Pabst selbst durch besondere Erlasse seine Gegner verurtheilte (m. s. z. B. die Bulle Johann's von 1327 gegen Marsilius von Padua über diesen Gegenstand im Bullarium Romanum ed. Luxemburg. Tom. IX. pag. 167). Benedikt XII. (seit 1334) setzte den Kampf fort, offenbar aber gegen seine Neigung. Als er im Begriffe war, sich mit Ludwig zu versöhnen, hinderte Philipp die Vereinigung. Indem die Kurfürsten dieß erkannten, faßten sie in dem ersten Kurvereine zu Rense am 15. Juli 1338 den feierlichen Schluß: „Wir han uns des vereint, daß wir das egenante Rich, und unser fürstlich Er, die wir von Im haben, nemlichen an der Kur des Richs, an sinen und unsern Rechten, Freiheiten und Gewohnheiten, als von Alter an uns, und an des Richs Kurfürsten herkomen und bericht ist, handhaben, beschurn und bschirmen wollen, nach aller unser Macht und Craft an Geverde, wider aller meniglichen, nieman außgenommen, wan es unser Er und Aid anget, und wellen das nit lassen, durch dheinerley Gebot, von wem oder wie es chöm, — und geloben an disen gegenwertigen Brif bi unsern fürstlichen Eren, und haben es auch gesworen zu den Heiligen für uns und unser Nachkomen stet und fest zuhalten“ u. s. w. (vergl. Olenschläger, erläuterte Staatsgeschichte des römischen Kaiserthums in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Frankf. a. M. 1755. 4. Urkundenbuch Nro. 67. 68). Hiervon gaben sie dem Pabste Nachricht und erklärten zugleich, daß die früheren Urtheile Johann's XXII. die Gerechtigkeit verletzt und durch ihre Vereinigung die Geltung verloren hätten (s. Olenschläger a. a. O. Nro. 69). Hiermit war anerkannt, daß die Kurfürsten daran festhalten, daß der von ihnen Gewählte nach Gottes Willen König sey, daß er also keiner weiteren Bestätigung bedürfe, da er in zeitlichen Dingen Niemand über sich habe. Darauf erließ Ludwig unterm 8. Aug. 1338 zwei Gesetze, in welchen er zuerst den Beschluß der Kurfürsten über das selbstständige Wahlrecht bestätigte und dann die päbstlichen Sentenzen, welche null und nichtig seyen, zu befolgen verbot (s. Olenschläger a. a. O.). Der im folgenden Jahre zu Frankfurt gehaltene Reichstag approbirte diese Gesetze. Seitdem war die Freiheit des deutschen Königthums für immer entschieden, so daß auch die im J. 1356 erlassene goldene Bulle (m. s. d. Art. Bd. XIX. S. 276) sie einfach zu bestätigen hatte. Diesen ganzen Verlauf der Sache, wie das Recht der Kurfürsten und des Kaisers rechtfertigten auch die kundigen Männer der Zeit, wie Lupold von Bebenburg (s. den Art. Bd. I. S. 754) und Wilhelm von Occam (Bd. X. S. 574 f.).

Der Aufenthalt der Päbste in Avignon und die dadurch für dieselben entstandene Verlegenheit, weil auch die nothdürftigen Mittel zu ihrer Erhaltung aus Rom nicht

eingingen, gaben Anlaß zur Entwickelung einer kirchlichen Gesetzgebung, welche, bald allgemein als verderblich anerkannt, Unwillen und Gegensätze hervorrief. Als endlich im Jahre 1378 der apostolische Stuhl nach Rom zurückverlegt wurde, entstand die Kirchenspaltung, indem zwei und selbst drei Päbste gleichzeitig die römische Bischofswürde in Anspruch nahmen. Wie früher die Uneinigkeit bei den Kaiserwahlen den Päbsten Gelegenheit zur Einmischung in die Staatshändel gegeben hatten, so forderte jetzt die Herstellung der Einheit der Kirche die weltliche Vermittelung, welcher es endlich gelang, die Spaltung aufzuheben. Inzwischen war schon früher eine Aenderung der curialistischen Verfahrungsweise als nothwendig bezeichnet und wiederholt eine Appellation an ein allgemeines Concil als dringend nöthig in Aussicht gestellt worden, um die Reformation in Haupt und Gliedern der Kirche herbeizuführen (vgl. d. Art. „Episkopalsystem in der kathol. Kirche" Bd. IV. S. 107). So fehlte es denn jetzt doch nicht ganz an Reformatoren vor der großen Reformation in der Kirche wie im Staate (m. s. wegen der ersteren, außer der Schrift von Ullmann unter diesem Titel, auch Friedrich Böhringer, Vorreformatoren des 14. und 15. Jahrhunderts. Zürich 1856 f.). In diese Zeit fällt eine reiche Gesetzgebung, welche von den Landesherren und Obrigkeiten ausging, und theils eine Erweiterung der politischen Rechte überhaupt ausspricht, theils auf eine Verbesserung der kirchlichen Einrichtungen hinzielt. So erklären sich die damaligen Verordnungen über das Placet von Kirchenvorschriften, über die Beschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit, über die Reform der Klöster, über kirchliche Immunitäten, über die Geltendmachnng der Amortisationsgesetze gegen Erwerb der Kirche, die Erlasse gegen die Unsittlichkeiten des Klerus und über viele späterhin vom Staate als seiner Kirchenhoheit unterworfene Gegenstände (m. s. über Einzelnheiten die öfter citirte Dissertation von Friedberg; dazu füge man Raßmann, Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation, Jena 1858; Jäger, der Streit des Cardinals Nikolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigmund von Oesterreich als Grafen von Tirol. Ein Bruchstück aus den Kämpfen der weltlichen und kirchlichen Gewalt nach dem Concilium von Basel. Innsbr. 1862. 2 Bde. Voigt, Enea Sylvius de Piccolomini als Pabst Pius II. Berlin 1856 f. u. v. a.). Nur selten findet sich noch die Neigung, den Pabst über den Kaiser zu stellen (wie im J. 1490, da die Stadt Regensburg eine Berufung gegen Maximilian an den Pabst brachte; vgl. Spieß, archivalische Nebenarbeiten und Nachrichten. Bd. II. Halle 1785. S. 7—13). Unter allen diesen Umständen wollte indessen Rom sein altes, rechtlich und faktisch vernichtetes System doch nicht aufgeben. So konnte es Leo X. wagen, auf einem im Jahre 1516 gehaltenen Lateranconcil die von Clemens V., dem Wortlaute nach nur zu Gunsten Frankreichs aufgehobene Bulle Unam sanctam wieder herzustellen. Er erklärte nämlich: Cum de necessitate salutis existat, omnes Christi fideles Romano Pontifici subesse, prout divinae scripturae (!!) et sanctorum patrum testimonio edocemur, ac constitutione felicis memoriae Bonifacii Papae VIII. similiter praedecessoris nostri, quae incipit: Unam sanctam, declaratur, pro eorundem fidelium animarum salute, ac Romani Pontificis et hujus sanctae Sedis suprema auctoritate, et Ecclesiae sponsae suae unitate et potestate constitutionem ipsam, sacro praesente approbante concilio, innovamus et approbamus, sine tamen praejudicio declarationis sanctae memoriae Clementis Papae, quae incipit: Meruit. (Cap, 1. de conciliis in VII° 1, 7).

In der ganzen Christenheit herrschte am Ende des 15ten und am Anfange des 16ten Jahrhunderts fast nirgends unsittliches Wesen und modernes Heidenthum in größerem Maße als in Rom selbst. Daher war auch nichts mehr geeignet, für die Erkenntniß der Nothwendigkeit einer Reformation der Kirche in Haupt und Gliedern empfänglich zu machen, als daß man das Verderben in der Hauptstadt kennen lernte. So war Martin Luther durch seinen Aufenthalt daselbst für das Unternehmen vorbereitet, dem er später sein Leben widmete, so hatte Georg von Polenz, welcher als Geheimschreiber Julius II. mit dem dortigen Treiben bekannt geworden war, die Fähigkeit er-

langt, als der erste römische Bischof dieser Kirche den Abschied zu geben und der evangelischen Wahrheit den Vorzug einzuräumen. Die eigentliche Aufgabe der Reformation des 16. Jahrhunderts war aber die Befreiung der Gewissen von der römischen Knechtschaft, die Gewährung der Möglichkeit, in freier Ueberzeugung den Glauben an Jesum Christum als den Heiland zu gewinnen und durch diesen Glauben die Rechtfertigung vor Gott zu erlangen. Damit das Ziel erreicht werden konnte, war es unumgänglich, daß der bisherige Zwang, welcher, dem römischen Religionssystem zu gehorchen, jeden Christen nöthigte, und welchen der Staat anwendete, aufgehoben wurde. Dieß konnte aber füglich nicht anders geschehen, als wenn die bisherige Verbindung, welche in dem angegebenen Verhältnisse nur eine Unterwerfung war, vom Staate aufgegeben wurde, also daß der weltliche Arm der Obrigkeit aufhörte, die römische Doktrin von der Ketzerei aufrecht zu halten. Zum Wesen der evangelischen Reformation gehörte also die Auseinandersetzung des Staats und der Kirche. Der Ausspruch Christi: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist — konnte nur dadurch eine Wahrheit werden. Indem Luther dieß wohl erkannte, erklärte er, indem er den göttlichen Ursprung des Staats in der Kirche auf Grund der heil. Schrift betonte, daß beide nicht zusammenfallen dürften. In der Schrift an den christlichen Adel der deutschen Nation vom J. 1520 sagte er: „Dieweilen weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man lassen ihr Amt frei gehen und unverhindert, durch den ganzen Körper der Christenheit; dagegen soll der christliche Lehrstand von derselben nicht gehindert werden und das Wort Gottes und die Sakramente handeln." Dann erklärt er 1523 in der Schrift von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist: „Gott hat die zwei Regimente verordnet, das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist unter Christo, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Friede halten und still seyn, ohne ihren Dank" (s. Luther's Werke von Walch Bd. X. S. 425 f.). In einem Schreiben vom J. 1523 an den Herzog Karl von Savoyen (bei de Wette, Luther's ungedruckte Briefe Bd. 2. S. 405) drückt er diesen Gedanken so aus: „Das weltliche Schwert soll die bösen Buben mit Furcht des Schwertes treiben und zwingen, die Christen aber soll ein Bischof, ohne Schwert, allein mit dem Worte regieren." In unzähligen anderen Stellen seiner Schriften kommt er auf diesen Gegenstand zurück. Es genüge hier, an ein Wort zu erinnern, welches zu wiederholen Luther nicht nur die ältere Geschichte veranlaßte, sondern die von ihm selbst bereits gemachten Erfahrungen ihn gedrungen haben: „Bis an's Ende der Welt sollen die zwei Regimente nicht in einander gemenget werden, wie zur Zeit des A. Testaments im jüdischen Volke geschah; sondern von einander gesondert und geschieden bleiben, soll man anders das rechte Evangelium und den rechten Glauben erhalten. Denn es ist ein weit ander Ding um das Reich Christi, denn um das weltliche Regiment, welches denen Fürsten und Herren befohlen ist. Und wer ein Prediger ist, der lasse das weltliche Regiment zufrieden, auf daß er nicht ein Gemenge und Unordnung anrichte. Denn wir sollen die Kirche regieren mit dem Worte oder mündlichen Schwert und die Ruthe des Mundes führen. Dagegen hat die weltliche Obrigkeit ein ander Schwert, als ein Faustschwert oder hölzerne Ruthe, damit der Leib geschlagen wird. Aber des Predigers Ruthe schlägt allein die Gewissen, welche fühlen, was man saget. Darum müssen diese zwei Ruthen oder Schwerter unterschieden werden, auf daß Einer dem Andern nicht in sein Amt fallen. Denn sie greifen alle nach dem Schwert, die Wiedertäufer, Münzer, der Papst und alle Bischöfe, haben herrschen und regieren wollen, aber nicht in ihrem Beruf; das ist der leidige Teufel. Dagegen, so wollen jetzt die weltlichen Obrigkeiten, die Fürsten, Könige und Adel auf dem Lande, auch die Richter auf den Dörfern, das mündliche Schwert führen und die Pfarrherren lehren, was und wie sie predigen und den Kirchen vorstehen sollen —. Und ich vermahne euch, die ihr einmal der Gewissen und christlichen Kirchen Lehrer werden sollet, sehet zu, daß ihr bei dem Unterschiede

bleibet. Denn wirds gemenget, so wird nichts daraus. Denn alsbald, wenn der Fürst saget: Hörst du Prediger, lehre mir so und so, schilt und strafe nicht also — so ists gemenget. Wiederum, wenn ein Prediger auch fürgiebt: Hörst du, Obrigkeit oder Richter, du sollst Recht sprechen, wie ich will — so ists auch unrecht. — Darum so wird uns der Papst nicht schaden, und das Evangelium schwerlich nehmen, denn er ist zu sehr geschlagen; sondern unsere Junker, die vom Adel, und die Fürsten, auch die bösen Juristen, die werdens thun, die mit Gewalt jetzt einhergehen, und wollen die Prediger lehren, was sie predigen sollen, wollen die Leute zwingen des Sakraments halben, ihres Gefallens; denn man müsse der weltlichen Obrigkeit gehorsam seyn; darum so müsset ihr, wie wir wollen. Und ist alsdann das geistliche und weltliche Regiment eine Küche. Das hat der Papst auch gethan; er hat das mündliche Schwert ins weltliche Regiment geführet, damit ist das Wort Gottes erloschen" (s. Werke von Walch Bd. VII. S. 1741). So wie beim Beginne des großen Kampfes urtheilte Luther auch bis an sein Ende. Im J. 1543 schreibt er: Distincta volumus officia ecclesiae et aulae. — Satan pergit Satan esse. Sub papa miscuit ecclesiam politiae; sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae. Sed nos resistemus Deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare (s. de Wette a. a. O. Bd. 5. S. 596). Viele andere Zeugnisse der Art finden sich nicht nur im Register der Walch'schen Ausgabe nachgewiesen, sondern auch theils in Monographien zusammengestellt, theils in Lomler, Lucius u. a. Geist aus Luther's Schriften Bd. 3. Darmst. 1830. S. 168 f. Bd. 4. Darmst. 1831. S. 235 f. abgedruckt. Aber auch bei den übrigen Reformatoren, Melanthon, Zwingli, Calvin u. v. a., begegnen wir durchaus der gleichen Auffassung (m. s. das Corpus Reformatorum und die übrigen Ausgaben ihrer Werke).

Auch die lutherischen wie reformirten Bekenntnißschriften enthalten sehr bestimmt das gleiche Princip. So heißt es namentlich in der Augsburg. Confession Art. 28.: Dieweil nun die Gewalt der Kirchen oder Bischoffen ewige Güter giebt und getrieben wird, so hindert sie die Polizey und das weltliche Regiment nichts überall, denn das weltliche Regiment gehet mit vielen anderen Sachen um, denn das Evangelium, welche Gewalt schützt nicht die Seelen, sondern Leib und Gut wider äußerlichen Gewalt mit dem Schwert und leiblichen Pönen. Darum soll man die zwey Regiment, das geistlich und weltliche, nicht in einander mengen und werfen. Denn der geistlich Gewalt hat seinen Befehl das Evangelium zu predigen und die Sacrament zu reichen, soll auch nicht in ein fremd Amt fallen, soll nicht Könige setzen oder entsetzen, soll weltlich Gesetz und Gehorsam der Obrigkeit nicht aufheben oder zerrütten, soll weltlicher Gewalt nicht Gesetz machen und stellen von weltlichen Händeln —. Dieser Gestalt unterscheiden die Unsern beyde Regiment und Gewaltamt, und heissen sie beyde, als die höchste Gabe Gottes auf Erden, in Ehren halten. Wo aber die Bischöffe weltlich Regiment und Schwert haben, so haben sie dieselben nicht als Bischöffe aus göttlichen Rechten, sondern aus menschlichen kayserlichen Rechten, geschenkt von Kaysern und Königen zu weltlicher Verwaltung ihrer Güter, und gehet das Amt des Evangelions gar nicht an u. s. w. (Zeugnisse aus anderen Bekenntnißschriften finden sich zusammengestellt in der: Harmonia confessionum fidei. Genevae 1581. 4. Sectio XIX. de magistratu Politico u. v. a.). Daher konnte auch in der Apologie der Confession Art. 19. gesagt werden: Dieser ganz wichtiger, nöthiger Artikel vom Unterscheid des Reichs Christi, und weltlichen Reichs, welcher fast nöthig ist zu wissen, ist durch die Unsern ganz eigentlich, richtig und klar gegeben, vielen Gewissen zu merklichem großen Trost — (m. vergl. noch überhaupt Hundeshagen: Ueber einige Hauptmomente in der Entwickelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, Artikel II., in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. I. Jahrg. 1861. S. 444 f.).

Die natürliche Folge dieser Unterscheidung hätte die Organisation einer eigenen Kirchenverfassung und Verwaltung seyn müssen. Dabei war eine doppelte Auffassung möglich, indem man entweder an die bisherigen Einrichtungen anknüpfte und dieselben

befreit von den bisherigen Verunstaltungen, fortbildete, oder mit der ganzen Vergangenheit brach und eine aus dem Wesen der Kirche sich ergebende neue Ordnung schuf, wobei auf die ursprüngliche Verfassung der apostolischen Gemeinden zurückgegangen werden konnte. Durch die Bekämpfung der römischen Klerikalkirche und die Vertheidigung des allgemeinen Priesterthums wurde Luther auf die zweite Alternative geführt. Ihr entspricht die 1523 verfaßte Abhandlung: Grund und Ursach aus der Schrift, daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Eben so schon seine Predigt über Matthäus Kap. 16 V. 13 folg. von 1519 (Walch, Werke Luthers Bd. XI. S. 3069), seine Schrift von der Beichte von 1521 (a. a. O. Bd. XIX. S. 1082 f.) und viele andere. Die Ausführung wurde aber durch den Gang der Verhältnisse verhindert. Gerade die Versuche von weltlicher Seite, die Kirche dem Regiment der Obrigkeit wieder dienstbar zu machen und dann der eigene conservirende Karakter des Reformators, die bereits vorhandenen kirchlichen Elemente für die zu schaffende Ordnung zu benutzen, führte ihn zu der ersten Auffassung. Demnach wünschte er, den bisherigen Episkopat beizuhalten und bemühte sich, indem er die Funktionen des bischöflichen Amts genau begränzte, die vorhandenen Bischöfe zur Annahme der evangelischen Lehre zu gewinnen und zur Uebernahme der Direktion der Kirche zu bewegen. Seine Bemühungen waren aber erfolglos und er sah sich zur Modification seiner Grundanschauungen genöthigt. Daher erklärte er in dem 1536 verfaßten Unterricht, daß geistlich und weltlich Regiment wohl unterschieden werden sollen (Werke von Walch Bd. X. S. 294): — Daß man die zwei Regimente nicht in einander menge, wo nicht hohe Noth und Mangel der Personen solches erzwängen — und diese Noth trat jetzt im vollsten Umfange ein.

Zwingli, Calvin u. a. hatten ebenfalls eine Umgestaltung der Hierarchie und eine selbstständige Verfassung der Kirche auf der Grundlage der Gemeinderechte als nothwendig anerkannt. (m. s. Calvin's institutio lib. IV. cap. 20 u. v. a.). Da aber die Obrigkeit sich für die Reformation entschieden und ihr den Eingang gewährte, konnte sie auch von der Leitung der Angelegenheiten der Kirche nicht ausgeschlossen werden. So wurde zunächst in der Schweiz und dann auch anderweitig in dem Gebiete, wo die Reformirten den Staatsschutz erhielten, eine abermalige Vermengung der beiden Regimente begründet. Eine Ausnahme machten nur diejenigen Evangelischen, welche sich an den Staat nicht anlehnen konnten, sondern sich ohne denselben, ja im Gegensatze gegen ihn ihre Existenz begründen mußten. Indem diese eine von der Verwaltung des Staats gesonderte eigene Organisation ins Leben riefen, wurde wirklich für sie der Grundsatz verwirklicht, welcher dem Prinzip des Verhältnisses der beiden Regimente allein entsprechend scheint.

Den hier angedeuteten Verlauf der Geschicke der evangelischen Kirche und ihres Verhältnisses zum Staat erkennen wir in der Geschichte derselben seit dem Eintritt der Reformation in allen Landeskirchen. Zunächst mußte das hergebrachte römische System über die gegenseitigen Beziehungen der geistlichen und weltlichen Herrschaft aufgehoben werden. So lange nur die römische Kirche allein berechtigt war und jede Abweichung von ihr als Verbrechen erschien, hatte der Staat die Vollziehung der Strafen gegen die Häresie und besaß die Verpflichtung, die Kirche mit seinem Schwerte zu schützen, die Schirmvogtei (advocatia ecclesiae). Wie früher die deutschen Kaiser die Gewährung derselben durch einen Eid übernommen hatten, mußte auch Karl V. sich 1519 durch eine Wahlcapitulation dazu anheischig machen. Daher versprach er: Zum ersten, daß wir in Zeit unserer königlichen Würden, Amt und Regierung, die Christenheit, den Stuhl zu Rom, päpstliche Heiligkeit und christliche Kirche als derselben Advokat in guten treulichen Schutz und Schirm halten sollen und wollen (Art. I. §. 1; vgl. Reichsabschied 1512 §. 4. 1518 §. 1). Dieser Advocatie gemäß schritt auch der Kaiser gegen Luther und seinen Anhang ein und das Wormser Edikt vom 8. Mai 1521 sprach über dieselben die Ketzerstrafe, die Acht, aus. Nun begann der Kampf um die

Aufhebung dieses Zustandes. Mit dem Reichsabschiede zu Speier vom 27. August 1526 war eigentlich schon die Veränderung eingetreten: denn, indem derselbe bestimmte, daß in Bezug auf das Wormser Edikt sich jeder Reichsstand so verhalten dürfe, wie er es vor Gott und dem Kaiser glaube verantworten zu können, war den Obrigkeiten die Straflosigkeit zugesichert, wenn sie sich für die Reformation entschieden, und sie konnten hiernach auch ihren Unterthanen gestatten, die alte Kirche zu verlassen und sich dem Lutherischen Bekenntnisse anzuschließen. Darin lag aber auch zugleich die Anerkennung des Rechts für die weltlichen Herrschaften, die Reformation einzuführen, also das sogenannte jus reformandi. Bekanntlich traten später über die Geltendmachung dieses Rechts in Deutschland Streitigkeiten ein, welche selbst zur Waffengewalt führten. Als aber nach dem Passauer Vertrage von 1552 und dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 den Anhängern der Augsburger Confession neben den Gliedern der römischen Kirche Freiheit ihres Cultus gewährt und paritätische Rechte mit den letztern ihnen zugestanden waren, mußte auch die bisherige Schirmvogtei ein Ende nehmen und damit das frühere Verhältniß des Kaisers und Pabstes, des Staats und der Kirche aufhören. Daher wurde auch unter Ferdinand I. der obige Artikel der Wahlcapitulation geändert, und dieselbe erhielt im Art. I. §. 10 den Zusatz: „Soviel in diesem Articul den Stuhl zu Rom und Päpstliche Heiligkeit betrifft, wollen die der Augsburgischen Confession zugethane Kurfürsten für sich und ihre Religionsverwandten Fürsten und Stände . . . . Uns damit nicht verbunden haben, gestalten dann auch gedachte Advocatia den Religion- und Profan-Frieden . . . . zu Nachtheil nicht angezogen noch gebraucht, sondern denen obgedachten Kurfürsten und sämbtlichen ihren Religionsverwandten im Reich gleicher Schutz geleistet werden solle.

Dem Kaiser war aber die Advocatie der römischen Kirche, deren Mitglied er blieb, nicht entzogen. Den evangelischen Ständen konnte jetzt auch ein gleiches Recht zu Gunsten ihrer Kirche nicht abgesprochen werden, wie dies eigentlich schon aus dem Speierschen Abschiede von 1526 sich herleiten ließ. So wurde es aber möglich, daß sich für diese Kirche nun Verhältnisse bilden konnten, welche dem Wesen der Reformation zuwider die verworfene Mischung des weltlichen und geistlichen Regiments doch herzustellen vermochten. Die Schuld hiervon tragen vornehmlich, wie schon oben angedeutet ist, die Bischöfe der römischen Kirche, welche, statt die Reformation der Kirche fördern zu helfen, dieselbe feindlich bekämpften und so die weltlichen Mächte zu Hülfe zu rufen Veranlassung gaben. Die Fürsten wurden daher gebeten, die Ordnung zu bewirken. So schrieb Luther schon 1526 an den Kurfürsten zu Sachsen, da ihm „als dem obersten Haupt“ dies zustehe: denn sichs sonst niemand annimmt, noch annehmen kann: (s. de Wette, Luther's Briefe Bd. II. S. 493), eben so im Jahre 1528 (Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. I. S. 83.). So entstand der landesherrliche Episkopat als ein neues Nothbisthum, wie im Jahre 1530 der Herzog Albrecht von Preußen selbst erklärte: Coacti sumus, alienum officium, hoc est episcopale in nos sumere (vergl. meine Geschichte der Quellen des preußischen Kirchenrechts. Bd. I. Theil 2. S. 53) und seitdem finden sich in den von den Obrigkeiten ausgegangenen, wenigstens bestätigten, Kirchenordnungen allgemeine Aussprüche und besondere Anwendungen, aus denen die Unterordnung der Kirche unter den Staat auf's vollkommenste erhellt (m. s. deshalb die diesen Gegenstand berührenden Kirchenordnungen, welche Richter a. a. O. Bd. 2. S. 513 verzeichnet. Damit vgl. desselben Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland. Leipzig 1851. Schenkel, über das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate, auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus, in Ullmann und Umbreit theologischen Studien und Kritiken 1850 Heft 1 und 2. S. 203 fg.).

Es läßt sich nicht läugnen, daß Luther aus dem Grunde seines Herzens wie ein Freund der Glaubensfreiheit, so auch gegen die Einmischung der weltlichen Polizeimacht in die Angelegenheiten der Kirche war. Eben so wenig kann aber verkannt werden,

daß er zu leicht durch die Umstände sich bewegen ließ, Grundsätze zu limitiren, wenn die sofortige Ausführung auf Hindernisse stieß. So muß man leider zugestehen, daß er zwar jeder Zeit die Forderung von der Selbstständigkeit der Kirche vertheidigt und die Unterscheidung der beiden Regimente für nothwendig gehalten habe, daß er aber zu schnell verzagte und die eigentlich von ihm vertheidigten Rechte der Gemeinden fallen ließ. Wenn man behauptet, daß eine durch die Gewalt der historischen Thatsachen gewirkte Berichtigung der Ansicht Luther's sich darin ausspreche, so ist dies eine Ansicht, welche auf einer Verkennung des Wesens der Kirche im evangelischen Sinne beruht (So bei Mejer, Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechtes. Zweite Ausgabe. S. 119. Anm. 4.). Wenn auch theokratische Anschauungen bei diesem Verlaufe des Verhältnisses von Staat und Kirche nicht den eigentlichen Ausschlag gegeben haben, so sprechen sich dieselben doch in der Neugestaltung der Verbindung aus und sind auch späterhin nicht fern geblieben. (Man s. Hundeshagen, die theokratische Staatsgestaltung und ihr Verhältniß zum Wesen der Kirche, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht. 1863 (dritter Jahrgang) S. 233 f. 246 f.; desselben Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus. Bd. I. Wiesbaden 1864. S. 52 f. S. 113 f.).

Wenn auch die Verwaltung von Staat und Kirche wieder vermengt war, so blieb bei den Evangelischen wenigstens anerkannt, daß der Grund nicht in der Befugniß des Staats an sich, also in politischen Motiven liege, sondern daß das Kirchenregiment ein Recht der Kirche sey, welches dem Inhaber des Staatsregiments von ihr verliehen sei, weshalb auch das dem Territorialrecht anklebende jus episcopale als ein besonderes Recht betrachtet wurde. (Viele Zeugnisse dafür gibt v. Kamptz in der Abhandlung: Ueber das bischöfliche Recht in der evangelischen Kirche in Deutschland, in den von ihm redigirten Jahrbüchern für die preußische Gesetzgebung. Heft 61. S. 24 f. und in besonderm Abdrucke. Berlin 1828.). Allein der Ursprung und die Verschiedenheit der beiden nunmehr vereinigten Regimente wurde nicht stets klar eingesehen und deshalb finden sich bald die mannigfachsten Uebergriffe und die Ansicht konnte Beifall finden, daß der Landesherr, beziehungsweise die Obrigkeit an sich die Kirche zu dirigiren berechtigt sey. (Man s. über diese Entwickelung den Nachweis in meiner Darstellung: Ueber die Geltung der ältern evangelischen Kirchenordnungen in der Gegenwart, in der Zeitschrift für deutsches Recht Bd. 19. Heft 1. S. 24 f. und vgl. die Artikel Episkopalsystem in der evangelischen Kirche Bd. 4. S. 108 f.; und Territorialsystem Bd. 15. S. 532 f.). Die Folge hiervon war, daß man den Satz aufstellte: Cujus regio, ejus religio, und ohne Rücksicht auf das Religionsbekenntniß des Herrschers, demselben das jus reformandi und mit ihm das Regiment über die evangelische Kirche seines Landes zugleich zusprach. Diese territorialistische Auffassung wurde in der Praxis zur Vollziehung gebracht und für die Evangelischen unter der Herrschaft römisch gesinnter Fürsten höchst verderblich, so daß auch evangelische Landesherren gegen ihre römisch-katholischen Unterthanen zur Retorsion von dem hierauf gegründeten Recht der Gegenreformation Gebrauch machten oder doch wenigstens ein bischöfliches Recht über dieselben behaupteten. Die hieraus entstandenen Mißverhältnisse verursachten eine Feindschaft, welche zuletzt den Ausbruch des dreißigjährigen Krieges hervorrief und durch den westphälischen Frieden (man s. den Art. Bd. 18. S. 17 f.) gehoben werden mußte. Obgleich das Nebeneinanderbestehen verschiedener Religionsparteien hierdurch berechtigt war, wie dies schon vorher der Fall gewesen, so hatte sich doch die Neigung gebildet, in den einzelnen Staaten möglichst nur Eine Confession bestehen zu lassen. Jedenfalls aber waren dieselben doch eigentliche Confessionsstaaten geworden.

Die Reformation und die Anerkennung der Evangelischen neben der alten Kirche hatte übrigens auf das Verhältniß des Reichs zur letzteren den größten Einfluß. Wenn Deutschland auch den frühern Namen des heiligen römischen Reichs deutscher Nation noch weiter führte, so konnte ihm derselbe im älteren Sinne nicht mehr zuge-

sprochen werden. Die bisherige Einheit war geschwunden und nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer Beziehung. Schon seit 1531 war der monarchische Karakter des deutschen Reichs in Frage gestellt (vgl. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsgeschichte Bd. 4. S. 91) und im Jahre 1640 entwickelt dies näher Hippolytus a Lapide (entweder der schwedische Historiker Bogislaw Philipp von Chemnitz oder sein Vater Martin Chemnitz, oder der schwedische geheime Rath Jakob von Steinberg, den der pommer'sche Regierungspräsident Johann Nicodemus von Lilienström unterstützte; vgl. Menzel, deutsche Geschichte Bd. 8. S. 83, v. Rommel, Geschichte Hessens Bd. 7. S. 211. Anm. 179.). Das Verhältniß des Kaisers zum Pabste konnte darum auch nicht mehr in älterer Weise aufrecht erhalten werden und die schon früher mißfälligen Ansichten der Curie mußte man aufgeben. So hatte bereits der Reichsvicekanzler Seld dem Könige Ferdinand I. geäußert: „Wan Ew. Majestät sonsten gemeynt ist, die alten heiligen Canones zu halten und bey denselben zu bleiben, so dürffen Sie sich die neuen parteiischen Bäpstl. Decretales nicht bekümmern lassen, quia talis est extravagans illa, unam sanctam: (Goldast, politische Reichshändel S. 185, angeführt von Ranke, deutsche Geschichte Bd. 5. S. 422). Auch hatten sich die Kurfürsten am 18. März 1558 in dem sogenannten neuesten deutschen Verein bereits darüber erklärt: „Wir sollen und wollen auch beyderseits Religion und der Ceremonien halber keiner den andern auf künftigen Wahl-Crönungstagen oder sonst ausschließen, noch unfähig achten. (Faber, neue Staatskanzlei Bd. 13. S. 61 f. Gerstlacher, Handbuch der deutschen Reichsgesetze Bd. 4. S. 511 f.). Noch immer blickten aber hohe Geistliche und Politiker auf die frühere Einheit von Staat und Kirche, von Kaiser und Pabst sehnsüchtig zurück und meinten, daß in ihr der Grund der deutschen Macht und in ihrer Herstellung das rechte Mittel gefunden werden könne, die Deutschland drohende Gefahr zu überwinden. Als nach dem westphälischen Frieden das Reich ohnmächtig darniederlag und von der Willkür Ludwigs XIV. vielfach verletzt wurde, schlug Gottfried Wilhelm v. Leibnitz 1670 in seinem Bedenken, welchergestalt securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen (Leibnitz, deutsche Schriften, herausgegeben von Guhrauer, Bd. 1. Berlin 1838 Nr. 1) vor, die Vereinigung aufs Neue zu bewirken. Auf diesen Gedanken kam er auch später zurück und erklärte in einem Briefe von 1686: Soll man jetzt, um den Päbsten Ansehen zu verschaffen, ihnen eine beträchtliche weltliche Macht verleihen? Ich gestehe, daß sie solche nicht brauchen, wenn der Klerus sich eng an ihm hielte, und wenn dieser Klerus auf eine Art lebte, um dem Volk Ehrfurcht einzuflößen; denn kein christlicher Monarch sollte es wagen, ein solches Corps zu verletzen; allein wie die Dinge heute stehen, würde ich es gut finden, wenn man, statt das Patrimonium des heiligen Petrus zu verkürzen, eher ganz Italien damit vereinigte. Denn es wäre zu wünschen, daß der Pabst mächtig genug dastände, um in gewisser Weise bei den Streitigkeiten der christlichen Fürsten den Schiedsrichter zu machen. Denn weil die Kraft der Religion unter den Weltlichen dieses verderbten Jahrhunderts nur für imaginär gilt, so wäre es gut, den weltlichen Arm damit zu verbinden. In der That ist es der Kaiser, welcher der Schirmherr der allgemeinen Kirche ist, und der eng mit dem Pabste verbunden seyn sollte, um die Ruhe in der Christenheit aufrecht zu erhalten. Und wenn sich diese Mächte unter einander wohl verständen, so gebe es wohl für das allgemeine Wohl etwas zu thun. (Man s. v. Rommel, Leibnitz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Ein ungedruckter Briefwechsel. Frankfurt a. M. 1847. Bd. 1. S. 284.). Schon Leibnitz, obwohl er selbst in seinem Völkerrecht diesem Gedanken eine Stelle zuweist, erkannte aber die Unmöglichkeit, denn in dem Schreiben fügt er gleich hinzu: Aber dies sind Wünsche, welche von dem gegenwärtigen Zustande der Dinge sehr weit entfernt sind.

Wenn der früher auf das deutsche Reich und den Kaiser geübte Einfluß der Curie auch nicht ferner fortdauern konnte, so suchte man von Rom, wo es materiell nicht

mehr möglich war, wenigstens den Schein einer gewissen Superiorität auch ferner zu behaupten. Die „den Akatholiken“ gewährten Rechte anzuerkennen war man natürlich weit entfernt und beschränkte sich auf Proteste oder man ignorirte die Thatsachen. Die Krönung des Kaisers durch den Pabst war zuletzt im Jahr 1530 für Karl V. vollzogen. Seitdem erfolgte ohne päbstliche Mitwirkung Creation und Coronation zu Frankfurt am Main. Indem nur ungern dieser Akt von Rom unterlassen wurde, in welchem man eine Anerkennung der Unterwerfung des Staats unter die Kirche anzuerkennen geneigt war, sollte wenigstens in anderer Weise dieselbe an den Tag gelegt werden. Daher erließ Clemens XI. unterm 26. Februar 1714 eine Consistorialbulle, durch welche er die Wahl Karls VI. zum deutschen Könige förmlich bestätigte (gedruckt in Bullarium Romanum edit. Luxemburg. Tom. XII. Fol. 539 f.). Da aber bei der Erhebung desselben auch die evangelischen Kurfürsten mitgewirkt hatten, und sonstige Unzuträglichkeiten nach römischer Prätension obgewaltet, fügte er gewisse Klauseln hinzu, durch welche eine Heilung der Verletzungen erfolgen sollte: Ac omnes singulos juris et facti defectus, etiam substantiales qui seu ratione formae, vel loci coronationis ejusdem, seu ratione personarum eorumdem Electorum tam silicet eorum, qui abfuerunt, ac suum suffragium minime tulerunt, quam aliorum, qui ad suffragium ferendum , licet quovis legitimo jure eligendi destituti essent, admissi fuerint, sive etiam ex eo, quod idem Iosephus Electus Imperator de manu Romani Pontificis, auream Coronam non susceperat, imo, nec etiam suae electionis confirmationem ab eodem Romano Pontifice obtinuerit, seu quavis alia ratione, vel causa in electione, et coronatione hujusmodi quovis modo intervenerunt, seu intervenisse dici, censeri vel praetendi possent, sanamus et supplemus, teque sic electum et confirmatum ad suscipiendum Imperialis dignitatis culmen suis loco, et tempore dignum et idoneum, etiam decernimus et declaramus. Dazu fügte er nochmals die Bestätigung am 10. März 1714 bei Gelegenheit der Erledigung eines Conflikts des römischen Stuhles mit dem Kaiser über das Recht der ersten Bitte (primae preces) (Bullarium cit. Fol. 541. 542.). So trat an die Stelle eines seit Jahrhunderten vernichteten materiellen Rechts eine formelle Behandlung, welcher jede Spur irgend einer Wirkung fehlte. Nach der damaligen Stellung der Curie war es auch nur eine ohnmächtige Anmaßung, wenn 1701 dieser Pabst gegen die unter Zustimmung der Berechtigten von Kurfürsten Friedrich III. angenommene Würde eines Königs von Preußen protestirte, oder 1707 gegen die Braunschweig-Lüneburg übertragene neunte Kurwürde. Dabei war freilich zunächst der Unwille des Pabstes das Motiv, daß evangelischen Fürsten dergleichen Verleihungen zu Theil geworden waren.

Diese und andere auch späterhin noch der weltlichen Macht gegenüber beanspruchten Berechtigungen waren indessen nicht im Stande die allgemeine Ansicht von der Abhängigkeit aller Landeskirchen von den betreffenden Regierungen auch nur im Geringsten umzugestalten. Die Schriftsteller des 18. Jahrhunderts entwickeln ohne Bedenken den bestehenden Rechtszuständen gemäß die Stellung der Kirche zum Staat und denken nicht daran, daß ein der mittelalterlichen Auffassung entsprechendes Verhältniß der beiden Anstalten etwa wieder ins Leben treten könnte. (Man s. die Auszüge aus den gangbaren Lehr- und Handbüchern bei L. A. Warnkönig, die staatsrechtliche Stellung der katholischen Kirche und die katholische Lehre des deutschen Reichs besonders im achtzehnten Jahrhundert. Erlangen 1855. Damit vergl. man Roßhirt, das staatsrechtliche Verhältniß zur katholischen Kirche in Deutschland, seit dem westphälischen Frieden. Schaffhausen 1859, worin zugleich auf die neuesten Ereignisse Rücksicht genommen ist). Eigentlich war ein dem frühern entgegengesetztes System zur Herrschaft gelangt und wie vorher die Kirche den Staat, so beherrschte jetzt der Staat die Kirche. Wenn aber Staatsmänner der Zeit noch einsichtsvoll genug waren, für die Freiheit beider Anstalten das Wort zu ergreifen, so war dies in der That schon aller Anerkennung werth. Im Jahre 1766 hatte unter dem Namen Veremund von Lochstein, der Director des kur-

fürstlichen geistlichen Rathes und geheimer Referendarius Peter von Osterwald die Gründe für und wider die geistliche Immunität zusammengestellt und folgende Sätze dabei ausgesprochen: Es ist eine ausgemachte Wahrheit, daß gleichwie die geistliche Macht in allen Dingen, welche zur Seligkeit des Menschen gehören . . . . souverän ist, ebenso im Gegentheile die weltliche Macht in zeitlichen Dingen unumschränkt und souverän, folglich von der geistlichen Macht völlig independent ist, und daß sie zugleich in allen vermischten Dingen . . . . eben darum, weil sie zeitlich sind, folglich unter den Bezirk der weltlichen Souveränität gehören, alleinige Richterin sei, und daß es ihr allein gebühre, über ihre eigene zeitliche Staatsnothdurft und über das Interesse, welches die Kirche dabei haben kann, zu urtheilen. Und gleichwie in der Ordnung der übernatürlichen und göttlichen Dinge die Kirche eine abgesonderte und von dem weltlichen Staate distinguirte Gesellschaft ausmacht und demselben vorgeht; so hat hingegen der weltliche Staat in der Ordnung der natürlichen Dinge den Vorzug vor der Kirche. In diesem Verstande sagt Optatus Milesitanus ganz recht, daß nicht der weltliche Staat in der Kirche, sondern die Kirche im weltlichen Staate sey. Und hierin beruht die so schöne in der Vernunft, in dem Rechte der Natur und in der göttlichen Schrift gegründete Harmonie beider Mächte, welche nicht allein nicht bestehen kann, sondern auch in lauter Unordnung und Confusion ausarten muß, wenn man andere Principien, als die vorangezogenen, zum Grunde legt (Vgl. von Scheurl, Beiträge zur Beleuchtung der Schrift: Concordat und Constitutionseid der Katholiken in Bayern, Augsburg 1847; Erlangen 1847. Heft 2. S. 10 f.). Der hierarchischen Doktrin entsprach diese Darstellung so wenig, daß der Fürstbischof von Freisingen sie als eine wider die wahren Grundsätze der Kirche anstößige, dem Ansehen der Päbste und allgemeinen Kirchenversammlung, geistlichen und weltlichen Fürsten nachtheilige, auch sonst mehrfach gefährlich verwerfen zu müssen für gut hielt und diese Schrift deshalb in seinem Bisthum verbot. Da aber in Bayern diese Grundsätze dem geltenden Rechte nicht widersprachen, dieselben auch in dem zehn Jahre vorher erschienenen Codex Maxmilianeus Bavaricus civilis anerkannt und von dem Freiherrn von Kreittmayr in den rechtfertigenden Anmerkungen besonders vertheidigt waren, erließ der Kurfürst Maximilian Joseph III. unterm 29. August 1766 eine Declaration, in welcher er das bischöfliche Verbot für einen Eingriff in die Rechte der Landeshoheit erklärte, die Schrift selbst aber ausdrücklich approbirte, denn dieselbe handle nur landesherrliche Gerechtsame und Befugnisse ab, die bereits bei den meisten katholischen Staaten in Uebung seyen. (v. Scheurl a. a. O. S. 118.). Der strittige Punkt war freilich die gemischte Angelegenheit und diese war allerdings der Einwirkung der Kirche entzogen. In dem kaiserlichen Lande selbst stand seit Maria Theresia dies zweifellos fest, ja man ging hier noch weiter. (Man s. nur die bei Warnkönig a. a. O. angeführten Verordnungen, vgl. auch Beidtel, Untersuchungen in den kaiserlich österreichischen Staaten. Wien 1849.). Bemerkenswerth ist in der Hinsicht das Hofdecret des Fürsten von Kaunitz-Rietberg vom 19. Dezember 1781, in welchem ausgesprochen ist: Daß die Abstellung solcher Mißbräuche, welche weder Grundsätze des Glaubens, weder den Geist und die Seelen allein betreffen, von dem römischen Stuhle nimmermehr abhängen kann, indem dieser, zwei Gegenstände ausgenommen, nicht die mindeste Gewalt im Staate haben kann. Daß diese mithin allein und ausschließend dem Landesfürsten zustehe, welcher allein im Staate das Recht zu befehlen hat. Daß von dieser Art Alles ohne Ausnahme zu seyn sich befindet, was die äußerliche Zucht der Klerisei und insbesondere der Orden betrifft. — — Gleichwie der Kaiser sich niemals der Ausübung der gegründeten und gesetzmäßigen Gerechtsame des heiligen Stuhls und der allgemeinen Kirche in dogmatischen und blos die Seele betreffenden Gegenständen zu entziehen gedenke, also werden sie auch niemals eine fremde Einmischung in Angelegenheiten gestatten, welche Allerhöchstdieselben als offenbar der obersten landesherrlichen Machtvollkommenheit zusteht, ansehen werden; als welche ohne Ausnahme Alles dasjenige unter sich begreift, was in der Kirche nicht von gött-

licher, sondern nur von menschlicher Erfindung und Einrichtung ist, und das was es ist, allein der Einwilligung oder Gutheißung der oberherrlichen Gewalt zu verdanken hat (bei Veidtel a. a. O. S. 285.).

Es wird hiernach nicht auffallen können, daß in Ländern evangelischer Regierung keine andern Grundsätze aufgestellt waren. Wenn man aber behauptet, daß erst nach dem Vorgange der andersgläubigen Gebiete die römisch-katholischen sich diese Einschränkung ihrer Kirche angeeignet hätten, so läßt sich dafür ein Beweis nicht führen. Das aber kann zugestanden werden, daß wenn auch nicht die Prinzipien, wohl aber die Folgen der Kirchentrennung wesentlich dazu beigetragen haben, die jura reformandi, welche schon seit dem 14. und 15. Jahrhundert weltlicher Seits geübt wurden, immer mehr auszudehnen und die Rechte der Kirche selbst in ihrer Sphäre zu beschränken. Hierin hat wie die römisch-katholische Kirche auch die evangelische durch den ausgedehntesten Territorialismus viele Einbuße leiden müssen. Von besonderem Einflusse auf die Herbeiführung einer Schmälerung der römischen Prärogative war aber das in der römisch-katholischen Kirche selbst sich bildende Episkopalsystem. (Man s. den Art. Bd. 4. S. 105 f.) Nachdem im 15. Jahrhundert dieses System die Reformation der römischen Kirche durch eigene Mittel nicht hatte herbeiführen können und, nachdem auch nach der evangelischen Reformation der Romanismus sich in der älteren Weise geltend machte, auch die päbstliche Allgewalt im 17. Jahrhundert für den Episkopat wieder höchst drückend geworden war, fing man an gegen dieselbe die älteren Kanones anzuführen und wünschte die Praxis nach derselben umzugestalten. Wie im dreizehnten Jahrhundert war auch jetzt wieder Frankreich den alten Traditionen gemäß gegen die päbstlichen Anmaßungen mit Entschiedenheit aufgetreten. Zwar waren die in der pragmatischen Sanktion zu Bourges am 7. Juli 1438 (s. den Art. Pragmatische Sanktion Bd. 12. S. 89 f.) ausgesprochenen Freiheiten der gallikanischen Kirche (vgl. den Art. Gallikanismus Bd. 4. S. 647 f.) durch das zwischen Franz I. und Leo X. 1516 geschlossene Concordat suspendirt worden, allein eine völlige Abrogation derselben doch nicht gelungen. Zuerst trat die Wissenschaft für die älteren Rechte in die Schranken und die 1594 von Guy Coquille unter dem Titel: Libertés de l'eglise gallicane: zusammengestellten und dann wieder von andern ergänzten und motivirten Sätze erhielten die Approbation Ludwig XIV. und drangen allmälig in der Praxis durch. Darauf stützt sich die Declaration vom 8. Mai 1663, die Artikel der Assemblé vom 19. März 1682 und der spätere französische Episkopalismus. Darauf wurde auch in den Niederlanden (Van Espen † 1728, Goswin de Wynants † 1732) und in Deutschland (Nicolaus von Hontheim) die anticurialistische Richtung geltend gemacht. Die Folge davon waren die Coblenzer Artikel von 1769 und die Bad Emser Punktation von 1786, welche zugleich die Unabhängigkeit des Staats in seiner Sphäre vertheidigten. Der Kaiser war mit der Ordnung dieser Angelegenheit beschäftigt, als die französische Revolution ausbrach und selbst über die Gränzen hinausschritt, welche Rom zu ziehen der Episkopat gewünscht hatte. Obgleich bis dahin der Kirche schon der Einfluß auf alle äußeren, selbst geistliche Angelegenheiten gesetzlich entzogen war (man s. nur die Gesetze, welche v. Kamptz im Codicillus, das landesherrliche jus circa sacra betreffend, in den Jahrbüchern für preußische Gesetzgebung. Heft 100 und im Abdruck daraus. Berlin 1838, mitgetheilt hat), so unterließ der Papst doch nicht, auch jetzt noch alte Ansprüche hervorzurufen. So schickte Pius VI. noch 1792 einen Nuntius nach Frankfurt, um den Pabst bei der Kaiserwahl zu vertreten und ließ den Kaiser zugleich auffordern als protector et advocatus ecclesiae, sanctae sedis apostolicae et sanctitatis suae gegen Frankreich einzuschreiten. (Häberlin, pragmatische Geschichte der neuesten kaiserlichen Wahlcapitulation. Leipzig 1792. 1793 theilt im Anhange S. 420 f. die deßfallsige Urkunde mit). Gerade die völlige Verachtung aller kirchlichen Gerechtsame gewann aber der Curie Deutschlands Theilnahme. Während früher ein Streit zwischen Staat und Kirche bestand, indem ein Herrschen des einen Theils über den andern angestrebt wurde, mußte dies aufhören

da vielmehr beiden ein gemeinsamer Feind sich entgegenstellte. Die ewigen Grundlagen waren für die Staaten, wie für die Kirche erschüttert. Es kommt aber dazu noch ein anderer Gesichtspunkt. Die Fürsten bedurften zum Theil selbst einer Stütze. Auch fehlte es nicht an weltlichen Regenten, welche Rom's Autorität für sich auszubeuten suchten. Hatte doch der Kurfürst von Bayern Karl Theodor sich von Pius VI. eine Bulle geben lassen (am 7. September 1798), durch welche die Stifter und Klöster des Landes ermächtigt wurden, eine außerordentliche Beisteuer von 25,000 Gulden für das Land aufbringen zu dürfen. Unbedenklich theilte man aber darauf die secularisirten Kirchengüter und nahm auf die Rechte der Kirche keine besondere Rücksicht.

Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts waren die Staaten ordentlicher Weise confessionelle geblieben. Die in Folge der Revolution eingetretenen Territorialveränderungen führten zu einer Mischung der Bevölkerung, welche eine Aufrechthaltung der bisherigen Behandlungsweise Andersgläubiger nicht mehr bestehen ließ. Es mußte sich also ein neues Verhältniß des Staats zu den Kirchengesellschaften bilden, welches auf dem Prinzip der Parität beruhte oder wenigstens dem Grundsatze der Toleranz nicht widersprach. Abgesehen von allgemeineren Vorschriften, welche in dieser Richtung ergingen, wie namentlich durch den Art. 16 der deutschen Bundesakte, erfolgte in den einzelnen Staaten durch besondere Gesetze die Regelung dieser Verhältnisse. Nachdem aber zugleich der Organismus der Landesgebiete nach dem konstitutionellen Prinzip verändert wurde, stellt man nunmehr den Grundsatz auf, daß im freien Staat auch die Kirche frei bestehen solle. Von den verschiedenen Religionsgesellschaften ist derselbe jedoch verschieden gedeutet worden. Die römisch-katholische Kirche strebt freilich eigentlich darnach, allein die Kirche zu seyn, kann also die Parität anderer Confessionen nicht gutheißen. Nachdem dieselbe aber einmal feststeht, muß sie sich in die Nothwendigkeit fügen. Als Vertreter derselben erscheint ohne Rücksicht auf die einzelnen Nationen und Staaten der Pabst. Durch Verträge mit den Staatsoberhäuptern sucht er für jede in einem Lande befindliche Kirche die möglichst größten Vortheile zu erlangen. Bis zum Jahre 1860 sind demgemäß Concordate abgeschlossen, welche das Verhältniß der Landeskirchen zum Staat feststellen. Seitdem ist aber die Eingehung derartiger Verträge für die beiderseitigen Interessen als nicht zweckmäßig erklärt worden und es ist daher vorgezogen, der römisch-katholischen Kirche die ihr nicht zu versagenden Freiheitsrechte nicht ferner auf dem Wege eines Concordats, sondern durch besondere Landesgesetze zu gewähren. Die evangelische Kirche ist in Folge der neueren Ereignisse ebenfalls freier gestellt worden, entbehrt aber noch häufig der Selbstständigkeit, welche zu ihrem Gedeihen nothwendig ist. Die Gewährung derselben hängt vornehmlich davon ab, daß der frühere Territorialismus aufgehoben werde. Das kann aber nur geschehen, wenn die einseitige Consistorialverfassung aufgehoben und eine auf der Basis der Zeitorganisation errichtete Presbyterial- und Synodalverfassung in ihre Stelle gesetzt wird, oder wenn eine Beschränkung des landesherrlichen Kirchenregiments durch Presbyterien und Synoden erfolgt. Die dermaligen Streitigkeiten über das Verhältniß der evangelischen Landeskirchen im Staate stehen demnach mit den über die Einführung der begehrten Verfassung gepflogenen Verhandlungen im nächsten Zusammenhange. Endlich fordern auch die, welche der Landeskirche gegenüber die Stellung von Dissidenten oder Sekten einnehmen, die Verwirklichung des Grundsatzes der freien Kirche im freien Staate. Die Wünsche gehen hier eigentlich dahin, daß die Verbindung von Staat und Kirche völlig gelöst und die Existenz der Religionsgemeinschaft nur auf das Prinzip der Freiwilligkeit gegründet werde. Diese Auffassung ist dieselbe, welche nach den Ereignissen von 1848 vielfach vertheidigt worden ist. Ihr steht aber entgegen, daß der Begriff des Staats wie der Kirche an sich nicht so isolirt gefaßt werden dürfe, daß jede dieser Anstalten als eine vollständige, der andern nicht bedürfende angenommen werden kann. Eben so wenig, wie der Staat, als ein sittliches Institut ohne Zusammenhang mit der Religion, welche in der Geschichte der

Kirche ihren Ausdruck findet, bestehen kann, eben so wenig ist es möglich, daß die Kirche als eine sichtbare Gesellschaft zugleich existire, welche nicht das Bedürfniß hat, auch von den im Staate vorhandenen sittlichen Elementen mit getragen zu werden, und daß diese eben so auf sie mit einwirken, wie sie selbst ihren Einfluß auf dieselbe geltend macht.

Nach der geschichtlichen Uebersicht des Verhältnisses von Staat und Kirche bedarf es noch der Auseinandersetzung desselben, soweit die beiderseitigen Rechte derselben in Betracht kommen. Man pflegt dieselben an die Begriffe der Kirchenhoheit (jus circa sacra) und Kirchenregiment (jus in sacra) anzuknüpfen, und versteht unter jenem die Rechte, welche der Staat als ein unveräußerliches Majestätsrecht besitzt, unter diesem das der Kirche kraft ihrer Autonomie gebührende selbstständige Verwaltungsrecht ihrer Angelegenheiten. Wie der Staat nothwendig eine bestimmte Beziehung zu allen in ihm befindlichen Personen, Instituten und Gegenständen hat und auf dieselben durch Gesetzgebung, Aufsicht und Vollziehung seinen Einfluß geltend macht, so steht ihm dies auch im Verhältniß der Kirche zu. Er übt eine Hoheit über dieselbe, indem er sie seiner Gesetzgebung unterwirft, sie beaufsichtigt und die Forderungen gegen sie ausführt, welche zu seinem Bestehen erforderlich sind, wie er auch mit seiner Macht sie schützt und ihr die Gerechtsame gewährt, derer sie zu ihrer gedeihlichen Wirksamkeit bedarf. Mit der Zeit haben sich darüber gewisse Grundsätze gebildet, welche die Wissenschaft unter bestimmte Begriffe gebracht hat, so daß gegenwärtig zur Kirchhoheit drei oder vier Funktionen gezählt zu werden pflegen, über welche die Gesetze der einzelnen Länder nähere Festsetzungen enthalten. Man rechnet darnach zum jus (majestaticum) circa sacra

1) das jus reformandi: Ursprünglich liegt darin die Befugniß des Staats, solche Reformen, Emendationen einzuführen, welche er als ersprießlich erkannt hat. Es umfaßt dieselbe auch Angelegenheiten des Cultus, ja wohl selbst des Dogmas, obschon dies ordentlicher Weise nur den geistlichen Obern zustand. Im 16. Jahrhundert wurden die Obrigkeiten von den Reformatoren veranlaßt, das durch die römische Kirche veränderte Evangelium in seiner Reinheit herstellen zu helfen und nachdem der Speyersche Abschied ihnen reichsgesetzlich dies bewilligt, übten sie dieses Recht durch Einführung der evanlischen Reformation und durch Aufnahme derjenigen, welche sich für dieses reformirte Bekenntniß entschieden. So wurde das jus reformandi auf das Recht bezogen, einer neuen Religion in einem Lande den Eingang zu gewähren und in diesem Sinne in allgemeiner Bedeutung gebraucht. Dabei entstanden in den Kämpfen der religiösen Parteien gewisse Regeln, welche sowohl für die Fürsten, als für die Bewohner eines Landes in der Ausübung dieses Rechts die Beobachtung bestimmter Schranken vorzeichneten. Den Ausgangspunkt bildete zuerst die Herrschaft der römisch-katholischen Kirche, dann die an die Landeshoheit der einzelnen Machthaber gefallene Befugniß, in ihren Territorien die Religion nach ihrem Willen und Bekenntnisse zu ordnen: Cujus regio ejus religio. Die Härte, mit welcher hiernach gegen Andersgläubige verfahren wurde, veranlaßte Streitigkeiten, welche zur Aufstellung von Rechtssätzen führten, die eben so die Willkür der Landesherrschaft beschränkten, als den Umfang der Freiheiten fixirten, deren die Mitglieder einer Religionspartei theilhaftig seyn durften, wenn sie auch das Bekenntniß der Regierung nicht theilten. In den einzelnen Europäischen Staaten sind die Schicksale der christlichen und nichtchristlichen Confessionen höchst verschieden gewesen und es genügt an dieser Stelle auf die in den Artikeln Duldung Bd. 3. S. 537 f. und Religionsfreiheit Bd. 12. S. 692 f. gemachten Mittheilungen zu verweisen. Nachdem in Deutschland neben den römisch-Katholischen auch die Anhänger der Augsburgischen Confession durch den Religionsfrieden vom Jahre 1555 zur Uebung ihres Cultus gelangt waren, konnten die Reformirten nur durch die Annahme, daß sie Mitbekenner der Augsburgischen Confession seyen, zum ungestörten Religionsexercitium gelangen. Der westphälische Friede erkannte sie dann unabhängig von jener Voraus-

setzung als eine eigene Religionspartei an. Den christlichen Sekten und anderen Confessionisten blieb aber auch seitdem noch der Anspruch auf Duldung oder Reception versagt, bis seit dem Ende des vorigen Jahrhunderes die Gewährung der Religionsfreiheit allgemeiner erfolgte. Bis in die neuere Zeit wurde mit Rücksicht auf den Umfang der einer Religionspartei zustehenden Religionsübung unterschieden a) Excercitium religionis publicum. Eine Religionsgesellschaft, welche sich im Besitze des öffentlichen Gottesdienstes befindet, heißt religio oder ecclesia recepta, publica, dominans. Die Rechte derselben sind der Cultus in besonders dazu bestimmten öffentlichen Gebäuden, welche den Namen Kirche führen, so wie die Befugniß, sich auch außerhalb derselben zu versammeln, zur Zusammenkunft feierlich durch Geläute einzuladen, desgleichen der Anspruch auf öffentliche Kirchenverfassung und die zu einer solchen gehörigen Institute (annexa religionis). Man s. deshalb das Instr. Pacis Osnabrugensis art. IV. §. 19. Art. V. §. 31., das allgemeine preußische Landrecht Theil II. Tit. XI. §§. 11. 17. 18. 25 u. a. m. Sie besitzen ferner die Rechte privilegirter Corporationen, nämlich die Fähigkeit, Eigenthum im eigenen Namen zu erwerben, insbesondere Grundstücke unter Genehmigung des Staats zu besitzen. (Allgem. Landrecht a. a. O. §§. 24. 193. 194) und bei deren Verwaltung die Rechte der Minderjährigen (Allgem. Landrecht a. a. O. §. 228. verb. Thl. I. Tit. IX. §§. 629—632). Besonders begünstigt sind sie auch im Falle des Concurses ihrer Verwalter hinsichtlich der gegen dieselben bestehenden Forderungen u. a. Ebenso genießen sie Stempelfreiheit, Portofreiheit, Armenrecht im Processe, Befreiung von allgemeinen Lasten für ihre Gotteshäuser, welchen die Vorrechte der Staatsgebäude zugestanden zu seyn pflegen (Allgem. Landr. §§. 174. verb. 165. 774—776 u. v. a.). Ihre Beamten haben mit anderen Beamten des Staats gleiche Rechte, sind der Regel nach von den persönlichen Lasten und Pflichten des gemeinen Bürgers frei (Allgem. Landr. §§. 19. 96 u. a.), haben einen privilegirten Gerichtsstand, so weit derselbe nicht aufgehoben ist (Allgem. Landr. §§. 97. 777 u. a.), ihre Amtshandlungen haben bürgerliche Gültigkeit und ihre aus den Kirchenbüchern entnommenen Zeugnisse öffentlichen Glauben (Allgem. Landr. §. 481. Allgem. Gerichtsordn. Thl. I. Tit. X. §. 128). Der Distrikt, in welchem die Mitglieder dieser Gesellschaft zu einer gemeinschaftlichen Kirche gewiesen sind, heißt Parochie, und dieselben unterliegen dem Parochialrecht (Pfarrzwang) ihres Geistlichen (Allgem. Landrecht a. a. O. §§. 237. 260 f. 418 f.). Zur Beitreibung der hergebrachten Abgaben an die Kirche, Geistlichen u. s. w. verleiht der Staat im Wege der Administration ohne förmlichen Proceß seinen weltlichen Arm (Preuß. Verordnung vom 26. Dezember 1808 u. v. a.). Man vergl. auch das bayerische Edikt vom 26. Mai 1818. §. 28 f. u. a. m. Verschieden davon ist b) das Exercitium religionis privatum der religio oder ecclesia privata oder tolerata, der geduldeten Religionsgesellschaft. Damit ist nur der Privatgottesdienst in (Bet-) Häusern verbunden, der Hausgottesdienst, mit Zuziehung eines Geistlichen (devotio domestica qualificata) oder ohne dieselbe (devotio domestica simplex). So nach Instr. pacis Osnabrug. art. IV. §. 19. Allgem. Landr. a. a. O. §§. 22. 23. 25. Es fehlen ihnen die Corporationsrechte (Allgem. Landrecht a. a. O. §. 20. 24. verb. Thl. II. Tit. VI. §. 11 f.). Ihren Beamten und Gemeinden fehlen Parochialrechte u. a. (Allgem. Landrecht a. a. O. §. 26. u. a., das bayerische Edikt von 1818. §§. 3. 32 f. u. a.). 3) Alle Religionsgesellschaften, welche nicht unter diese beiden Klassen fielen, waren früher religiones illicitae, reprobatae und ihre Mitglieder wurden höchstens nur als Einzelne geduldet, indem sie Gewissensfreiheit, aber nicht Religionsfreiheit besaßen. Sektirer aller Art fielen unter diese Kategorie. Ihre Vereinigungen wurden als strafbare Conventikel beurtheilt. Das spätere Recht hat dieß aber geändert und die Sekten zugelassen, indem es ihnen den Karakter von Privatgesellschaften beilegte. In Folge neuerer Ereignisse sind aber mannichfache Aenderungen eingetreten, und für die ganze Unterscheidung sind andere Gesichtspunkte geltend gemacht worden. Insbesondere ist in Preußen nach dem Ministerialerlaß vom

15. Mai 1861 nur eine zweifache Art von Religionsgesellschaften angenommen worden, je nachdem dieselben nämlich sich im Besitze von Corporationsrechten befinden oder ihm solche nicht zustehen, und diesem Vorgange ist man auch anderweitig gefolgt. (Ueber den Entwickelungsgang dieser ganzen Angelegenheit vergl. man meine Abhandlung: Ueber die Arten der Religionsgesellschaften und die religiösen Rechtsverhältnisse der Dissidenten in Preußen, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. I. Jahrgang 1861. S. 392 f. und verb. damit Dove's Mittheilungen a. a. O. S. 491 f.).

Als im Jahre 1848 die Forderung der absoluten Trennung von Staat und Kirche gestellt wurde, hatte sich auch die Ansicht gebildet, daß mit dem veränderten (oder zu verändernden) Zustande des Verhältnisses der beiden Institute die Fortdauer einer Aufnahme von Religionsgesellschaften im Staate nicht mehr vereinbar sey, daß also das jus reformandi zu existiren aufgehört habe. Indessen beruht diese Meinung auf entschiedenem Irrthume und paßt nicht auf Preußen, für welches dieselbe zuerst behauptet wurde. In ähnlicher Weise, wie damals in ganz Deutschland, hatte die Verfassungsurkunde vom 5. Dezember 1848 und in ihrer revidirten Gestalt vom 31. Jan. 1850 über das Verhältniß von Staat und Kirche folgende Grundsätze aufgestellt: Art. XI. (revidirte Verf. XII.): Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, die Vereinigung zu Religionsgesellschaften (Art. XXVIII. XXIX. (jetzt XXX. und XXXI.) und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung wird gewährleistet. Der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse. Den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen. Art. XII. (revid. Verf. XV.): Die evangelische und die römisch-katholische Kirche, sowie jede andere Religionsgesellschaft, ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig und bleibt im Besitz und Genuß der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds. Die revidirte Verfassung fügte dazu noch zwei neue Artikel, XIII. und XIV. Dieselben lauten: Die Religionsgesellschaften sowie die geistlichen Gesellschaften, welche keine Corporationsrechte haben, können diese Rechte nur durch besondere Gesetze erlangen. — Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staats, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, unbeschadet der im Artikel XII, gewährleisteten Religionsfreiheit, zu Grunde gelegt. Die im Art. XI. (XII.) in Bezug genommenen Artikel XXVIII. XXIX. (XXX. XXXI.) beziehen sich auf das Versammlungsrecht und behalten die Bedingungen vor, unter denen Corporationsrechte ertheilt werden können. Bei unbefangener Betrachtung dieser Bestimmungen in ihrer ersten Gestalt, da die späteren Zusätze der revidirten Verfassung hier nichts geändert haben, ergibt sich nun, daß bei der Abfassung derselben keineswegs die Absicht dahin ging, eine wirkliche Beziehungslosigkeit, absolute Trennung von Staat und Kirche zu sanktioniren. Zwar sollte das Bekenntniß nicht entscheidend dafür seyn, ob man diese oder jene Rechte im Staate geltend zu machen habe, so weit solche nicht bereits durch bestehende Vorschriften oder auch Privatverfügungen an eine bestimmte Confession geknüpft waren, aber der Unterschied unter den verschiedenen Religionsgesellschaften war doch festgehalten, daß es dergleichen gab, welche Corporationsrechte und andere Privilegien hatten und welchen sie fehlten. Die Hinweisung auf die über Associations- und Corporationsrecht sprechenden Artikel bezeichnet auch deutlich genug, daß es Gesellschaften mit solchen und ohne solche gab. Ohne Weiteres waren den letzteren die Corporationsrechte noch nicht zugesprochen, da über deren Verleihung noch eine besondere Bestimmung vorbehalten blieb. Hieraus erhellt, daß die Ertheilung der jura personae noch dem Staate verblieb, was auch später nicht geändert ist, indem nur näher bestimmt wurde, daß dieselbe mittelst eines Gesetzes, also durch den übereinstimmenden Willen des Gouvernements und der beiden Häuser des Landtags erfolgen soll (Art. LX., revidirte Verf. LXII.). Hieraus erklärt sich zugleich, daß das jus reformandi keineswegs abgeschafft war, sondern nur eine modificirte Bedeutung erhalten hatte. Wenn dasselbe

früher sich darauf bezog, daß überhaupt erst zu bestimmen war, ob einer neuen Confession Duldung oder Reception im Staate gewährt werden solle, so ging dieselbe nunmehr darauf, da es wegen der Religionsfreiheit einer solchen Concession nicht mehr bedurfte, zu prüfen und zu bestimmen, ob die Ertheilung der Corporationsrechte einer neuen Religionsgesellschaft erfolgen solle oder nicht. Hieran ist auch wirklich festgehalten und es besteht nur der Unterschied, daß wenn eine Religionsgesellschaft sich schon im Besitze der Persönlichkeit befindet, bei der Bildung einer neuen Gemeinde derselben nur der Nachweis geführt werden darf, daß dieselbe zu dieser Gesellschaft gehöre, worauf im Wege der Verwaltung, also allein durch den König und seine Behörden, die Personifikation erfolgt. Wenn aber eine neue, noch nicht personificirte Religionsgesellschaft der Rechte des Corpus theilhaftig zu werden wünscht, bedarf sie dazu der Gewährung durch das Gesetz, und in derselben liegt auch noch gegenwärtig eine Anwendung des jus reformandi. Außerdem wird als ein zweiter zur Kirchenhoheit gehöriger Bestandtheil noch regelmäßig gerechnet

2) das jus oder officium advocatiae seu protectionis. Da für den Staat die Religion und die Religionsgesellschaften das höchste Interesse haben, ja da sein Bestand wesentlich davon abhängt, daß die Grundsätze der von ihm aufgenommenen Kirche zur Geltung kommen, daß ihre Lehrer dieselben ungehindert verbreiten und alle kirchlichen Einrichtungen den beabsichtigten Zweck erreichen helfen, so liegt es in der Natur der Sache, daß von Staatswegen Alles geschieht, was zur Förderung hierbei dienen kann. Seit der Reception des Christenthums wurde auch der Kirche in jeder Weise Vorschub gethan und ihr ein bevorzugter Schutz zu Theil. Die Gesetze wie die Kanones heben dieß stets auf's Bestimmteste hervor, und bald erscheint der Kaiser als der advocatus ecclesiae, und zwar der Obervogt, während jede geistliche Stiftung einen besonderen Vogt haben sollte. Bei der Krönung übernahm der Kaiser stets eidlich die Pflicht des Schutzes für die Kirche, nnd die seit Karl V. von allen Kaisern vollzogene Wahlcapitulation enthielt stets gleich im ersten Artikel eine deßfallsige Bestimmung. Seit der Reformation ging auch auf die einzelnen Landesherren diese Verpflichtung mit über, und im Episkopat der Obrigkeit lag wesentlich auch diese Advocatie mit eingeschlossen oder er erhielt wenigstens ein neues Motiv für dieselbe. Daher enthalten die Kirchenordnungen, wie die spätere Legislation, viele dahin zielende Vorschriften, und die neueren Verfassungsgesetze sprechen sich hierüber wie im Allgemeinen, so in besonderen Anwendungen aus. So heißt es im bayerischen Edikt vom 26. Mai 1818 §. 46.: „Allen Religionstheilen ohne Ausnahme ist dasjenige, was sie an Eigenthum besitzen, es sey für den Cultus oder für den Unterricht bestimmt und bestehe in liegenden Gründen, Rechten, Capitalien . . . . durch §. 9. im IV. Titel der Verfassungsurkunde des Reichs garantirt.“ Desgleichen bestimmt §. 51. des Edikts: „So lange die Kirchengewalt die Gränzen ihres eigentlichen Wirkungskreises nicht überschreitet, kann dieselbe gegen jede Verletzung ihrer Rechte und Gesetze den Schutz der Staatsgewalt anrufen, der ihr von den einschlägigen königlichen Landesstellen nicht versagt werden darf“ u. a. m. Ebenso hat die preußische Verfassungsurkunde im Art. XV. die Staatsgarantie für das Besitzthum aller Religionsgesellschaften ausgesprochen, wie im Art. XIV. die christlichen Einrichtungen als Grundlage des Staats anerkannt. Die vielen Polizeiverordnungen für die Feier des Sonntags und der Feste, die Strafgesetze, welche die Kirchengebäude, Kirchhöfe unter besonderen Frieden stellen, welche Injurien an Geistlichen mit härteren Strafen bedrohen, u. v. a. dienen demselben Zwecke.

Wie schon in dem obigen Erlasse es zum Theil angedeutet ist, aber auch aus dem dermaligen Verhältnisse des Staats zur Kirche folgt, ergibt sich, daß die Schutzpflicht für die weltliche Macht zugleich ein Schutzrecht ist, auf welches alle Religionsgesellschaften Anspruch erheben können. Daraus folgt, daß seit der Aufhebnng des confessionellen Karakters des Staats überhaupt nicht mehr eine Religionsgemeinschaft als ecclesia dominans besteht, so daß nur sie Anspruch auf diese Advocatie habe und selbst

ungestraft andere Religionsparteien verletzen dürfe. Dem Staate liegt es ob, den Frieden aufrecht zu halten, er setzt also voraus, daß keine Partei die andere benachtheilige. So hat also die früher nur der römisch-katholischen, dann auch der evangelischen Kirche zum Schutze gewährte Vogtei aufgehört. Die Grundsätze über Parität, Simultaneum mehrerer Confessionen und die Unparteilichkeit des Staats, welcher allen seinen Bewohnern dasselbe Recht zu Theil werden läßt, sind mit der älteren Uebung nicht mehr vereinbar. Auch besteht im Majestätsrecht des Staats noch ein anderer Bestandtheil, welcher gerade dazu dient, diese Gleichheit besonders zu befördern. Dieses ist

3) das jus supremae inspectionis. Der Staat hat ein Oberaufsichtsrecht über sein ganzes Territorium, theils um zu erkennen, wo Mängel vorhanden sind, denen abgeholfen werden soll, theils um sich davon zu überzeugen, daß den von ihm getroffenen Anordnungen nachgelebt werde. Auch der Kirche gegenüber hat er dieses Recht geltend zu machen, da er Bestimmungen treffen kann, welche die Kirche berühren und deren Befolgung von ihr verlangt werden kann. Aus diesem staatlichen Inspektionsrecht erklärt sich eine Menge von Verordnungen, welche für die einzelnen Landeskirchen erlassen sind, wie über das Placet von Kirchengesetzen, das Devolutionsrecht in Fällen, in denen die Kirche es unterlassen hat, das Erforderliche anzuordnen, die Einwirkung bei Bestätigung und Beeidigung kirchlicher Beamten, die Ueberwachung der Ausbildung der Geistlichen, die Theilnahme an den Prüfungen derselben, die Bestätigung geistlicher Gesellschaften, die Gränzen der geistlichen Gerichtsbarkeit, die Annahme von Beschwerden über Entscheidungen der Kirche (appellatio tanquam ab abusu), den Erwerb, die Verwaltung und die Veräußerung von Kirchengütern u. v. a. Der Gang, welchen das Verhältniß von Staat und Kirche genommen, hat aber in allen diesen Anordnungen und der darauf beruhenden Art der Einwirkung eine wesentliche Veränderung herbeigeführt: denn wenn im freien Staate die Kirche frei seyn soll, wenn ihr die Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten selbst überlassen ist, so ist damit auch eine Wirksamkeit des Staats ausgeschlossen, welche die Kirche in irgend einer Weise beeinträchtigt und Befugnisse, welche ihr zustehen, der weltlichen Macht zuweist. Es kann nach dem angedeuteten Princip nur darauf ankommen, daß der Staat jedem Uebergriffe der Kirche begegnet; daher ist überhaupt im Ganzen nur der Gebrauch von Repressiv-, nicht von Präventionsmaßregeln gerechtfertigt. Somit ist das Placet, die Einwirkung auf Bestellung der Kirchenbeamten, soweit sie dem Staate als solchen zusteht und nicht auf besonderen Rechtstiteln beruht, u. s. w. nicht mehr für zulässig zu halten. Da die Kirche ihr Eigenthum selbst zu verwalten hat, so ist auch die Theilnahme des Staats an dieser Administration im Ganzen nicht mehr aufrecht zu halten. Am allerwenigsten ließe sich dieselbe dadurch rechtfertigen, daß man dem Staate ein sogenanntes dominium eminens, ein Obereigenthum an dem Vermögen der Kirche zusprechen wollte. Aus dem Rechte des Staats, das Kirchengut zu besteuern, ja unter bestimmten Voraussetzungen dasselbe anderen Zwecken (Schulen u. s. w.) zuzuweisen, die Secularisation zu verfügen, ist jenes angebliche Recht des Staats nicht herzuleiten. Wenn übrigens die früheren Staatsgesetze zum Theil noch fortbestehen, wenn namentlich der evangelischen Kirche gegenüber ein großer Theil der älteren Beschränkungen noch aufrecht erhalten ist, so erklärt sich dieß aus dem früheren Territorialismus und der trüben Vermischung der beiden Regimente, welche noch nicht in dem Umfange durch Auseinandersetzung der beiden Gebiete so aufgehoben ist, wie es nach dem Ausspruche der Freiheit der Kirche gefolgert werden muß. Dagegen kann aber eben so wenig behauptet werden, daß das Oberaufsichtsrecht des Staates vollständig nach den Grundsätzen des neueren Kirchenstaatsrechts weggefallen sey. In ähnlicher Weise, wie das Reformationsrecht, hat man auch das Inspektionsrecht für unvereinbar mit den neueren Verfassungsurkunden erklären wollen und insbesondere für Preußen diese Meinung auszuführen versucht (so bei Gelegenheit der Sonntagsfeier u. a. m.). Dieß ist jedoch unhaltbar: denn es erhellt, daß der Gebrauch der unzweifelhaft nothwendigen Repression von Uebergriffen der Kirche in das Gebiet des

Staats oder anderer Gemeinschaften nicht mehr möglich wäre, wenn nicht die Oberaufsicht geübt werden könnte. Fälle, in welchen nicht etwa ein Verletzter klagend aufträte, würden oft unbekannt bleiben und die Rückweisung der Kirche in die ihr gezogenen Gränzen könnte dann nicht erfolgen.

Ueber diese Verhältnisse im Allgemeinen s. m. die reiche ältere Literatur in: Stephan Pütter, Literatur des Staatsrechts Bd. III. S. 38. 39; Klüber's Fortsetzung Bd. IV. S. 589 f.; desgleichen die neueren Lehr- und Handbücher über Staatsrecht und Kirchenrecht. (Vergl. Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts, in der sechsten, von Dove besorgten Ausgabe, §. 98 f.). Auch ist mit Rücksicht auf die Partikularrechte dieser Gegenstand mehrfach in Monographien behandelt und dabei zugleich auf neuere Streitigkeiten hierüber Bericht abgestattet. — Außer der Uebersicht bei Schulte, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, Gießen 1863, S. 142 f., s. man z. B. für Preußen: Richter, die Entwickelung des Verhältnisses zwischen dem Staate und der Kirche in Preußen seit der Verfassungsurkunde vom 5. December 1848, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. I. Jahrg. 1861. S. 100 f.; Gerlach, das Verhältniß des preußischen Staats zur katholischen Kirche, Paderb. 1862; für Bayern: (Strodl) das Recht der Kirche und die Staatsgewalt in Bayern seit dem Abschlusse des Concordats, Schaffh. 1852; Hammer, die katholische Kirchenfrage in Bayern; ein kirchenstaatsrechtlicher Versuch, Würzb. 1854; für die zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Länder: Warnkönig, über den Conflikt des Episkopats der oberrheinischen Kirchenprovinz mit den Landesregierungen, Erlangen 1853. Meine Abhandlung: über die kirchlichen Streitigkeiten im Großherzogthum Baden im J. 1853, in Schneider's Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1853, Nr. 52. 53. 1854, Nro. 1 f. u. a. m.

Wie der Staat gegenüber der Kirche gewisse Rechte, beziehentlich Pflichten besitzt, so hat aber auch die Kirche den Complex derjenigen Befugnisse, welche zur Gewährung ihrer Autonomie, der selbstständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten nothwendig sind. Man kann dazu rechnen 1) das jus confessionis; 2) das jus sacrorum; 3) das jus sacerdotii; 4) das jus regiminis; 5) das jus instructionis religiosae; 6) das jus disciplinae; 7) das jus jurisdictionis religiosae; 8) das jus patrimonii. In dem Artikel „Religionsfreiheit" Bd. XII. S. 692. 693 ist hierauf schon hingewiesen und erinnert, daß in den betreffenden Artikeln der Real-Encyklopädie die speciellere Ausführung erfolgt sey. Auch bedarf es hier nicht einer weiteren Mittheilung von Literatur, da dieß theils schon in jenen Darstellungen geschehen, hinsichtlich der Beziehungen zum Staate aber die oben angeführten Schriften die erwünschte Auskunft geben.

In der Geschichte des kanonischen Rechts sagt Spittler 1778: „Der Zwist zwischen Staat und Kirche, das ewige Dingeln an dem Verhältniß zwischen Klerus und Layenschaft dauert noch immer fort und wird fortdauern, so lang auf beiden Seiten Menschen sind, die lieber befehlen, als sich befehlen lassen" (a. a. O. S. 5). Ein wahrer Friede zwischen Staat und Kirche kann erst dann eintreten, wenn die Kirche nicht Staat und der Staat nicht Kirche seyn will, wenn in beiden Gebieten die Ueberzeugung besteht, daß jedes dieser Regimente der Ergänzung durch das andere bedarf, und wenn sie in der Anerkennung ihrer Coordination sich dem anderen auch durch Subordination hülfreich zu beweisen geneigt sind. H. F. Jacobson.

Stahl, Friedrich Julius, der berühmte Rechtslehrer, Kirchen- und Staatsmann, wurde in München am 16. Januar 1802 von jüdischen Eltern geboren. Bayern sollte ihn bilden, Preußen seiner Wirksamkeit ein weites Feld öffnen. Unter den Eindrücken der Schmach des Rheinbundes, aber auch der herrlichen Erhebung 1813 bis 1815 ward er groß. In einer seiner berühmt gewordenen Reden sagt er von jener Zeit: „Ich war damals ein Knabe, noch unfähig der Waffen, aber ein Strahl jener Begeisterung fiel in meine Seele und in den Jugendkreis, dem ich angehörte, und ich habe ihn bewahrt mit als das Beste, was ich besitze." — Früh von seinem Vater, einem reichen Banquier, für die gelehrte Laufbahn bestimmt, durcheilte er mit seinen

glänzenden Gaben schnell das Gymnasium seiner Vaterstadt, sowie unter Leitung des Hofraths Thiersch das philologische Institut und machte schon im J. 1819 das Examen für ein Gymnasiallehreramt. Mancherlei Berührungen im Thiersch'schen Hause machten ihn mit dem Christenthume bekannt, seine Vorliebe für die klassische Literatur gab ihm nicht blos den Sinn für Klarheit und Anmuth der Form, sein Zug zum Idealen folgte so gern dem Schwunge namentlich Schiller's, von dem er ahnungsvolle Anregungen zum Christenthume empfangen zu haben, wiederholt bekannt hat. Es zeugt von Stahl's großer Kraft und Selbstständigkeit, daß er frühzeitig — als 17jähriger Jüngling! — allein zum Christenthum übertrat und vier Jahre später seine Eltern und sieben Geschwister nach sich zog. Stahl verließ die Philologie und wandte sich von 1819 bis 1823 in Würzburg, Heidelberg und Erlangen der Jurisprudenz zu. In der „christlich-deutschen Burschenschaft“, die damals auf allen Universitäten aus der Begeisterung für deutsche Einheit hervorging, nahm er eine hervorragende Stellung ein. Wiewohl er in Erlangen anfangs Schelling nicht gehört zu haben scheint, ergriff ihn doch mächtig die von diesem schöpferischen und zündenden Geiste ausgehende philosophische Anregung und Bewegung. Die Vorrede zur ersten Auflage der Geschichte der Rechtsphilosophie schildert uns den quälenden Kampf mit den Hegelschen Irrthümern, in den Stahl gerieth, bis er den längst instinktiv geahnten Grundirrthum dieser Philosophie fand und überwand. — So vorbereitet erlangte er im Jahre 1826 die juristische Doktorwürde und habilitirte sich ein Jahr darauf in München als Privatdocent, durch Schelling, der hier gleichzeitig seine Vorlesungen eröffnete, gestärkt und gefördert. In Erlangen vertiefte und stärkte sich seine christliche Ueberzeugung namentlich an der Gestalt und Gewalt des reformirten Predigers Krafft, „des apostolischsten Mannes, der ihm je vorgekommen“, von dem damals in die erstarrte Kirche Bayerns ein Strom lauteren Lebens ausging. — Im Sommer 1832 als außerordentlicher Professor nach Erlangen, ein halbes Jahr später nach Würzburg für das kanonische Recht berufen, kehrte Stahl bereits nach zwei Jahren nach Erlangen zurück, um hier eine Professur für Staats- und Kirchenrecht anzutreten. Hier war es, wo er den ersten Grund zu seiner parlamentarischen Laufbahn legte, als ihn im J. 1837 die Universität als ihren Deputirten nach München in die Ständeversammlung sandte, wo er mit wenigen Gesinnungsgenossen neben der monarchisch-conservativen Richtung die evangelisch-kirchliche vertrat. Seine das Budgetrecht der Stände wahrende Stellung nahm ihm das Ministerium so übel, daß es ihn seiner staatsrechtlichen Professur enthob und ihm „die minder gefährliche“ des Civilprocesses übertrug. Dieser Vorgang erleichterte ihm die Annahme eines Rufes nach Berlin, der auf Savigny's Betrieb im November 1840 nach Altenstein's Tode an ihn gelangte. Wie gern und treu er noch von Berlin aus den Zusammenhang mit seiner Heimathskirche festhielt, zeigt ein „Rechtsgutachten“, das er über die Beschwerden wegen Verletzung verfassungsmäßiger Rechte der Protestanten im Königreich Bayern nebst einer Beleuchtung des Verhältnisses zwischen dem Staatsgrundgesetz und dem Concordat im Jahre 1846 abgab. In Berlin trat er in die juristische Fakultät mit einer commentatio de matrimonio ob errorem rescindendo ein. Fortan las er in gefüllten und oft überfüllten, von Männern aller Stände besuchten Hörsälen über Staatsrecht, Kirchenrecht, Rechtsphilosophie, über Geschichte der neueren Philosophie, über das Verhältniß von Kirche und Staat u. s. w. Vom J. 1850 an las er ein Publikum, das eine ungemeine Anziehungskraft übte und die Meisterschaft seiner spannenden Darstellung im glänzendsten Lichte zeigte: die gegenwärtigen Parteien in Kirche und Staat *). Bei

*) Nach dem Tode des Verfassers 1863 bei W. Hertz, Berlin, erschienen. Wiewohl im Vorwort das Manuskript als für den Druck von Stahl selber vorbereitet bezeichnet wird, möchten wir doch glauben, daß Sätze, wie folgender, bei einer genaueren Durchsicht des Verfassers eine Berichtigung würden erfahren haben. S. 392: „Noch ein anderer Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus ist der, daß der Katholicismus ein Streben nach Idealem (?) hat, der Protestantismus dagegen (?) nur (?) die Beruhigung des Gewissens durch Sündenvergebung!“

Gelegenheit des Zusammentritts des vereinigten Landtags im J. 1847 trat er als politischer Schriftsteller auf, um gegen die Einführung einer ständischen Verfassung mit blos berathenden Ständen zu warnen und dagegen die Einführung einer Constitution zu empfehlen. Bald sollte sich ihm in Preußen die große politische Laufbahn eröffnen, die ihn zum Führer der conservativen Partei und zu einem der ersten parlamentarischen Redner Europa's erheben sollte. „Es lag" — sagt Dr. Wetzell in seiner 1862 gehaltenen Gedächtnißrede von Stahl's äußerer Begabung — „ein unbeschreiblicher Zauber in dem Flusse seiner Rede, der überall vernehmbar, klar und durchsichtig bis zum Grunde, nie sich überstürzend und doch voll mannichfaltigen Wechsels, stets spannend und nie ermüdend in ununterbrochenem Laufe dahinfloß." Sein männliches Auftreten im Jahre 1848, seine Wahl für die erste Kammer, wo er mit Bethmann-Hollweg die äußerste Rechte bildete, sowie später für das Volkshaus des Erfurter Parlaments (hier gab er die seitdem oft wiederholte Parole aus: Autorität, nicht Majorität) und seit 1854 seine Ernennung für das neugebildete Herrenhaus zum Kronsyndikus und zum Mitglied des wieder hergestellten Staatsraths mag hier nur vorübergehend Erwähnung finden. Es war in seinem Munde keine Phrase: „Ich war immerdar Freund einer männlichen, sittlichen und geordneten Freiheit; blos die Revolution niederschlagen ist schon keine gesunde Reaktion, aber entschieden falsch ist es, Gesundes mit jener zu treffen. Es ist die falsche Reaktion, daß sie nicht blos gegen den Krankheitsstoff, sondern auch gegen die Entwickelungskeime reagirt und daß sie nicht blos die Krankheit, sondern auch die Glieder, welche mit ihr behaftet sind, zerstören und ohnmächtig legen will." Dem widerspricht das andere Wort nicht: „Ich fürchte nicht die acute Krankheit der Demokratie, ich fürchte die chronische des Liberalismus. Ich fürchte nicht den Umsturz, sondern die Zersetzung." Gelegenheitlich äußerte er wohl, seiner persönlichen Stellung nach gehöre er in der parlamentarischen Redeweise in das linke Centrum und es sey eben die Verschobenheit der politischen Verhältnisse, wenn Männer wie er sich auf die äußerste Rechte gedrängt sähen. Bei allen Kämpfen für die christliche Schule, die christliche Ehe, den christlichen Staat zeigte sich Stahl's siegreiches Wort. Sein warmes Interesse für die Kirche brachte es mit sich, daß ihn im Jahre 1846 die juristische Fakultät von Berlin in die Generalsynode sandte, daß er 1848 Mitglied des neu errichteten, bald jedoch wieder aufgelösten Oberconsistoriums, 1852 Mitglied des evangelischen Oberkirchenraths wurde; ebenso daß ihn die Berliner Pastoralconferenz 1848 zu ihrem Präsidenten, der evangelische Kirchentag neben v. Bethmann-Hollweg zu seinem Vicepräsidenten ersah, welches letztere Verhältniß 1857 in Stuttgart an den über das Verhältniß zur evangelischen Allianz sich zwischen Lutheranern und Unirten erhebenden Differenzen sein für die ganze Stellung des Kirchentags bedauerliches Ende fand. Die evangelische Alliance war es auch, und zwar die zu ihren Gunsten im Juli 1857 ergangene Cabinetsordre des Königs, der in der großen Weltverbindung des gläubigen Protestantismus sich „neue Gestaltungen Gottes" bereiten sah, die den Austritt Stahl's, des ohnehin fast Isolirten, aus dem Oberkirchenrath herbeiführte. Um so mehr spricht es für Stahl, wenn er in seiner warmen Gedächtnißrede auf Friedrich Wilhelm IV.*), dem letzten Vortrage, den er am 18. März 1861 im Evangelischen Verein zu Berlin hielt, das Geständniß ablegte: „Der geistliche Karakter, das Gepräge von Freiheit, Innerlichkeit, Salbung, welchen das Kirchenregiment von ihm empfing, steht als ein Musterbild im neueren Protestantismus da." Wegen des Provisoriums in der Regierung im Herbste 1857 erlangte er zunächst nur Dispensation von den Sitzungen und Arbeiten des Oberkirchenraths, bis er 1859 nach erfolgter definitiver Regelung der Regierungsverhältnisse die wiederholt nachgesuchte Entlassung erhielt. Stahl stand noch in der Fülle seiner geistigen Kraft, noch mitten in großen Kämpfen und Arbeiten, als ihn

*) Auch über Friedrich Wilhelm III. hat Stahl im Jahre 1853 als Rektor eine Gedächtnißrede gehalten.

auf einer Erholungsreise im Bade Brückenau nach kurzer Krankheit der Herr am 10. August 1861 abrief. Er ruht auf dem Matthäikirchhofe Berlins.

Das Werk, mit welchem Stahl nicht seinem Namen blos, sondern seinen Grundgedanken über den christlichen Staat Bahn brach, war „die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht", Bd. I. 1830. In einer völlig umgearbeiteten Ausgabe von 1847 führt der I. Band den besonderen Titel: „Geschichte der Rechtsphilosophie", der II. Band: „Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Anschauung." — Wie schon der anfängliche Titel sagte, nahm Stahl seine Stellung auf Seiten der historischen Schule, doch während die geschichtliche Ansicht in ihrer Lebendigkeit, wie sie ein Savigny vertrat, Wissenschaft und Praxis zu versöhnen wußte, so war sie es doch auch, die, starr und abstrakt aufgefaßt, durch Abweisung der höchsten Fragen die Kluft weiter befestigte, als sie je vorher bestanden. Stahl's Streben ging nun dahin, in streng wissenschaftlichem Gange in das Innerste der geschichtlichen Schule Einheit und Klarheit des Bewußtseyns zu bringen und als ihren Kern „nicht die Ansicht über das Faktische, wie das Recht entstehe, sondern die über das Ethische, wie es entstehen, welchen Inhalt es erhalten solle, die Ansicht über das Gerechte festzustellen." Ueberzeugt, daß es nur noch zwei Losungen gebe, um welche der Kampf der Geister sich schaare: hie Pantheismus, hie persönlicher, überweltlicher, offenbarungsfähiger Gott! — überzeugt, daß die Denkart der ganzen neueren Philosophie von der Leugnung des lebendigen Gottes erfüllt sey und folgerichtig die Zerstörung in Kirche und Staat zu ihrer letzten thätigen Erfüllung habe, unternahm er es „dem Rationalismus, dessen innerstes Wesen ihm zumal am Hegelianismus klar geworden war, einen ewigen Denkstein zu setzen"; er unternahm die Aufdeckung jener ersten Lüge, als ob die Welt von Ewigkeit nach logischen Gesetzen bestehe, als ob man an der Erkenntniß der Denkgesetze auch die Erkenntniß der Weltursache und des Weltzusammenhangs besitze, als ob Philosophie das letzte Ziel Gottes sey und nicht vielmehr Gott das letzte Ziel der Philosophie. Er rief die Wissenschaft „zur Umkehr"! Und wie verargte und mißdeutete man ihm diesen Ruf, — Beweis genug, daß er dem Feinde in's Herz getroffen! Hätte man ihn um dieses Rufes willen gern der Unwissenschaftlichkeit und Feindschaft wider Philosophie bezüchtigt, so war sein ganzes Buch eine Abwehr solcher Verdächtigung, aber auch ausdrücklich sprach Stahl in dem gegenwärtigen theils allzu praktisch, theils geradezu materialistisch sich gestaltenden Jahrzehnt die Befürchtung aus, daß mit dem Erlöschen der Philosophie eine geistige Verarmung eintreten werde. Namentlich der Theologie schob er es in's Gewissen, nicht dem Gegner allein am Tage der Schlacht die Macht der Philosophie zu überlassen. Im Gegensatz zu einer Rechtsphilosophie, die sich selbst des Wortes „Gott" schämen gelernt und höchstens „gleichnißweise dem Absoluten der Philosophie diese Bezeichnung des weiland Herrn der Welt gewährte", stellte Stahl an die Spitze seiner grundlegenden Ausführungen die Lehre von der Persönlichkeit und der Freiheit Gottes, um von hier aus das sittliche Gebiet, insonderheit den Begriff der Gerechtigkeit und des Rechts zu construiren und auch in den rechtlichen Institutionen, so gewiß sie einen organischen Karakter tragen sollen, den allgemeinen Zug nach dem Persönlichen nachzuweisen und zu unterstützen. Bei dieser Construktion konnte es nicht fehlen, daß die Juristen ihm zu viel, die Philosophen zu wenig Philosophie und beide ihm zu viel Dogmatik zum Vorwurf machten. Was speciell den Staat anlangte, so drängte er zu der Alternative, daß entweder der Volkswille das oberste Gesetz der sittlichen Welt sey oder aber daß es eine höhere sittliche Macht über dem Menschen gebe, die Ordnungen für ihn festgesetzt und geheiligt habe, vermöge welcher auch der Volkswille dem bestehenden Recht und den bestehenden Obrigkeiten gebunden sey. Dazwischen sey kein Drittes, es wäre denn die Karakterlosigkeit. Wie er im Rationalismus, dieser principiellen Emancipation des Menschen von Gott, die Quelle der Revolution sah, dieses über den einmaligen Akt einer Empörung weit hinausgehenden Zustandes der Umwälzung, so fand er im Christenthum die einzige Macht die Revolution zu schließen (s. Stahl's Vortrag: „Was ist

die Revolution?" 1852). Mit siegreicher Kraft trat er der römischerseits beliebten Verdächtigung entgegen, als sey die Reformation der Ausgangspunkt für Rationalismus und Demokratie. In seiner viele Auflagen erlebenden Schrift: „Der Protestantismus als politisches Princip" — behandelt er den Einfluß des Protestantismus auf das Ansehen der Fürsten, auf die Selbstständigkeit und Herrlichkeit ihrer Macht nach Römer Kap. 13. gegenüber der päbstlich-geistlichen Gewalt, auf die Freiheit der Völker, auf die Coexistenz der Kirchen und religiöse Duldung, auf unsere Stellung zur geschichtlichen Entwickelung und zum geschichtlichen Recht, und schloß mit einer Zeichnung des Jesuitismus als des Gegensatzes zum Protestantismus. Schon aus diesen Andeutungen ergibt sich, welchen Irrthum man begeht, wenn man Stahl als einen Schüler Adam Müller's betrachtet, dessen Ideal der mittelalterliche Staat war, während Stahl einen vom Geiste des Christenthums wiedergeborenen Staat wollte. Der Staat als die Einigung der Nation zu einem Reiche der Sitte, zu einer Gestaltung des ganzen öffentlichen Lebens nach sittlichen Gründen und Zwecken war ihm eben darum die höchste Darstellung und höchste That der Nation, in Gesetzgebung, Verwaltung und Völkerrecht von christlicher Gesittung unablösbar, unablösbar von christlicher Ehe, Eid und Volkserziehung, von dem Zeugniß für die christliche Religion und Kirche selbst. In der Anwendung ergab sich ihm, wie er es im Jahre 1847 in einer durch die Verhandlungen des vereinigten Landtags hervorgerufenen Abhandlung: „Der christliche Staat und sein Verhältniß zum Deismus und Heidenthum" — aussprach, die Richtschnur, daß der Staat sich allerdings hüten müsse, die Unterthanen zur Kirche zu zwingen, aber ebensosehr sich vorzusehen habe, die Kirche je preiszugeben, daß die bürgerlichen Rechte allen Staatsangehörigen ohne Unterschied des Glaubens zukommen, die politischen dagegen von der Zugehörigkeit zu der anerkannten christlichen Kirche abhängig seyen, daß auf die Frage nach dem christlichen Karakter einer neu sich bildenden Sekte der Souverain durch zuverlässige Organe mit Sicherheit entscheiden könne, da es sich dabei nicht um Dogmen, sondern um Thatsachen, nicht um Kirche, sondern um Christenthum handle. Abgesehen davon, daß dieser Kanon in der Praxis nicht immer das Wort der Lösung in sich trägt, muß es im Namen der Gerechtigkeit constatirt werden, daß diese im Jahre 1847 ausgesprochenen Grundsätze im Wesentlichen dieselben sind, die im J. 1855 Stahl in dem Vortrag über die Toleranz erläuterte, während der im Jahre 1855 von London in's deutsche Privatleben zurückkehrende Ritter Bunsen (s. d. Art.) in seiner Schrift „die Zeichen der Zeit" neben den hierarchischen Umtrieben des Bischofs Ketteler die unevangelischen Bestrebungen unter den Protestanten in Stahl's Lehren von Kirche und Toleranz dem deutschen Volke als unerhört und unerträglich zu denunciren sich angelegen seyn ließ. Stahl hatte nie verkannt, daß unsere Pflicht eine ächte christliche Toleranz sey, die sich der mannichfaltigen Gaben zu freuen habe, die in der Hoffnung der Einigung lebe und die Ehre Gottes nicht in der Vernichtung, sondern in der Errettung der Feinde suche, die nicht nach äußeren Kennzeichen ihre Gränzlinien ziehe, sondern die Entscheidung in dem letzten glimmenden Glaubensfunken wisse, den nur Gott verstehe. Doch von dieser das irrende religiöse Gewissen im Andern tragenden, selbst von der göttlichen Wahrheit getragenen positiven Toleranz wollte er die profane Toleranz einer gleichgültigen und skeptischen Philosophie unterschieden wissen, die für die Willkür und Zersplitterung in religiösen Dingen, für die Losreißung von der Offenbarung geradezu ein Recht in Anspruch nehme und von dem Staate eine völlige Indifferenz in christlichen und kirchlichen Dingen verlange. In dem Kampfe zwischen Bunsen und Stahl stand, allgemein genommen, ein einseitiger Subjektivismus wider die Würdigung der großen Objektivitäten der Kirche und des christlichen Staates, stand englischer Independentismus gegen deutsches Streben nach Einheit. Persönlich betrachtet, konnte der scharfe und überscharfe Ton der Erwiderung Stahl's: „Wider Bunsen" (1855) — wennschon nicht wohlthun, doch kaum befremden, nachdem ihm Bunsen aus dem Stegreif unter dem Zujauchzen urtheilsloser Massen Schuld gegeben, er predige Religionshaß

und Verfolgung. Daß Stahl kein Mann der Ketzerrichterei war, beweist am besten sein Vortrag über Kirchenzucht (1845) und seine Mahnung, „daß nicht die Geißel wider die Käufer und Verkäufer, sondern das Schwert des Wortes Gottes die Waffe des Sieges sey, daß der Tempel der katholischen Kirche bleibe, wenn die Menschen alle ausgefegt würden, der Leib der evangelischen Kirche dagegen untergehe, wenn man hier bei verbreiteter Erkrankung die kranken Glieder abschneiden wolle, daß man keine Scheidewand ziehen solle zwischen denen, welche an der Brust des Herrn liegen, und denen, welche nur den Saum seines Kleides berühren, daß überhaupt eine Kirchenzucht nur dann Verstand und Bestand habe, wenn sie einmal von der Gemeinde, getragen sey, und zum andern, wenn sie fern von einem bloß äußerlichen Einschreiten, an das Gewissen, an die innerste Persönlichkeit appellire. — An diese Schrift von der Kirchenzucht reihen wir eine andere entgegengesetzter Abwehr am passendsten an.

Als am 15. August 1845 in öffentlichen Blättern gegen Hengstenberg's Evangelische Kirchenzeitung einerseits, gegen die Bewegung der Lichtfreunde andererseits ein juste milieu, evangelische Bischöfe an der Spitze, mit einer Erklärung auftrat, um ihr Oel statt auf die stürmischen Wogen der erregten öffentlichen Meinung vielmehr in's Feuer zu gießen, erließ Stahl zwei Sendschreiben, worin er die halbe Position dieser rechten Mitte und ihre Verdächtigungen, als handele es sich der orthodoxen Partei um das Pabstthum einer Formel, um Herrschsucht und Kirchenbann, eben so mild wie scharf widerlegte. Vielleicht existirt keine Schrift von Stahl, in der er auf so wenig Seiten seine christlichen, kirchlichen und theologischen Grundsätze zusammengedrängt hat. Daß es unter dem Banner der Augustana sich nicht um theologische Spitzfindigkeiten, nicht um wissenschaftliche Fassungen und Vermittelungen, sondern um die Tiefen des geoffenbarten Wortes, um die Heiligthümer des erleuchteten religiösen Gemüthes, nicht um Lehren zunächst, sondern um unveränderliche Thatsachen, mithin in dem Kampfe wider die Lichtfreunde nicht um Herrschaft einer Partei, sondern um Erhaltung der deutschen evangelischen Kirche selbst handele, wenn sie anders nicht zu einem bloßen Sprechsaal für alle möglichen Meinungen herabgesetzt werden solle, daß eben Gott und nicht das Volk Quelle und Herr der Religion sey, daß aber in dem Zustande allgemeiner Gleichgültigkeit der Gemeinden gegen das Evangelium das Kirchenregiment sich nicht schlechthin auf den Rechtsboden des Bekenntnisses zu stützen, sondern dem lebendigen Wachsthum evangelischer Erkenntniß aus sich heraus die Verdrängung des Gegensatzes anzuvertrauen und darum auch eine Geräumigkeit für öffentliche Lehre zu gewähren habe, daß die Kirche sich nicht grund- und inhaltslos auf die Subjektivität als solche bauen lasse (so wenig die bloße Bezeichnung von Dimensionen schon das Bild einer Sache sey), daß endlich eine drohende kirchliche Krisis ihre Heilung nicht in einer unter dem Einfluß eben dieser Krisis gebildeten Verfassung finden werde: — dieß die tragenden und treibenden Grundgedanken der beiden Sendschreiben, die sich schließlich über das Verhältniß der objektiven Bekenntnißnorm zur individuellen Glaubensfreiheit in die beiden Worte zusammenfassen: „Feststellung der Augsburgischen Confession als theologischer und rechtlicher Grundlage für die Kirche, Freiheit und Weite für den Einzelnen! Ohne jenes keine gesicherte Erhaltung der Glaubenssubstanz in der Kirche und keine rechtliche Ordnung, ohne dieses keine innere lebendige Entwickelung und keine Befriedigung für das Bedürfniß der Zeit!“ So huldigt Stahl dem für alles Regiment, auch für das der Kirche so wichtigen Kanon, daß das concrete Leben — bei seiner Incongruenz der Erfüllung mit dem Postulat — die Principien weder um deßwillen aufgeben dürfe, weil sie nicht völlig durchführbar seyen, noch um deßwillen sie mit Nichtachtung der Freiheit durchführen, weil sie sonst nicht folgerichtig beständen, daß auch die Hauptlehren in ihrem bekenntnißmäßig geschlossenen Zusammenhange die Geltung nicht einer beengenden Vorschrift für den Einzelnen, sondern eines Fundamentes hätten, auf dem die Kirche als Ganzes ruhe. Für das spätere Werk Stahl's über die Union, sowie für die bekannte Präsidialrede vom Stuttgarter Kirchentage ist es sehr beachtenswerth, daß in

jenem Sendschreiben ausdrücklich und wiederholt betont wird, wie nicht das, was etwa an der Augsburgischen Confession blos theologische Fassung sey, als die Gemeinsamkeit der Kirche betrachtet werden dürfe, sondern nur „jene Kernlehren, welche die Thaten Gottes zur Erlösung der Menschheit bezeichnen und die innere Lebensstellung des Menschen zu Gott und dem Heiland bestimmen." (!) Man glaubt einen Vermittelungstheologen zu hören, wenn er S. 7 ausdrücklich die „subtilen theologischen Bestimmungen über die Mitwirkung des Menschen bei seiner Bekehrung, über die Allgegenwart des Leibes Christi (!)", von jenen Grundlehren über die zweifache Natur Christi, über das Verderben des Menschen, über die genugthuende Sühne Christi ꝛc. in ihrem Werthe und in ihrer Schwere genau unterscheidet. Welches Gefühl der Vereinsamung damals auf dem Vorkämpfer eines guten Kampfes lag, mag man nicht blos aus der weitherzigen Praxis ersehen, zu der er sich in all solchen Auslassungen bekennt, sondern auch aus der gelegentlichen Aeußerung über die damals den Altlutheranern ertheilte Concession: „Heimischer" — meint er — „mag es sich in dieser abgelegenen friedlichen Hütte wohnen, als in unserer jetzigen stolzen, aber umlagerten Burg der Landeskirche, deren weite Räume wir mit kleinem Häuflein gegen die anstürmende Masse behaupten sollen." —

Wenden wir uns nun zu den größeren theologischen Werken Stahl's.

Theils durch Vorarbeiten für die letzte Abtheilung seines Werkes über Philosophie des Rechts theils durch die Vorlesungen über Kirchenrecht an der Universität Erlangen war Stahl auf das genauere Studium der protestantischen Kirchenverfassung geführt worden, dessen Resultate er im J. 1840 in einem seinem dahingeschiedenen Freunde Hermann Olshausen gewidmeten Werke: „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" — veröffentlichte. Der Titel versprach zu viel, die reformirte Kirchenverfassung kam nicht zur Durchführung. Sein Ziel war, den zersetzenden Ideen eines Thomasius, den Geschichtstrübungen eines J. H. Böhmer gegenüber die Wiederherstellung der alten protestantischen Verfassungslehre, jedoch gemildert im Geiste Spener's und wissenschaftlich berichtigt zu unternehmen. Er versuchte zu zeigen, daß die drei Systeme, Episkopal-, Territorial- und Collegialsystem, nicht bloße Erklärungsversuche der landesherrlichen Gewalt, sondern Ansichten über das Wesen der Kirchengewalt, ja der Kirche selbst seyen, keineswegs zufällige Versuche Einzelner, sondern Ausflüsse der herrschenden Ansicht einer Epoche, und so den drei Epochen der theologischen Entwickelung, der orthodoxen, pietistischen und rationalistischen, entsprächen. Im Zusammenhange mit der jedesmaligen politischen Richtung bezeichne das erste System die Selbstständigkeit der Institution der Kirche im Staate, das Territorialsystem die Alleingewalt des Landesherrn, das Collegialsystem die Herrschaft der Majoritäten. So entschieden Stahl die territorialistische Richtung bekämpft, weil bei dieser Art der Einverleibung in den Staat die Kirche in Gefahr sey, ihr Daseyn einzubüßen und der bloße Dienst am Wort für sich allein ohne alle Kirchengewalt noch nicht vollständige Nachfolge im Apostelamt sey (Aufl. I. S. 243), sowenig kann er sich dem entgegengesetzten Streben anschließen, die Kirche vom Staate zu lösen oder doch jeden Einfluß weltlicher Obrigkeit auf die inneren Kirchenangelegenheiten zu beseitigen. Jenes ist ihm schlechthin widerkirchlich, dieses zum mindesten unprotestantisch. Befasse doch der Begriff „Kirche" außer den göttlichen Stiftungen und dem in erleuchteten Zeiten erweckten Bekenntniß die in Freiheit ausgebildete geschichtliche Verfassung! (Aufl. II. S. 68). Sey nun aber die gegenwärtige Kirchengewalt der Landesfürsten nicht normal, sey sie nur bei einer inneren Ehrfurcht ihrer Träger vor der Kirche als einer göttlichen Anstalt zuträglich, so müsse der Episkopat, ohne Versündigung an der historischen Richtung allmählich durch eine intensive Steigerung des kirchlichen Geistes erstrebt werden. Die Voraussetzungen, von denen Stahl bei dieser Empfehlung der Episkopalverfassung ausgeht, sind diese: Gemeinde sind die im Glauben verbundenen Menschen, Kirche die gottgestiftete Institution über den

Menschen; die Thätigkeit der Gemeinde ist eine Thätigkeit der Menschen gegen Gott, die der Kirche eine Thätigkeit in Vollmacht Gottes gegen die Menschen; die Gemeinde ist nur der Inbegriff der gegenwärtigen Menschen, die Kirche der historische Bestand durch alle Zeiten. Die Kirche mit Einem Wort hat ein bindendes Ansehen über die Gemeinde. Soll nun die Kirche nicht in isolirte Lokalgemeinden zerfallen, so ist eine höhere concentrirende Macht nöthig, die entweder durch stets neue Wahl nur vorübergehend Einzelnen aus dem Lehr- und Laienstande übertragen wird: dieß die presbyteriale Verfassung mit ihrem bloß gemeindlichen Karakter — oder Einigen aus dem Lehrstand bleibend zukommt, die bereits allein und persönlich einen kleinen Sprengel zu leiten haben: dieß das autokratische Princip der episkopalen Verfassung mit ihrem kirchlichen Karakter. Dem Staate gegenüber nothwendig, dem inneren Zustande der Kirche förderlich, der uralten apostolischen Einrichtung, sowie biblischer Maßgabe entsprechend, dem protestantischen Bekenntniß in Wort und Geist homogen, sind nach Stahl's Meinung im Episkopalsystem feste Punkte vorhanden, gegebene und auf Lebenszeit bleibende Autoritäten, statt großer Versammlungen bestimmte Persönlichkeiten, unmittelbare Subjekte der Kirchengewalt, die zugleich Pfleger der Seelsorge sind. Die ganze Kirchengewalt stellt sich als eine Begleiterin des eigentlich kirchlichen Dienstes und Amtes am Worte dar. Ein deutsches evangelisches Episkopat wird den rechten Damm gegen Bedrückung von außen, einen Damm gegen Abfall und Zerstörung von innen bilden. Obwohl durch den Zusammentritt der Bischöfe die Kirche allein in ihrer Einheit beräth und beschließt, ist die Theilnahme und Mitwirkung des gesammten Lehr- und Laienstandes an der Lenkung der Kirche nicht ausgeschlossen. Wie steht nun Stahl zu der Presbyterial- und Synodalverfassung, auf die er in der zweiten Auflage seines Kirchenrechts (1862) ausführlicher eingeht? Nachdem er die „Grundtäuschungen“ bekämpft hat, als ob unsichtbare und sichtbare Kirche, jede als eine Sache für sich ohne Zusammenhang mit der anderen erscheine, als ob Gemeinde und Kirche identisch, als ob das allgemeine Priesterthum das gestaltende Princip der Verfassung, statt, wie er behauptet, nur die Grundlage der Verfassung sey, als ob endlich in der apostolischen Kirche jemals geistliche Prediger (ministri) und weltliche Regierer (presbyteri) sich gegenüber gestanden hätten, kommt er zu dem Satze, daß die Bereicherung durch calvinische resp. Synodalelemente nicht abzuweisen sey, sobald die Gemeinde durch das Lehramt, nicht aber das Lehramt durch die Gemeinde aufgenommen werde. Nur sey angesichts einer verschwimmenden Theologie, angesichts der großen glaubenslosen Massen, der die Kirche unterminirenden Feinde, der Zeitpunkt zur Heranziehung der Gemeinde für die Theilnahme am Kirchenregiment schlecht gewählt. Und jedenfalls, in wie viel principiellen kirchenrechtlichen Punkten auch sonst unsere Polemik gegen Stahl nothwendig wird, wie entschieden wir uns im Namen der Einen ἐκκλησία des Neuen Testaments gegen die Erfindung einer Gegenüberstellung von Kirche und Gemeinde, im Namen des lebendigen Organismus gegen die rein gesetzliche Auffassung der Kirche als einer Institution, im Namen des allgemeinen Priesterthums gegen jedes anderswoher entlehnte Verfassungsprincip zu verwahren haben: darin jedoch müssen wir Stahl vollständig beipflichten, daß die Ueberschätzung der Synodaleinrichtung, als beruhe auf ihr alle Legitimität der Gewalt in der evangelischen Kirche, als trage bis dahin das Vorhandene nur einen provisorischen Karakter, als fände z. B. in Preußen Art. 15. der Verfassung von der Selbstständigkeit der Kirche erst in der oberstentscheidenden Gewalt einer Landessynode seine Verwirklichung, noch unheilvoller wirken würde, als der Mangel an Synoden. Die evangelische Kirche braucht nicht erst ihren Geburtstag zu beschließen. Wie ursprünglich gesund Stahl in Bezug auf kirchliche Verfassungsfragen stand, bezeichnet in der ersten Auflage seine Erklärung, daß jedesmal die nach den gegebenen Zuständen möglichst wahre und förderliche Form anzustreben, daß aber die Verfassung nicht das Wesen der Kirche sey, sondern „der Geist, der die Gemeinschaft erfüllt, und der Glaube, der in Wort und That bekannt wird. Wie es heißt: Salomo baute ihm ein Haus, aber der Aller-

höchste wohnet nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind." Ebenso einsichtig unterscheidet er in der zweiten Auflage S. 249 die göttliche Anordnung, die uns das allgemeine Princip und Element gebe, und die nähere Durchbildung, welche Sache der menschlichen Freiheit sey.

Hatte im Großen und Ganzen Stahl nicht allein von rationalistischer, sondern zum Theil auch von gläubiger Seite mit seinem Kirchenrecht eine bittere Aufnahme gefunden: mit Genugthuung meinte er gewahren zu können, wie im Laufe von zwanzig Jahren (gleichviel ob durch, ob nach seinem Buch) seine Anschauungen sich Bahn gebrochen. Was er damals im Umrisse gezeichnet, gab er nun als eine durch und durch artikulirte Verfassungslehre. Die Anhänge über Rothe's „Anfänge der Kirche" und Vinet's „Freiheit des Cultus" vertauschte er in der neuen Auflage mit Verhandlungen, in denen er sich mit Höfling, Puchta und namentlich mit Richter auseinandersetzte.

Wir können von der Skizzirung dieses Buches nicht scheiden ohne die Anführung goldener Worte, die von Stahl's kirchenregimentlicher Weisheit zeugen (Aufl. 2. S. 93): „Die Lösung der Schwierigkeit in Bezug auf den Zwiespalt der Geltung der öffentlichen Lehre mit dem individuellen Wissen und Gewissen kann nicht in irgend einer Umgestaltung des Bekenntnisses, einer Festsetzung über seine verschiedenen Theile gesucht werden, sondern nur in einer freien und milden rein evangelischen Handhabung desselben. Auch das Bekenntniß soll nicht als Gesetzeswerk betrieben werden . . . . . Es kommt darauf an, ob der Lehrer, der im Einzelnen abweicht, im Ganzen von der evangelischen Wahrheit durchdrungen ist und im Segen wirkt, wie weit er seine Abweichung in den Vordergrund stellt, sie als oberstes Ziel verfolgt u. dergl. Es darf grundsätzlich so wenig als möglich aufgegeben, es soll thatsächlich so viel als möglich übersehen werden. Das ist Sache der Weisheit des Kirchenregiments, nicht untergrabende Bestrebungen, nicht Aergerniß zu gestatten, aber die lebendig bauende Wirksamkeit nicht durch regelrechte Handhabung des Lehrbegriffs einzuengen, zu hemmen, nicht Glauben weckende Kräfte brach zu legen, auf den Erfolg im Großen zu sehen, die mannichfachen Gaben nutzbar zu erhalten." —

Das letzte theologische Werk Stahl's, wenn wir von der zweiten Auflage seines Kirchenrechts und den in das kirchliche Gebiet eingreifenden Vorlesungen „über die Parteien in Kirche und Staat" absehen, ist „die lutherische Kirche und die Union, eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage", ein Buch, das ominös genug das abweisende Wort Luther's beim Marburger Religionsgespräch — „ihr habt einen anderen Geist denn wir" — an seiner Stirne trägt. Dieser andere Geist soll der antimysteriöse Zug seyn, der durch Zwingli und durch die ganze reformirte Kirche hindurchgehe, „jene Leugnung der gnadenvollen Kraft aller göttlichen Einrichtungen als Mittelursachen", die in der Lehre vom Sakrament und der Prädestination, in Cultus und Kirchenregiment der Reformirten gleichmäßig hervortrete und einer Einigung mit den Lutheranern für immer ein unbedingtes Hinderniß entgegensetze. Ein Interesse an der Union hätten die Reformirten, die bei einer Union nur gewinnen könnten, d. h. erobern und das Lutherische wegzehren würden, ein Interesse ferner der Pietismus mit seiner relativen Gleichgültigkeit gegen Lehrunterschiede um der praktischen Interessen willen, ein Interesse einige Kirchenrechtslehrer, welche die Einheit der deutschen evangelischen Kirche als das Ursprüngliche darzulegen versuchten, vor Allem die Vermittelungstheologie, die, auf die Möglichkeit einer unbedingt reinen Lehre verzichtend und in der heil. Schrift selber, der Einheit des Glaubens unbeschadet, gegensätzliche Lehrtropen behauptend, die gesammte Kirchenlehre als in einem unaufhörlichen Flusse begriffen betrachte und den Schlüssel zur Verständigung der Schwesterkirche in dem „fundamental und nicht fundamental" gefunden zu haben wähne. Das Wahre an der Union sey die innere Werthschätzung der Gemeinschaft überhaupt (!), die Würdigung der verschiedenen Eigenthümlichkeiten vermöge eines für das Objektive allmählich gereiften historischen Sinnes, der evangelische Gedanke von der unsichtbaren Kirche, das Einstehen aller Kinder Gottes für die

gemeinsamen Gnadengüter im Kampfe gegen Rationalismus, Pantheismus, Materialismus, das Wahre die große Thatsache, daß Gott in diesem Jahrhundert gleichsam auf eine Weile von seiner bisherigen Führung der Kirche abgebrochen und von Person zu Person in der Seele sich kundgegeben habe, unbekümmert um lutherisch oder reformirt! Die wahre Katholicität aber habe an der Union nicht ihren Anfang, sondern ihr Gegentheil S. 466, die evangelische Allianz vollends sey dem interconfessionellen Frieden so wenig förderlich, als die Jesuiten, warum überhaupt eine Einigung nur mit den Reformirten, warum nicht ebenso ein Bündniß mit den Gläubigen der römischen Katholiken?

Das Buch schließt mit einer Nutzanwendung auf die Preußische Union. Im Jahre 1817 sey hier eine Bekenntnißgemeinschaft beabsichtigt, 1834 das spezielle Bekenntniß wieder frei gegeben und gewährleistet worden. Einer Separation müsse man sich enthalten, damit die Lutherische Kirche nicht auf Viele ihren Einfluß einbüße und damit nicht die Trennung zwischen Kirche und Staat gefördert werde, dringen auf eine itio in partes innerhalb des Kirchenregiments bei Bekenntnißfragen, falls sich nicht das Vollkommenere, die Gliederung der Behörde in bekenntnißmäßig gesonderte Senate erreichen lasse, dringen auf ein bestimmtes Ordinationsformular statt der vagen Verpflichtung auf die Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche, dringen auf die agendarische Spendeformel und zwar als auf ein gutes Recht und nicht blos als auf eine Vergünstigung, dringen und bestehen darauf, daß die Theilnahme der Reformirten am lutherischen Abendmahl nur eine thatsächliche Gewährung, niemals einen grundsätzlichen Anspruch bedeute. Er gesteht zu, daß die Union, nachdem sie einen so langen Zeitraum thatsächlich bestanden habe, auch nach rechtlichen Grundsätzen nicht ignorirt werden könne, gleichwohl habe die lutherische Kirche nicht durch einen Akt der Staatsgewalt aufgehoben werden können. Er schließt mit einer Warnung an das preußische Königshaus, sich nicht durch Unionisiren viele treue Herzen seiner Unterthanen zu entfremden, mit der Bitte an die Unionsfreunde, ihre der Rücksicht und Gewissensschonung bedürftigen lutherischen Brüder nicht einem Unionsideal, welches ja nicht auf einem Dogma, sondern nur auf der Ueberzeugung von der Angemessenheit einer kirchlichen Einrichtung beruhe, opfern zu wollen, mit der Forderung eines Rechts nicht allein für lutherisches Bekenntniß, sondern für lutherische Kirche!

Es ist hier nicht der Ort, in eine eingehende Besprechung des Stahl'schen Buches über die Union einzutreten; Gegenschriften sind von Sack, von Thomas erschienen, jede von anderen Gesichtspunkten; im Grunde ist das frühere Julius Müller'sche Werk „die Union und ihr göttliches Recht“ in den meisten Partieen von Stahl unbesprochen, in fast jeder, wie uns scheint, unwiderlegt geblieben. Das πρῶτον ψεῦδος bei Stahl ist eine Ueberspannung des Gegensatzes zwischen Lutherisch und Reformirt, er unterschätzt die gemeinsame Wurzel in den großen Mysterien 1 Tim. 3, 16., sowie in den beiden reformatorischen Prinzipien, er steigert und überspannt die charismatische Karakterisirung zu einer unversöhnlichen Differenz des Geistes und der Geister, er ruft zur Zeit und zur Unzeit seine mysterische und antimysterische Unterstellung an, z. B. will er schlechterdings nicht zugestehen, daß Calvin die Gegenwart Christi im oder beim Abendmahl lehre S. 87, die Behauptung einer beständigen Speisung mit dem Leibe sey bei Calvin nicht Ausfluß einer mystischen Anschauung S. 95 — — damit nur die Reformirten jedes mystischen Odems beraubt und baar bleiben. Er begeht die Inconsequenz, in demselben Augenblick, wo die „antimysterische Lehre“, dieser Grundzug der reformirten Kirche, das bleibende Hinderniß der Union seyn soll S. 409, nicht diesen, sondern die Gegenwart der Majestät Gottes in und mit seinem Worte, welches das Leben der Einzelnen und der Gemeinde erfülle, als den wirklichen Kern des reformirten Kirchenthums darzustellen S. 419. Zwingli's Reformation sey an erster Stätte Verneinung S. 17, ihm sey nicht aus eignem religiösen Bedürfniß, sondern aus seinem Anstoß am Katholicismus der Grundgedanke seines Systems von der Alleinursächlichkeit

Gottes entsprungen S. 34, ein Gedanke, der nur aus philosophischen Begriffen geschöpft sey S. 36 S. 195, während doch nach Stahl S. 230 die Prädestination einen Riß bis in's innerste Centrum zwischen den beiden Kirchen bilden würde, sobald man dieselben als zwei philosophische Systeme betrachten müßte! Und wie soll man doch Stahl mit Stahl reimen, wenn S. 233 die Prädestinationslehre ein stärkeres Unionshinderniß seyn soll als der Gegensatz im Sakrament, dagegen S. 360 nur als ein Accidens der reformirten Kirche bezeichnet wird, das nach S. 409 so wenig zum Wesen des reformirten Bekenntnisses gehöre, daß man es reformirterseits fallen lassen könne ohne deshalb — — die in den Sakramenten liegende tiefere Spaltung zu heilen! Das religiöse Interesse der Prädestinationslehre entgeht ihm gänzlich. Luther's Stellung hierzu, wie sie nicht blos in der Schrift de servo arbitrio gezeichnet ist, ignorirt er. Im schreiendsten Widerspruch mit vielen Seiten seines Buches treibt ihn gelegentlich die zu viel beweisende Consequenzmacherei so weit, daß er S. 65 den Gegensatz der Confessionen „aus einer verschiedenen religiösen Stellung der Seele" erklärt. Und als ob er diese Ungerechtigkeit gegen die Reformirten durch eine falsche Gerechtigkeit gegen die Römischen gutmachen, als ob er rufen wolle*): kann ich nicht mit den Katholiken Einheit haben und halten, will ich auch die mit den Reformirten nicht, sie stehen mir gleich nah und gleich fern, kann ich nicht sogleich das Ende der Union haben, will ich auch ihren Anfang nicht, — thut er die in diesem Zusammenhang geradezu trügerische Frage S. 341: „soll es fundamental sein, im Abendmahl Brod und Wein zu leugnen, und nicht fundamental, Leib und Blut Christi zu leugnen?" **) er lobt an der römischen Kirche den ökumenischen Episkopat, die Stetigkeit der geschichtlichen Entwicklung, — eine Stetigkeit, nebenbei gesagt, welche die römische Kirche vor und mit und nach dem Tridentinum an jedem einzelnen Punkte durchbrochen —, die Intensivität der Andacht, die Energie in der Liebe u. s f., er verweist der protestantischen Kirche das odium papae S. 464, „niemals habe der Pabst Christo Ehre entzogen, niemals sich selbst in göttlicher Weise anbeten lassen, niemals sich eine Herrschaft nach Belieben beigelegt", er verweist dem ganzen Protestantismus „die Stellung des borghesischen Fechters", so daß man die Gegenfrage gethan hat, ob Stahl uns etwa lieber die Stellung „des sterbenden Fechters" zudenken wolle. Wenn Stahl den Episkopat feiert S. 452, wenn er das Pabstthum so ungefährlich findet, wenn er S. 85 beim Abendmahl der Consecration die Einflößung einer Wunderkraft in die sacramentalen Zeichen beimißt u. s. f., so sind diese Züge nur Zeichen, wie auch Stahl auf seine Weise die Schranken der lutherischen Kirche verläßt und wie es durchaus nicht so ausgemacht ist, als „ob jeder wisse, was unter lutherischer Kirche verstanden wird" S. 1., zumal wenn man die heutigen lutherischen Lehrer über das Abendmahl oder die separirten und subseparirten Lutheraner über Kirche, Kirchenregiment und Amt sich streiten hört.

Stahl liebt den Bürgerkrieg nicht, aber er liebt die Union noch viel weniger; er spricht gelegentlich von Unterscheidungslehren als „nicht in dem Grade grundlegend oder

---

*) An der sogen. „Erfurter Conferenz" von Protestanten und Katholiken hat sich der klare und praktische Stahl nicht betheiligt. Vergl. seine Ansprache bei der protest. Conferenz zu Berlin im Jahre 1860. Evangel. Kirchenztg. 1860. Nr. 47.

**) Gegenüber solchen Auslassungen nimmt es sich wunderlich aus, daß Stahl, ohne sich dessen bewußt zu seyn, lange Zeit hindurch in der Lehre vom Abendmahl wesentlich reformirt gesinnt war, insofern er sich zu der Ansicht bekannte, daß die Unwürdigen Christi Leib und Blut nicht zu genießen bekommen. Während des Kirchentags zu Berlin im Jahre 1853 hatte ich etwas davon erfahren. Die Sache schien mir der Beachtung und genaueren Erforschung werth. Doch erst im Jahre 1859 hatte ich Anlaß, mit Stahl selber darüber zu reden. Damals gestand er mir, daß er genannte Ansicht allerdings gehegt, sie aber aufgegeben habe, seitdem er erfahren, daß sie unlutherisch sey. — Welch einen Blick gestattet uns das in die confessionellen Streitigkeiten unserer Tage! Daß Stahl's Karakter, in dessen Beurtheilung wir mit dem Verfasser des vorstehenden Artikels durchaus übereinstimmen, dadurch nicht berührt wird, liegt auf der Hand.

Herzog.

auf das Seelenheil bezüglich wie es die Lehre von der Gottheit Christi und seiner Sühne sey" S. 410. 411 vergl. S. 365. S. 185, dabei verspottet er diese altlutherische, von der Union zu ihrem Vortheil verwendete Unterscheidung von fundamental und nicht fundamental mit der Frage, ob man danach, daß Götz von Berlichingen mit Einer Hand, Franz von Sickingen mit Einem Bein habe auskommen können, etwa ein Militäraushebungsgesetz erlasse. Als ob was nicht in gleichem Maße grundlegend sich erweise, deshalb für überflüssig gelte, als ob der von Stahl angewendete Unterschied von Religiös und Theologisch nicht den engeren von fundamental und nichtfundamental bereits in sich befasse, als ob Lehrweisen schon entgegengesetzte Lehren seien! Wie und ist der Umstand, daß die pietistische, das Eine was Noth thut, treibende Bewegung ohne confessionellen Karakter verlaufen, nicht für die Union entscheidend? ist die Einigung von Heiden und Judenchristen nicht ungleich kühner gewesen als die zwischen Lutheranern und Reformirten? sind die beiden Letzteren durch Geburt und Anlagen nicht auf einander angewiesen? ist der Glaube an eine ideelle Einheit denkbar ohne jeden Versuch einer Einigung! Stahl verkennt in den Erweckungen nach den Freiheitskriegen nicht die providentielle unirende Führung S. 523, gleichwohl verwirft er die Union „auch um der begleitenden Gefahren willen" — — abusus non tollit usum! Die Behauptung, daß der praktische Erfolg der Union der Sieg der reformirten Kirche sey, wird in concreto durch die Erfahrungen der preußischen Landeskirche, die andere Behauptung von der Gleichgültigkeit und Vergleichgültigung der Union gegen die Lehre überhaupt durch Stahl selbst widerlegt, der ein ganzes Kapitel der Besprechung der Lehrunion der Consensustheologen widmet. Kann man es ehrlich nennen, wenn zur Verdächtigung der Consensustheologie den positiven Vertretern der Union wie Nitzsch, Jul. Müller ein schreiendes Abhängigkeitsverhältniß von rationalistisch-pantheistischer Philosophie, von Schleiermacherschen und — Hegelschen Gedanken nachgesagt und dann am Schlusse der Polemik in einer gelegentlichen Anmerkung an Jul. Müller, auf den hauptsächlich exemplificirt ist, das Attest ausgestellt wird, „derselbe habe wie wenige andere seinen Glauben an Gottes Wort durch unbedingte Unterwerfung unter dasselbe und Vertretung seiner Gebote ohne Rücksicht auf die Zeitströmung und ihre Anfeindung bewahrt"? vergl. S. 372 und 396. Und wenn das ganze Buch in eine praktische Anwendung auf die Preußische Union münden will, wo bleibt die Richtigkeit des Schlusses, wenn die Vordersätze von der Verwerflichkeit der Union, schon um der Prädestination willen, auf eine Kirche nun einmal nicht passen, deren reformirtes Bekenntniß eben nur die confessio Sigismundi ohne Prädestination ist? „Ein Keil in die Preußische Union", das sollte Stahl's Buch nach seiner eigenen Erklärung werden und das Material war hart genug dazu und die Zuspitzungen wirklich sehr spitz, indeß wird eher der Keil mürbe werden als der Stamm, dem er gilt. Wiewohl noch im Flusse begriffen, haben doch die bisherigen Bewegungen die an das Erscheinen jenes Buches geknüpften Erwartungen nicht verwirklicht. Vielmehr wird fort und fort der warme Hauch, der auch Stahl's Buch durchweht, sobald er den Consensus treibt, die frostige Stimmung dagegen, die ihn und seine Leser befällt, wenn er künstlich die Unterschiede bis aufs Aeußerste zu spannen sucht, ein Zeugniß wider das erkältende, ja tödtende Geschäft ablegen, mit Gewalt einen gottgeeinten Bund lösen zu wollen. Wir können nicht Stahl's Meinung theilen, die Luther in Marburg ebenso groß findet wie in Worms, wir halten es mit Merle d'Aubigné, der bei Gelegenheit des Berliner Kirchentages ausrief: „Die Hand, mit der Luther seine Wittenberger Concordie unterschrieb, war die Rechte, die, mit der er Zwingli in Marburg zurückwies, war die Linke!"

In Stahl — damit schließen wir die Karakteristik des Buches — streitet sich der Pfleger christlicher Philosophie, der S. IV es als sein eigentlichstes Fach betrachtet, „große geistige Conceptionen in ihrem Centrum und ihren Wirkungen klar zu machen", mit dem Parteimann, der die großen Blicke in der Hitze des Streites einzubüßen Gefahr läuft; es streitet sich der evangelische lebendige Christ, der „die weckende Predigt,

das wunderthätige Gebet, die treue Seelsorge, die Liebe, die das Verlorne sucht, die Heiligung, die durch ihr Beispiel hinreißt, noch werthvoller und für die Gewinnung der entfremdeten Massen nöthiger findet als das lutherische Kirchenthum" S. VI, mit dem Juristen, der für das Institut der Kirche ängstlich nach einer Rechtsbasis sucht und sich der lutherischen Kirche wie ein Advokat plaidirend annimmt; es streitet sich der Mann der Praxis, der sonst mit allen Positiven zusammen S. IV gegen Rationalismus, Pantheismus, Liberalismus und Demokratismus ein Vorkämpfer gewesen, mit dem Mann der Studirstube, der sich selbst im eigenen Netze grauer Theorien verwickelt und fängt und seine alten Mitkämpfer nicht mehr erkennt noch erreicht, ja dem das Bessere des Guten feind wird; es streitet sich der große Historiker und Kirchenrechtslehrer voll Wissens und Könnens mit dem Theologen, der sich bei der Prädestinationslehre auf Philippi's, beim Abendmahl auf Rückert's Exegese beruft (auf Jenen, weil er — ein Lutheraner ist, auf diesen, weil er — Paulum zum Lutheraner macht) und dem verhängnißvolle Irrthümer begegnen, z. B. S. 143 die Verwechselung von σῶμα πνευματικόν und ψυχικόν, die Trennung der Abendmahlsverheißung von der evangelischen überhaupt S. 153. 154 vergl. mit S. 126, die widerspruchsvollen Aussagen über die Stellung der Reformirten zur menschlichen Natur Christi, vergl. S. 177 und 139, ebenso über das Verhältniß von Wort, heiligem Geist und Glauben vergl. S. 151. 141. 97, über die Verwandtschaft der Reformirten mit dem Baptismus, vergl. S. 55 und 73 u. s. f. u. s. f.

Die bisherige Darlegung hat bereits ergeben, daß Stahl, wiewohl dreißig Jahre seines öffentlichen Lebens hindurch in der Substanz seiner Ueberzeugungen immer derselbe, doch nicht von Einseitigkeiten, Zuspitzungen und Ueberspannungen frei geblieben ist, die sich formell mit aus seinen parlamentarischen Kämpfen, an erster Stelle aus seiner Lust an pointirter Gegenüberstellung vermeinter oder wirklicher Gegensätze, — materiell aus der Sehnsucht nach Sicherung des kirchlichen und staatlichen Bestandes angesichts der 48er Revolution erklären, die aber oft mit seiner ursprünglich milden und evangelischen Persönlichkeit auffallend contrastiren. Denn so scharfgeschnitten sein Gesicht, so blitzend sein Auge, so scharf und bestimmt sein Wort, so war doch in Stahl's Seele (wie in seinem Körperbau) etwas Zartes, Mildes. Demuth rühmen ihm Freunde und Gegner nach. „Niemals, sagt sein vieljähriger Freund v. Gerlach in einer Gedächtnißrede (Berlin 1862, Heinicke), habe ich mitten in den Parteikämpfen Bitterkeit oder persönliche Gereiztheit an ihm wahrgenommen. Seine Haltung war mitten im Glanz der Welt, mitten unter den Schlangenwindungen der politischen Parteikämpfe frei, fest, edel. Die höchsten Ideale des Rechts und der Freiheit, Glauben und Einigkeit erfüllten seine Seele". Ein hingebungsvoller Freund den Freunden (s. z. B. den schönen Nachruf an seinen ihm vorangegangenen Jugendfreund und Kampfgenossen Hermann v. Rotenhan), mit seiner Gattin in der glücklichsten Ehe lebend, seinem Könige mit hoher Begeisterung zugethan, der Kirche treues Glied, gegen Nothleidende barmherzig, selber so uneigennützig, daß er bei seinem mäßigen Professorengehalte drei mühevolle Ehrenämter ohne jede Vergütung übernahm, jüngeren Männern der Wissenschaft ein anregender Führer und treuer Berather, — so steht Stahl's Bild als ein durchaus edles im Gedächtniß der deutschen evangelischen Kirche. Wir stehen noch zu sehr unter dem Einfluß der Strömungen, die ihn trugen und die er zu leiten versuchte, als daß wie von seiner Persönlichkeit, so ein gleich abgeschlossenes Bild von seiner Wirksamkeit bereits gelingen könnte. Diese Skizze bittet deshalb um besondere Nachsicht, sie ist in dem Bewußtseyn entworfen, daß sie einem großen Todten gilt, der nach verschiedenen Seiten unter uns fortleben und fortwirken soll.

Außer den Schriften, die an ihrem Orte genannt sind, waren gütige mündliche Mittheilungen seitens der Wittwe Stahls sowie die kirchlichen und politischen Blätter aus den vierziger und fünfziger Jahren meine Quelle. Vergl. auch Groen van Prinsterer, ter nagedachtenis van Stahl. Haag. **Rudolph Kögel.**

Staphylus, Friedrich, ein namhafter Theologe aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, welcher mehr durch seinen ehrgeizigen und zweideutigen Karakter und die Theilnahme an den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit, als durch seine Gelehrsamkeit bekannt ist, wurde nicht, wie einige Schriftsteller angeben, in Liefland, Litthauen oder Preußen, sondern zu Osnabrück in Westphalen am 17. August 1512 (a. St.) geboren. Nachdem er sich in der Schule seiner Vaterstadt und durch unternommene Reisen auf die Universität gründlich vorbereitet hatte, begab er sich im J. 1536 nach Wittenberg, um daselbst Theologie zu studiren. Zehn Jahre hörte er hier mit ausdauerndem Fleiße die Vorlesungen Luther's und Melanchthon's und schloß sich besonders dem Letzteren mit solcher Ergebenheit an, daß er eine Zeit lang dessen Tischgenosse wurde. Melanchthon, welcher ihn immer mehr lieb gewonnen hatte, war es auch, der ihn im Jahre 1546 dem Herzoge Albrecht von Preußen zu einer Professur der Theologie auf der von demselben 1544 neugestifteten Universität in Königsberg empfahl. Aber kaum hatte Staphylus durch seine Vorlesungen einiges Ansehen gewonnen, als er bei einer geringen Veranlassung zeigte, wessen er fähig war, wenn er seine Eigenliebe verletzt und seine Eitelkeit gekränkt glaubte. Der gelehrte, fromme und redliche Holländer Gnapheus, welcher seit dem Jahre 1543 als Rektor des dortigen Gymnasiums sein mühevolles und beschwerliches Amt bei einem geringen Gehalte sehr gewissenhaft verwaltete, hatte gelegentlich geäußert, daß die Professoren und besonders die Theologen für die schönen Besoldungen, die ihnen der Herzog ausgesetzt habe, wohl etwas fleißiger lesen könnten. Diese arglos hingeworfene Aeußerung beleidigte den Hochmuth des Staphylus und erregte einen solchen Haß gegen den allgemein geachteten Schulmann in ihm, daß er sich mit den theologischen Professoren Petrus Hegemon (Herzog) und Melchior Isinder verband und nicht eher aufhörte durch schändliche Verleumdungen und falsche Anklagen denselben zu verfolgen, bis er, durch einen förmlichen Prozeß als Schwärmer und Irrlehrer verurtheilt, seines Amtes entsetzt, am 9. Juni 1549 durch einen öffentlichen Anschlag in den Bann gethan und dadurch gezwungen ward, Stadt und Land zu verlassen (s. den Art. „Gnapheus" in Suppl.-Band I. S. 566 fg. der Real-Encykl.)

Nicht minder heftig und bitter, aber länger dauernd und bedeutender in seinen Folgen war der Streit, den Staphylus mit Andreas Osiander sogleich nach dessen Berufung von Nürnberg nach Königsberg im Jahre 1549 aus Mißgunst und Eifersucht begann (s. den Art. „Osiander" in der Real-Encykl. Bd. X. S. 720 ff.). Da Osiander nach der ausdrücklichen Bestimmung des Herzogs Albrecht die erste theologische Professur erhalten hatte und somit Staphylus, Hegemon und Isinder ihm nachgesetzt waren, so verbanden sie sich, höchst erbittert über diese Zurücksetzung, mit einander und suchten den aus der Fremde berufenen, der überdies weder Magister noch Doktor der Theologie war, wieder zu verdrängen, indem sie ihn beschuldigten, daß er in der Lehre von der Rechtfertigung von dem protestantischen Lehrbegriffe und von der Augsburgischen Confession abwiche. Aber sie trafen hier auf einen Gegner, der ihnen nicht nur im Reden und Schreiben vollkommen gewachsen war, sondern sie auch eben so sehr an stolzem Selbstgefühl und herrischem Eigendünkel, als an Gelehrsamkeit übertraf. Sobald Staphylus merkte, daß sich der Streit in die Länge zog und verwickelter wurde, Osiander sich aber immer mehr in der Gunst des Herzogs befestigte, begab er sich im Sommer 1549 auf eine Reise nach Deutschland, verweilte einige Zeit in Breslau und kehrte von da zwar nach Königsberg zurück, bat jedoch bald darauf, da er die Verhältnisse durchaus nicht nach seinen Wünschen verändert sah, den Herzog um seinen Abschied, weil er, wie er demselben schrieb, nicht gern Zeuge der Verwirrung und der Unruhen seyn möchte, welche Osiander in Königsberg anrichten würde. Nachdem ihm seine Entlassung wider sein Erwarten ohne Bedenken ertheilt worden war, ging er nach Breslau zurück, wo er bald nach seiner Ankunft den längst gehegten Entschluß, zur katholischen Kirche überzutreten, ausführte. Obgleich ihn zu diesem Schritte, der allge-

meines Aufsehen erregte, hauptsächlich sein Eigennutz und das Streben nach größerem Einfluß verleitete, so gab er doch in den zu seiner Rechtfertigung erschienenen Schriften die Uneinigkeit der lutherischen Theologen und die bevorstehende Gefahr der Protestanten als den alleinigen Grund desselben an und wurde, wie fast alle Apostaten, ein um so heftigerer und gefährlicherer Gegner des protestantischen Glaubens, zu dem er sich bisher bekennt hatte, je vertrauter er mit den angesehensten Lehrern desselben Jahre lang umgegangen war. Vor Allen fühlte sich der edle und milde Melanchthon von dem Abfalle des Staphylus schmerzlich berührt und antwortete auf den Vorwurf von dem elenden Zustande der Lutheraner: „Er wirft uns unser Elend vor, als wenn seine Secte keine Sünde auf sich hätte; es sind viele Krankheiten und viele Laster auf beiden Seiten, welche wir gerne erkennen müssen, daß sie nun gestraft werden und uns zur Besserung ermuntern“ (cf. Consil. et Responsa Melanchthonis, Opp. T. II. p. 328 sqq.).

Gleich nach seinem Uebertritt zur katholischen Kirche trat Staphylus in die Dienste des Bischofs von Breslau und stand demselben als Rath bei dem Reformationsgeschäfte der Geistlichkeit hülfreich zur Seite. Auch richtete er auf dessen Wunsch eine gute Schule zu Neiße in Schlesien ein. Im Jahre 1554 ward er vom Kaiser Ferdinand I. zum kaiserlichen Rath ernannt, nahm als solcher an mehreren Religionsgesprächen Theil und erwarb sich überhaupt um die katholische Kirche in Oestreich große Verdienste. Später rief ihn der Herzog Albrecht V. nach Bayern, wo er sich, obschon er zugleich thätiger Rath des Kaisers Ferdinand blieb, um die Universität Ingolstadt, deren Curator er wurde, durch die Herbeiziehung und Anstellung tüchtiger Professoren verdient machte. Nicht minder wichtige Dienste leistete er dem Herzoge bei den Visitationen der Klöster und Pfarrstellen des Landes. Während er unter diesen Beschäftigungen abwechselnd in Wien und Ingolstadt lebte, stieg sein Ansehen als eifriger Vertheidiger des Katholicismus und als Gelehrter so sehr, daß er nicht nur über Johann Eck erhoben, und ungeachtet er ein Laie und verheirathet war, nach erlangter päbstlicher Dispensation zum Doktor der Theologie ernannt wurde, sondern auch im Jahre 1562 vom Pabste Pius IV. hundert Goldkronen nebst einem verbindlichen Belobungsschreiben, sowie vom Kaiser Ferdinand das Adelsdiplom erhielt. Gleichzeitig schenkte ihm überdies der Herzog von Bayern den Hahnenhof zu Ingolstadt und legte demselben die Rechte eines adeligen Mannslehens bei. So hatte Staphylus Alles erlangt, was ihm Ehrgeiz und Selbstsucht wünschenswerth machten. Indessen war es ihm nicht beschieden, dies äußere Glück lange zu genießen; denn er starb schon, noch nicht volle 52 Jahre alt, an der Auszehrung den 5ten März 1564 zu Ingolstadt und wurde daselbst in der Franciscanerkirche begraben. Seine Schriften, deren vollständiges Verzeichniß sich in Kobolt's Gelehrten-Lexicon findet, sind nach seinem Tode von seinem Sohne Friedrich Staphylus, der als Official bei dem Consistorium zu Eichstädt angestellt war, gesammelt und in lateinischer Sprache 1613 in Folio zu Ingolstadt herausgegeben. Als die bedeutenderen unter diesen sind hervorzuheben: Disputatio de ratione et usu legis; disputatio adversus circumcelliones; Historia de vita, morte et justis virtutis fortunaeque exemplis Caroli V. Imperatoris; Epitome Martini Lutheri theologiae trimembris; Defensio pro trimembri Martini Lutheri theologia contra aedificatores turris babylonicae Phil. Melanchthonem, Andr. Musculum, Matth. Flacium, Jac. Andreae, Schmidelin etc.; Lucubrationes super plurimas sessiones ad concilium cum libris III de christiana republica; Diodori Siculi fragmenta ex graeco in latinum versa. — Außerdem hat Joh. G. Schelhorn in den Amoenitat. ecclesiast. T. I, Art. 12 die Consultatio de instauranda religione in Austria und Strobel in den Miscellen die Historia acti negotii inter Staphylum et Osiandrum contra calumnias Funccii von ihm durch den Druck bekannt gemacht.

Quellen. Nachricht von dem Leben und Schriften Staphyli, in Strobel's

Miscellen (Nürnberg 1778) St. 1. S. 3 ff. — Preußische Kirchen-Historie durch Christoph Hartknoch, Frankf. a. M. u. Leipzig 1686. 4. — Gottfr. Arnold's Kirchen- und Ketzer-Historie (Frankf. a. M. in Folio) Th. II. Bd. 16. Kap. 8. 38. — Salig, Gesch. der Augsb. Confession bis 1555. Halle 1730. 4. — Planck, Gesch. der Entst., Veränd. u. Bild. unseres protest. Lehrbegriffs bis zur Concord. Formel (Leipz. 1796. 8.) Bd. IV. Buch II. S. 249 ff. G. H. Klippel.

Steffens, Henrich, war von Geburt ein Skandinavier; weil aber die Skandinavier doch als ein Bruderstamm der Germanen angesehen werden müssen, so läßt sich wohl begreifen, wie er sich so völlig in das deutsche Wesen hineinzuleben wußte, daß wir ihn durchaus als einen der Unsern zu betrachten haben. Ebenso war das Bereich der geistigen Thätigkeit unsers Steffens ursprünglich ein ganz anderes, als das der Theologie, doch blieb er auch letzterer nichts weniger als fremd; denn er erkannte so klar und fühlte so innig, wie irgend jemand, daß alle Wissenschaften in wesentlicher Verwandtschaft mit einander stehen und die eigentliche Scheidung oder Trennung der weltlichen und der geistlichen Wissenschaft nothwendig das wesentliche Absterben der einen wie der andern zur Folge haben, und also auch umgekehrt die eine durch die andere gefördert und gehoben werden müsse. In diesem Sinne arbeitete er mit rastloser Thätigkeit und mit sehr bedeutendem Erfolge, und so können denn wie die Deutschen dem Skandinavier, so auch die Theologen nicht umhin, ihm, wenn auch nicht geradezu unter sich selbst, so doch wenigstens dicht neben sich eine ehrenvolle Stelle einzuräumen. Zudem wollte es Steffens' nicht in den Sinn, daß die religiösen Ideen nur in den Bezirk der Kirche, die Gedanken der Wissenschaft nur in den Schranken der Schule eingeschlossen seyn sollen. Er war nicht ein bloßer Stubengelehrter, sondern auch ein Mann der That, des frischesten, kräftigsten Wirkens, und ebenso wollte er, wenn gleich von der Stille der Andacht und heiligster Erhebung dem äußern Leben sich wieder zuwendend, doch nimmermehr der lebendigen Gemeinschaft mit Gott entsagen. Stets verfolgte er die auch hier allenthalben sich zu Tage legende Offenbarung des göttlichen Geistes und faßte demzufolge das sogenannte weltliche Gebiet überall mit munterm, unbefangenem Sinn in's Auge.

Henrich Steffens war am 2. Mai 1773 zu Stavangar in Norwegen geboren, von einer tief religiösen, dabei sehr heitern und lebensfrohen, nachmals aber fast immer kränklichen Mutter aus einer sehr angesehenen dänischen Familie, während der Vater, ein geistreicher, doch heftiger Mann, der als praktischer Arzt in gutem Ansehen stand, aus dem Holsteinischen stammte. Schon im Jahr 1779 siedelte die Familie nach Helsingör über, und hier trat Henrich in die öffentliche Schule ein, nachdem er als ein frühreifes Kind schon in seinem vierten Lebensjahre das Lesen erlernt hatte. Sehr bald begann er schon kleine Gedichte zu verfertigen und zeichnete sich auch durch besondern Fleiß und eine in der That seltene Selbstständigkeit im Lernen aus. Diese bethätigte er besonders in der Schule zu Roeskilde, in welche Stadt der Vater im J. 1785 als Regimentsarzt versetzt worden war. Während seine Mitschüler sich mühselig abquälten, einzelne Blätter, das vorgeschriebene Pensum, wörtlich zu behalten, hatte er ganze Bögen durchgelesen und konnte ausführliche Rechenschaft von dem Gelesenen geben. Er dachte sich, so tief er es vermochte, in den Gang der Vorstellungen des Schriftstellers hinein, scheute sich hierbei nicht, dieselben zu erweitern, und arbeitete so, ohne ein Wort niederzuschreiben, einen Aufsatz aus, den er dann leicht und lebhaft vorzutragen wußte. So war es ihm auch wohl möglich, die Predigten eines benachbarten frommen Landgeistlichen zu reproduciren, obwohl ihm das viel schwerer wurde, weil der hinreißende Eindruck derselben ihren Inhalt immer zu überwältigen schien. Mit der angestrengtesten Aufmerksamkeit hörte er dem Vortrage zu und vergaß bei keiner Periode, daß er sie der geliebten Mutter wie einen Segen ins Haus bringen sollte. Einsam ging er auf den Feldern herum, suchte sich den ganzen Gang der Predigt in's Gedächtniß zurückzurufen und eilte dann nach Hause. Die Geschwister erschienen und seine Rede quoll, fast

jedesmal ohne Anstoß, aus der überfließenden Seele hervor. Endlich forderte ihn die Mutter auf, auch selbst Predigten zu verfassen, was er denn ebenfalls, obwohl es ihm bei dem tiefen Gefühl von der Heiligkeit des christlichen Lehramtes fast eine Vermessenheit gedäucht hatte, einigemale leistete.

Kein Wunder, wenn ein solcher Knabe von seinen Eltern zum geistlichen Stande bestimmt wurde, wenn er auch selbst sich gerne als einen zukünftigen Prediger dachte. Die ihm eigenthümliche Lebhaftigkeit aber schien mit dem Ernste, wie man ihn für einen Geistlichen unerläßlich erachtete, in Widerspruch zu stehen, und ebenso wurde bei ihm selbst der Widerwille gegen die äußere Manier und Förmlichkeit und gegen die angelernte Salbung der Prediger, wie sie ihm in seiner Jugend so grell und auch dann noch begegnete, als die neueren Ansichten herrschend zu werden, begannen, ein Hauptmotiv, dem geistlichen Stande zu entsagen. Ueberhaupt bemächtigte sich seiner sehr bald und erhielt sich bei ihm sein ganzes Leben hindurch in gleicher Stärke ein entschiedener Abscheu vor allem Kastenwesen, vor jedem Formalismus eigenthümlicher Richtungen, wenn sie sich fixiren und für das lebendige, liebevolle Wechselverhältniß mit allen übrigen Richtungen des Lebens verschließen wollen. Er war überzeugt, daß „eine solche Abschließung mit einer Vernichtung der edelsten Keime, welche Gott uns zur Entwicklung anvertraute, unvermeidlich verknüpft sei.“

Immer entschiedener fühlte er sich zur Naturwissenschaft hingezogen. „Himmel und Erde, Wald, Meer und Gebirg schien ihm von frühester Kindheit an als seine wahre Heimath; und nicht eine bloße äußerliche Lust war es, die er an der Natur empfand, seine Freude an ihr war vielmehr mit einer stillen, tiefen Rührung verbunden. Er frohlockte, daß er in ihrer Mitte lebte, daß er ihr zugehörte, daß er das geliebte Kind der alles beseligenden, alles belebenden unendlichen Schöpfung sey. So wollte er denn auch die Schätze, welche die liebende Mutter noch verbarg, sich zu eigen machen.“ Einzelne sparsame Hülfsmittel hiefür fand er in der Bibliothek des Vaters, andere mußte er sich selbst erst mühsam zu erwerben suchen, weil er sein Bestreben, was demselben freilich noch einen größeren Reiz verlieh, überall geheim hielt. Zu den ersten hieher gehörigen Büchern, welche ihm in die Hände fielen, gehörte Raff's „Naturgeschichte für Kinder“; einen großartigeren Eindruck machte natürlich auf ihn Buffon's „Naturgeschichte.“ Hier erhielt er zuerst Kunde von einer gewaltsamen Umwälzung, die auf der Oberfläche der Erde Statt gefunden und daß die Erde ganze zerstörte Geschlechter von Thieren und Pflanzen in sich berge. Einige Versteinerungen, die er von seinem Vater zum Geschenk erhalten, beschäftigten sein einsames Nachdenken angelegentlichst und bei genauer Vergleichung derselben unter einander erkannte er nicht ohne tiefe Herzensbewegung, wie „eine Veränderung der Bildung einen Uebergang aus der einen Form in die andere vermittelte,“ daß sich also in ihnen eine Art von Entwicklungsgesetz darlege.

Unterdessen hatte sich die Familie und zwar bereits schon 1787 in Kopenhagen niedergelassen, wo die Mutter schon im nächsten Jahre zu Henrich's unendlichem Leidwesen verschied. Zum sechzehnjährigen Jüngling herangewachsen, genoß er bei dem berühmten Vahl den ersten methodischen Unterricht in der Naturkunde und bereitete sich mit solchem Eifer für den Uebertritt an die Universität vor, daß er die hiezu erforderliche Prüfung in glänzender Weise bestand. Bald nachher erklärte er seinem Oheim mütterlicher Seits, auf dessen Unterstützung bei der jetzigen Mittellosigkeit des Vaters er sich angewiesen sah, seinen festen Entschluß, die Naturwissenschaften zu seinem Lebensberuf zu machen. Durch die Stiefsöhne eben dieses Mannes, besonders durch den älteren, O. H. Mynster, erfuhr er in wissenschaftlicher Beziehung eine bedeutende Förderung; das Fach aber, in welchem sich Henrich besonders gründliche Kenntnisse erwarb, war die Mineralogie. Eine Reise nach Norwegen, die er 1794 im Auftrag der Gesellschaft für Naturgeschichte, hauptsächlich um Mollusken zu sammeln und die Struktur der Gebirge zu erforschen, unternahm, war besonders in letzterer Beziehung, wie dieß der damalige Stand der Wissenschaft mit sich brachte, von so geringem Erfolg begleitet,

daß er sich schämte, mit solchen Resultaten in Kopenhagen sich wieder sehen zu lassen. Er faßte vielmehr den Entschluß, vorerst nach Deutschland zu reisen. „Alles“, sagte er zu sich selbst, „was die Deutschen wollen, was ihre größten Geister suchen, ist auch Gegenstand deines sehnsüchtigen Strebens; dort regt sich ein geistiger Kampf, an dem du Theil nehmen mußt; du bist hier, aber jetzt schon lebst du dort; erst, wenn es dir gelungen ist, dich auszuzeichnen, wirst du nach Kopenhagen zurückkehren.“ In der Elbmündung aber erlitt er Schiffbruch, wobei er seine ganze Habe und alles, was er von Naturerzeugnissen gesammelt hatte, einbüßte. Unter mancherlei Widerwärtigkeiten verlebte er nun den Winter in Hamburg und ging hierauf 1796 nach Kiel, wo er sich durch eine ausgezeichnete Probearbeit über die Generationstheorie die Erlaubniß erwarb, naturgeschichtliche Vorlesungen zu halten, ohne bereits schon promovirt zu haben.

Seine Vorlesungen fanden lebhaften Anklang, obwohl er der deutschen Sprache noch nicht völlig mächtig war, und schon 1798 erhielt er durch den einsichtigen Minister Schimmelmann, der des jungen Mannes tiefe geistige Bedürfnisse wohl zu würdigen verstand, ein Reisestipendinm Behufs seiner weitern Ausbildung. Eine geognostische Reise durch den Thüringer Wald und die umliegende Gegend gewährte ihm eine reiche Ausbeute; hauptsächlich aber zog es ihn nach Jena, als dem Mittelpunkt der gewaltigen Bewegung, die damals im Gebiet der Philosophie entstanden war. Wie sich Steffens schon frühzeitig in einem ganz eigenthümlichen, tief innerlichen Verhältniß zur Natur gefühlt hatte, so war er seiner Zeit auch in Ansehung der Geschichte, auf Anlaß einer von der Universität in Kopenhagen den Studirenden vorgelegten Preisaufgabe zu einem ernsten Nachsinnen über die geistige Entwicklung der Menschheit hingeleitet worden. Höchst beachtenswerthe Gedanken hatten sich ihm hiebei ergeben, die er in einer freilich erst etwas später verfaßten Abhandlung niederlegte. Ohne Zweifel wird man es als ein tiefsinniges Wort anzusehen haben, wenn er hier z. B. sagte: „Was im Verlauf der Geschichte die höchste Vollendung erhielt und dadurch als ein Unsterbliches in derselben erschien, das trat in den geheimen Fortgang der Entwicklung hinein, und je vollendeter in sich, desto entschiedener verwelkte es in der äußerlichen Geschichte.“ Das Verlangen aber nach Erkenntniß, das sich seiner jetzt um so gewaltiger bemächtigt hatte, nachdem ihm bereits schon seit längerer Zeit das Paradies des einfachen kindlichen Glaubens verloren gegangen war, — wußte er sich in der Art und in dem Maß, wie es ihm einwohnte, doch nicht selbst zu befriedigen; er bedurfte hiezu einer Beihilfe und diese hoffte er eben in Jena zu finden.

Durch F. H. Jacobi war er bereits zu Spinoza hingeleitet worden, und der Geist dieses Denkers hatte einen überwältigenden Eindruck auf ihn gemacht: unter jeder Bedingung wollte er die Aufgabe lösen, die Spinoza sich gestellt hatte. Kant's Tendenzen traten ihm hiegegen ganz in den Hintergrund zurück, auch Fichte sprach ihn nicht an, um so mehr aber Schelling, dessen „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ sowie die Schrift über die „Weltseele“ ihn bereits schon in ein wahres Entzücken versetzt hatten. Er wohnte der ersten Vorlesung dieses großen Geistes bei, welche von der Nothwendigkeit handelte, die Natur aus ihrer Einheit zu fassen, und von dem Lichte, welches sich über alle Gegenstände ausbreiten würde, wenn man sie aus dem Standpunkt der Einheit zu betrachten wagte.“ Steffens war ganz hingerissen und eilte den Tag darauf, Schelling' zu besuchen, und dieser nahm ihn nicht bloß freundlich, sondern mit Freude auf, zumal er der erste Naturforscher vom Fach war, der sich unbedingt und mit Begeisterung an ihn anschloß. Schelling' stand noch eine ganze Reihe ausgezeichneter Männer zur Seite, nebst Fichte — August Wilhelm und Friedrich Schlegel, der Physiker Ritter; häufig fanden sich aus dem benachbarten Weimar Göthe nnd Schiller ein, ebenso Novalis, Tieck nnd A. In den Kreis dieser ausgezeichneten Geister, nach deren wenn auch nur entfernten Bekanntschaft Steffens so lange sich gesehnt hatte, war er nun eingetreten. „Der stille Monolog hatte sich jetzt, sagt er selbst, in ein lebhaftes Gespräch verwandelt; fremde und eigene Aufgaben wurden von ihm und den Freunden ausgestellt

und gemeinschaftlich gelöst; oft erschien ihm Alles ein Mitgetheiltes, als eine Gabe, die er mit dankbarer Freude empfing und dann war es ihm doch wieder, als wäre Alles sein innerstes Eigenthum, rein aus der eigensten Betrachtung entsprungen." Dabei stellten sich ihm alle Aeußerungen um ihn her, selbst wo sie anscheinend feindselig gegen die Religion auftraten, doch niemals wirklich also dar; es war ihm vielmehr, als müßte eben jetzt seine früheste Jugend, ja Kindheit wiederkehren. Hinter seinem zuversichtlichen Streben ruhte eine tiefe Erinnerung an die stille Hingebung der Religion: was einstens zu Roeskilde ihn erfaßt, ihn beherrscht hatte, das hoffte er nun in eigenen Besitz zu erlangen. Wurde es doch ausgesprochen, als das Letzte, als das Ziel aller Reflexionen: „daß diese sich in ihrem eigenen Ausgangspunkt erkennen und in dem ruhigen Reichthum des ursprünglichen gesunden Sinns sich selbst in ihrer tiefsten Bedeutung wiederfinden würden."

Steffens konnte, der ganzen Richtung seines Wesens zufolge, bei dem Gedanken eines unpersönlichen Urgrundes aller Dinge, von welchem Schelling damals noch festgehalten war, nicht stehen bleiben. Unter mancherlei schweren Kämpfen gelang es ihm, zu einem höheren philosophischen Standpunkte sich zu erheben, und so geschah es denn, daß er sich seiner Zeit durch Schelling's berühmte Abhandlung „über die Freiheit" keineswegs gestört, sondern vielmehr nur noch weiter gefördert fühlte. Zu der Höhe aber, in welcher sich Franz Baader's Spekulation bewegte, gelangte er nicht; denn so groß auch die Ehrfurcht war, mit welcher er auf diesen Forscher hinblickte, bei dem Vorurtheil, daß derselbe dem dunkeln Gebiete des Mysticismus sich nicht völlig entrungen habe, scheute er sich, ihm näher zu treten, tiefer auf ihn einzugehen. So erkannte er denn nun wohl, daß Gott in Freiheit über dem dunkeln Grund der Welt throne, diesen mehr und mehr in Licht und Klarheit auflöse, ebendieser dunkle Grund der Welt *aber sollte mit* zum Wesen Gottes selbst gehören, eine Voraussetzung der göttlichen *Lebensentwickelung* bilden. Hier erschien Gott offenbar noch nicht in seiner völligen Unabhängigkeit von der Welt, die Weltschöpfung nicht als ein Werk seiner schlechthin freien Liebe. Ein großer Schritt war indessen hiemit doch geschehen, und es verdient wohl beachtet zu werden, daß Steffens denselben noch vor Schelling that.

Zu Freiberg in Sachsen, wohin sich Steffens im Frühjahr 1799 begab, um daselbst unter Abraham Werner's Anleitung der Mineralogie sich zu widmen, legte er die gewonnenen Geistesblicke in seinen „Beyträgen zur innern Naturgeschichte der Erde" nieder. Diese Schrift erregte ein sehr großes Aufsehen, und Steffens selbst erklärte vierzig Jahre später, in der Vorrede zur „Religionsphilosophie", daß dieselbe bereits alle jene Motive enthalte, die in seinen spätern wissenschaftlichen Darstellungen, nur immer freier und allseitiger, zur Ausbildung gelangt seyen. So betrachtet er z. B. im ersten geologischen Theil seiner 1822 erschienenen „Anthropologie" den Menschen als Schlußpunkt der Entwicklung unsers Planeten in der — Vergangenheit; im zweiten physiologischen Theil faßt er ihn als Mittelpunkt der organischen — Gegenwart in's Auge; im dritten psychologischen Theile endlich stellt er ihn dar als bestimmt für die Offenbarung einer unendlichen — Zukunft. Im Jahre 1802 kehrte nun Steffens nach Kopenhagen zurück und fand hier wieder beim Grafen Schimmelmann die freundlichste Aufnahme. Er erlangte durch ihn eine nicht unansehnliche Pension und hielt jetzt Vorlesungen über Philosophie und über Geognosie, die mit einem großen, ja stürmischem Beifall aufgenommen wurden. Theils aber verdarb er sich selbst seine Lage durch einen gewissen Uebermuth, von welchem er sich zu beleidigenden Ausdrücken gegen einzelne hochstehende Männer hinreißen ließ, theils begegnete ihm von Seite der Ultradänen, welchen seine Tendenz zu deutschem Wesen und deutscher Wissenschaft ein Gräuel war, in so entschiedener Weise, daß er sich hier nicht halten konnte. Gerne nahm er daher, nachdem er sich bereits 1804 mit einer Tochter des Musikers Reichardt vermählt hatte, im nachfolgenden Jahr einen Ruf als Professor nach Halle an, wo er Schleiermacher' kennen lernte und sich innigst mit ihm verbrüderte. In die Zeit seiner akademischen

Wirksamkeit zu Halle fällt die Abfassung der „Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft", — eine kleine Schrift, doch reich an fruchtbaren Ideen und ein schönes Zeugniß für die Begeisterung, welche ihn und seine Zuhörer damals durchdrang.

Diese glückliche Zeit dauerte jedoch nur bis zum Jahr 1806, wo, nach der Schlacht bei Jena, die Franzosen Halle besetzten und bald darauf von Napoleon die Universität aufgehoben wurde. Steffens war hiedurch nicht bloß in die kümmerlichsten Verhältnisse, sondern, in Folge seiner antinapoleonischen Gesinnung, die er nirgends verhehlte, auch in eine äußerst bedenkliche Lage gerathen; so gewaltig aber immer der Druck seyn mochte, der auf ihm selbst, der auf ganz Deutschland lastete, — der Muth wurde ihm doch nicht gebrochen und die Hoffnung, daß sein jetziges Vaterland aus der schmählichen Knechtschaft, in welche es versunken war, zu edler Freiheit sich wieder erheben würde, verließ ihn keinen Augenblick. Gleichwie er vordem mit aller Energie deutsche Wissenschaft sich zu eigen gemacht hatte und hierauf mit lebendigster Kraft für die Förderung und Ausbreitung derselben thätig gewesen war, so betrachtete er es jetzt als seine Aufgabe, für die äußern Bedingungen einzustehen, unter denen allein ebendieselbe aufrecht erhalten werden konnte. Als der tiefste Grund aber, auf welchem die echte Wissenschaft ruhet und der allein wahres Leben ihr verleiht, galt ihm die Religion, und so war denn auch der Impuls, von welchem seine nunmehrige politische Thätigkeit ausging, — religiöser Natur.

Auf energische Thätigkeit war schon von vornherein sein ganzes Wesen angelegt. Wie der Vater, so war nicht minder, vor der Zeit ihres Siechthums, die Mutter voll Feuer und Leben und ebendieses war auch auf die Kinder, namentlich auf Henrich übergegangen. Die Erziehung, welche er von Klein auf erhielt, war gleichfalls ganz dazu angethan, seinen Karakter zu stählen, alle Furcht aus ihm zu verdrängen. So durfte er in Helsingör nach Herzenslust mit den wilden Fischerknaben herumtummeln, viele Stunden in Boten auf dem stürmischen Meer zubringen; der Vater selbst warf ihn in's Meer und nöthigte ihn so ohne weiteres schwimmen zu lernen, ließ ihn zur Winterszeit im Hof Schneebäder nehmen u. s. w. Auf dieser physischen Grundlage entfaltete sich um so entschiedener und voller die moralische Energie unsers Steffens.

Nach längerer Entfernung von Halle kehrte er zwar, als die Universität im Jahre 1808 wieder eröffnet worden war, ebendahin zurück, fand indessen hier als Lehrer kaum mehr einen Wirkungskreis. Um so thätiger war er auf dem Gebiete der Politik, nur daß hier zunächst kaum etwas anderes geschehen konnte, als die feindliche Stimmung gegen die Unterdrücker des Vaterlandes mehr und mehr zu nähren und immer weiter auszubreiten. Hiezu diente auch eine Schrift „über die Idee der Universitäten", welche er im Jahr 1809 erscheinen ließ und deren Wirksamkeit eine sehr bedeutende wurde, während sie bei der Sprache, in welcher sie verfaßt war, den französischen Machthabern durchaus unverfänglich vorkam. Endlich im Jahr 1813 — Steffens gehörte damals bereits der Universität Breslau an — erfolgte der Aufruf des Königs zur freiwilligen Bewaffnung, so jedoch, daß der Feind noch nicht genannt war, gegen welchen dieselbe geschehen sollte. Da beschied Steffens die Studirenden zu sich, um vor ihnen offen auszusprechen, woran freilich ohnehin niemand zweifeln konnte, daß jenes Manifest Frankreich' gelte. Er war tief bewegt, er fühlte es, daß mit diesem Moment eine neue Epoche in der Geschichte beginne, Thränen stürzten ihm aus den Augen, er fiel auf die Knie, ein Gebet beruhigte ihn. So trat er in die dicht gedrängte Versammlung ein und bestieg das Katheder. „Was ich sprach, erzählt er selber, ich weiß es nicht; selbst wenn man mich nach dem Schluß der Rede gefragt hätte, ich hätte keine Rechenschaft darüber ablegen können. Es war das drückende Gefühl unglücklich verlebter Jahre, welches jetzt Worte fand; es war das warme Gefühl der zusammengepreßten Menge, welches auf meiner Zunge ruhte. Nichts Fremdes verkündigte ich. Was ich sagte, war die stille Rede Aller, und sie machte ebendeßwegen, wie ein Echo der eigenen Seele eines Jeden, einen tiefen Eindruck. Daß ich, indem ich die Jugend so aufforderte,

zugleich meinen Entschluß erklärte, mit ihnen den Kampf zu theilen, versteht sich von selbst."

So war Steffens der Erste, der seinen bisherigen stillen, wissenschaftlichen Beruf, der Frau und Kind verließ, um als Freiwilliger in den Kampf mit den Feinden des Vaterlands einzutreten. Er erhielt vom König, der seinem ganzen Unternehmen den freudigsten Beifall schenkte, Urlaub, lernte exerciren und gesellte sich dann — nicht einem Freicorps bei, sondern trat vielmehr im Garde-Jäger-Bataillon ein, weil er seinem Alter und seiner Stellung den Dienst nur im geordneten, ganz eigentlich legitimen Heer entsprechend erachtete. Daß er, als ein Gelehrter, der bereits 40 Jahre zählte, keinen sonderlich tüchtigen Krieger abgeben würde, sah er von Anbeginn sehr wohl ein, und im Kriege selbst wurde er alsbald vergessen; das Beispiel aber, das er gegeben, war von unberechenbarer Wirkung. Zu Anfang Mai des Jahres 1814, nach der ersten Einnahme von Paris, erhielt er vom König die nachgesuchte Entlassung aus dem Heeresdienst und kehrte nun wieder in die Heimath und zu seinem eigentlichen Berufe zurück. Die literarischen Bestrebungen, denen er sich neben seiner akademischen Thätigkeit zunächst widmete, galten aber doch wiederum dem Vaterlande.

Es waren politische Schriften, mit deren Bearbeitung er sich jetzt befaßte, vor allem das 1817 erschienene Werk: „Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden." Er bemühte sich hier, in einer gedrängten geschichtlichen Uebersicht darzuthun, „wie alle Hoffnung einer, wenn auch nicht durchaus friedlichen, so doch geordneten und heitern Zukunft — auf Deutschland ruhe." Diese Darlegung hätte wohl zur Beruhigung dienen können, sie wurde aber leider fast nirgends vom richtigen Gesichtspunkte aus aufgefaßt. Die innere Unruhe und Gährung war gleich nach den Befreiungskriegen viel zu groß, als daß dies möglich gewesen wäre. Eben diese Unruhe äußerte sich auch in so manchen Bestrebungen, die Steffens' nur ein Gräuel seyn konnten und gegen die er ebenfalls aufzutreten sich gedrungen fühlte. So ließ er denn 1819—21 seine „Carricaturen des Heiligsten" erscheinen, in welchem Buche er sich gegen alle einseitigen, mit starrer, regelrechter Consequenz durchgeführten Ansichten vom Wesen, der Aufgabe, den Elementen des Staats überhaupt und des deutschen Staatslebens insonderheit erklärte. In dem Gedanken z. B. der allgemeinen Deutschheit mit Vernichtung jedes provinziellen Unterschiedes, in der Annahme, daß der Adel nur erblich und umgekehrt, daß er nur persönlich seyn solle, in der Behauptung, daß die Kirche und der Staat schlechthin eins und dasselbe sey oder daß sie gänzlich und durchaus von einander geschieden werden müßten u. s. w. konnte er nur Zerrbilder erkennen; ebendiese aber wissenschaftlich zu beleuchten und die Gegensätze, auf denen sie beruhen, aufzulösen und zu versöhnen, das erschien ihm als das dringendste Bedürfniß der Zeit. Auch zu diesem Bemühen war er durch seinen tiefen religiösen Sinn hingeleitet worden, welchem zufolge er nicht in den vereinzelten Formen des Lebens, sondern nur in deren harmonischen Vereinigung den letzten, eigentlichen Willen Gottes erkennen konnte. Doch wußten ihm in diesem Gedankengang nur die Wenigsten zu folgen; von den so zahlreichen Vertretern aber der einseitigen Richtungen, welche er bekämpfte, sah er sich nicht bloß zurückgewiesen, sondern auch angefeindet, verdächtigt, verunglimpft.

Auch auf religiösem oder vielmehr kirchlichem Gebiete sollte Steffens, in Folge der einerseits durchaus festen und entschiedenen, anderseits aber nichts weniger als engen oder beschränkten Denk- und Sinnesweise, welche er hier an den Tag legte, gar vielfach ein Stein des Anstoßes werden. Die Sehnsucht, das Verlangen, einer sichtbaren Kirche anzugehören, war bei ihm nicht etwa aus einer innern Unsicherheit, sondern vielmehr aus der reichen Fülle des religiösen Lebens hervorgegangen, das ihn beseelte. Ein tiefes wissenschaftliches Forschen hatte ihn zu einer wohlgesicherten Erkenntniß der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums gelangen lassen, und hiemit fühlte er sich längere Zeit befriedigt, doch nicht für immer. Erst dann darf man sich, wie er nachmals klar erkannte, im vollen Sinn des Wortes einen Christen nennen, wenn man sich einer

Kirche in solcher Art hingegeben hat, daß man sich nicht mehr in diese hineinlebt durch das reflektirende Erkennen, sondern umgekehrt aus ihr herauslebt. In jenem Falle, worin er am Ende doch nur den Weg zu dem Ziel finden konnte, auf welches das innerste Sehnen seines Herzens gerichtet war, befand er sich so lange, bis er zur nähern Bekanntschaft mit dem Prediger Scheibel in Breslau gelangte.

Dieser war seiner starren Orthodoxie halber verschrieen, wegen der Reinheit seiner Gesinnung aber allgemein hoch geachtet, und er hatte sich, obwohl er zurückgezogen lebte und sich nirgends ausdrängte, eine Gemeinde, theilweise auch aus der Zahl der Gebildeten erworben, die ihm mit ganzer Seele anhing. Durch die Einseitigkeit, ja Bizarrerie in den schriftstellerischen Arbeiten dieses Mannes fühlte sich Steffens abgeschreckt, niemals aber hatte er einen Prediger gehört, der, wenn er auf der Kanzel erschien, so ganz von seinem Gegenstande ergriffen, wie geheiligt und verklärt war. „Wenn er das innere christliche Leben in seiner Richtung gegen das Göttliche darstellte, sagt Steffens selbst, wenn er vom Glauben an die Liebe, von dem Heilande sprach, so war es, als redete er nicht allein von einer andern, sondern aus einer andern Welt. Im Anfang zwar schien seine Sprache etwas Ungeschicktes, der Zeit Fremdes zu haben; dann aber war es, als hätte sich alles in ihm und seinen Zuhörern verwandelt und es lag nun in seinen Worten eine Gewalt, die er selbst nicht zu kennen schien." Es ist leicht zu denken, daß eine solche Persönlichkeit einen mächtigen Einfluß auf Steffens' ausüben mußte. Die religiösen Erfahrungen, die er noch als Kind in Helsingör gemacht hatte und deren Erinnerung nie in ihm erloschen war, traten jetzt mit voller Stärke in seiner Seele wieder hervor, und um so klarer erkannte und um so lebendiger empfand er nun, welcher Segen darin liege, wie geradezu unentbehrlich es sey, einer bestimmten, sichtbaren Kirche anzugehören.

Bereits im Jahr 1823 sprach er sich eben hierüber öffentlich in der 1831 neu aufgelegten Schrift: „Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben" aus. Die Folge hievon war jedoch, daß man ihn allgemein, daß ihn nicht bloß untergeordnete Geister, nein, auch die ersten, bedeutendsten Männer als einen Verächter von Kunst und Wissenschaft, als einen der äußersten Einseitigkeit verfallenen Sektirer ansahen. Er hatte Mißverständniß schon erwartet und demselben vorbeugen wollen; es kommen Stellen in dem Buche vor, in welchen er aufs bestimmteste vor einer solchen religiösen Einseitigkeit warnt: „Ihr dürft, redet er die Gemeinde an, nie etwas schlechthin verwerfen, was eine wirkliche geschichtliche Macht und Bedeutung erhalten hat. Alles, was so erscheint, hat in seinem innern, verborgenen Wesen, selbst wenn es durch die Sünde verunstaltet wird, etwas Göttliches; die wahre fromme Scheu verbietet, etwas anzugreifen, was für Gott eine Bedeutung hat. Alles wird freilich in der Erscheinung verzerrt, aber diese Verzerrung, die allgemeine Sünde der Geschichte, ist ein Sekundäres, es verbirgt dennoch in sich ein Ursprüngliches, Unsterbliches. Ihr sollt nicht ruhen, bis ihr es erkannt habt; diesem sollet ihr euch ganz hingeben, und von diesem aus mag denn wohl der rücksichtslose, harte Kampf gegen die Verzerrungen anfangen." Als Beispiel hiefür wählte Steffens einen Gegenstand, der ohne Zweifel geeignet war, den einseitigen Frommen ein Aergerniß zu geben, das Schauspiel. Er gab zu, daß dieses in unsern Tagen tief gesunken sey; es zu bekämpfen, wollte er aber nur denjenigen einräumen, der sich der dramatischen Kunst, ihrer unabweisbaren geschichtlichen Bedeutung nach, hingegeben, sie anerkenne und liebe; von jedem andern Angriff sagt er, daß er ein völlig fruchtloser seyn müsse und mit Recht abgewiesen werde. Ebenso erklärte er die Verdammungssucht für völlig unchristlich. „Der Bekämpfer — selbst der von Euch heilig gehaltenen erscheinenden Form der Kirche, sagte er, steht dieser vielleicht näher als Ihr. Der Glaube an den Heiland ist freilich der allein seligmachende; ob aber dieser nicht schlummert und ohnmächtig ist in mir, der ich ihn öffentlich bekenne, ob er nicht auf der andern Seite in demjenigen, der ihn angreifen mag, nur zurückgedrängt ist durch noch nicht überwundene Zweifel und nachmals gerade in ihm

mächtig werden will, das kann kein Mensch beurtheilen, denn unser innerstes Verhältniß zu Gott ist nur Ihm bekannt, und durch diese Ungewißheit aller Erscheinungen ist unsere Gottesfurcht selbst bedingt."

Diese Aeußerungen waren deutlich genug, doch man überhörte sie, und indem man in den weiten Gesichtskreis unseres Steffens' nicht einzutreten wußte, war man auch nicht in der Lage, den festen confessionellen Standpunkt, den er sich gewahrt wissen wollte, richtig zu würdigen. Wenn Steffens für alles zumal, was eine wirkliche geschichtliche Bedeutung gewonnen hat, eine göttliche Berechtigung in Anspruch nimmt, so durfte er doch unmöglich die Kirche, in welcher er geboren und erzogen und in deren Schoße er zu Gott und Christo gelangt war, hievon ausschließen wollen. In einer engen abgesonderten Gemeinde aus der Geschichte sich zurückzuziehen, das wäre ihm nicht möglich gewesen, das würde, wie er sich selbst ausdrückt, seine ganze Entwicklung vernichtet haben. Als eine solche konnte er aber doch die Lutherische Kirche nicht ansehen, deren Daseyn in so manchen Ländern gesetzlich gesichert ist und in deren Wesen die Keime einer lebendigen Entwicklung sich nicht läugnen lassen. Daß sie tief gesunken sey, verkannte er darum nicht; doch wollte er sich nicht von ihr trennen, weil sie „schwach, hinfällig, ja sterbend erscheinen mochte, sondern ebendeßwegen sich ihr um so inniger, entschiedener, anschließen", gleicherweise auch, wenn sie von außen her bedrängt und ihr Bestand gefährdet wurde, keineswegs sie preisgeben, gleichgültig ihrem Geschick sie überlassen.

König Friedrich Wilhelm III. war von dem lebhaftesten Wunsche beseelt, daß die beiden evangelischen Kirchen in den preußischen Landen eine Union (S. d. Art. Union. Bd. XVI, S. 705 ff.) sich gefallen lassen möchten. Dabei kam es ihm zwar nicht in den Sinn, diese Union erzwingen zu wollen; um jedoch dieselbe in kräftigster Weise zu fördern, war die Einführung einer allgemeinen Liturgie und Agende allerdings geradezu geboten. Diesem Ansinnen wollte sich nun Scheibel nicht fügen, das Recht sich nicht nehmen lassen, bei dem altlutherischen Ritus zu verbleiben; und seine ganze Gemeinde schloß sich ihm hierin an. Steffens für seine Person hielt es zwar für rathsam, dem königlichen Willen hinsichtlich der Agende nachzukommen, und war überzeugt, daß trotz dem die Union fern gehalten, die Lutherische Kirche in ihrer Integrität wohl noch bewahrt werden könne. Es gelang ihm aber nicht, auch nur ein einziges Glied der Gemeinde für seine Ansicht zu gewinnen; völlig sich zurückzuziehen konnte er aber nicht über sich bringen, und so verstand er sich denn dazu, höheren Orts eine Bittschrift im Namen der ganzen Gemeinde einzureichen. Sie blieb unbeantwortet, und erst auf erneute Vorstellungen erfolgte endlich von Seite des Ministeriums Altenstein eine in sehr herber Form abgefaßte Zurückweisung, in welcher die Supplikanten geradezu als Revolutionäre bezeichnet, in der auch auf die Julirevolution, als das denselben vorschwebende Muster, hingewiesen war.

Steffens mußte sich hiedurch tief gekränkt fühlen, denn er war sich bewußt, im reinsten und strengsten Sinn ein loyaler Unterthan zu seyn; Verhältnisse mancherlei Art hatten ihm Gelegenheit gegeben, es zu beweisen. Er hatte gezeigt, daß die Popularität, so lockend sie auch seyn mochte, ihm nichts galt, wenn es darauf ankam, Gehorsam gegen die Obrigkeit zu lehren und selbst auszuüben. Auch bei den geringsten Kleinigkeiten war es ihm gleichsam zur andern Natur geworden, pedantisch genau den Gesetzen zu gehorchen. Doch konnte er nicht glauben, daß es ihm darum Pflicht sey, in Bezug auf Religion, auf die innerste Ueberzeugung der weltlichen Obrigkeit sich zu unterwerfen. Die Lehre: „Jedermann sey unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat", konnte ihm nicht heißen: Du sollst den weltlichen Behörden und den diesen untergeordneten Geistlichen das Recht überlassen, deine geschichtlich begründete Kirche zu beherrschen, und dich ihren Bestimmungen unterwerfen, denn sie verstehen dergleichen besser, als du. Das alles legte er in seiner Antwortsschrift dem Ministerium dar und erklärte hierauf, wie er in einem Lande, wo das feste Beharren bei seiner religiösen Ueberzeugung, die bei seinem Rufe nach Preußen als bekannt vorausgesetzt werden mußte und die damals

auch daselbst die herrschende war, als ein Auflehnen gegen die Obrigkeit betrachtet und einem Aufruhr gleichgestellt werde, mit gutem Gewissen nicht länger verweilen dürfe, daß er also bitten müsse, ihn nach acht und zwanzigjährigem treuem Dienste seines Amtes zu entlassen. Ein Bescheid auf diese Schrift erfolgte nicht; nur gab man ihm zu verstehen, daß man ihn der Universität erhalten wissen wolle, indem er einen belebenden, anregenden Mittelpunkt bilde, den man nicht missen könne. Seine äußere Lage aber gestaltete sich immer übler: die Personen, mit welchen er bis dahin in geselliger Verbindung gestanden, traten von ihm zurück, so daß er nun mit seiner Familie, ganz wider Gewohnheit, in völliger Einsamkeit lebte. Auch der Gemeinde gegenüber ward sein Verhältniß immer unerfreulicher: er mußte sehen, wie dieselbe jeder fortschreitenden Entwicklung prinzipiell sich widersetzte und also einer immer größern Starrheit anheimfiel. In der kleinen Schrift: „Wie ich wieder Lutheraner wurde", Breslau 1831, suchte er die Beschuldigung einer beschränkten Religiosität, soweit seine damalige Stellung zur Gemeinde es erlaubte, abzuweisen; bei dem großen Publikum aber reichte schon der Titel des Büchleins hin, den Inhalt desselben von vornherein als einen verdammungswürdigen zu betrachten, und daß er bei der Gemeinde das früher genossene Zutrauen mehr und mehr einbüßte, ihr allmälig als ein beinahe Abtrünniger erschien, ist leicht zu begreifen.

Unter diesen Umständen war er nun freilich darauf bedacht, Breslau ganz zu verlassen, anderwärts einen Wirkungskreis sich zu erringen; wenn ihm aber Letzteres kaum anderswo als in Dänemark möglich schien, so mußte er erleben, daß in diesem seinem eigentlichen Vaterlande auch seine besten Freunde seine Ankunft fürchteten. In eben dieser Zeit jedoch, als er sich so ganz verlassen fühlte und alle Bande der Lebensverhältnisse, innere wie äußere, nähere wie entferntere zerrissen waren, fand ein Ereigniß Statt, welches auf eine überraschende Weise ihn erheiterte und ihn mit neuer Hoffnung erfüllte. Der damalige Kronprinz, nachmalige König Friedrich Wilhelm IV. behandelte bei seiner Anwesenheit in Breslau den sonst allgemein Verschmähten, Zurückgestoßenen mit ganz besonderer Auszeichnung, billigte seine ganze Handlungsweise und eröffnete ihm die Aussicht auf Versetzung nach einer andern preußischen Universität. Doch erst im Jahr 1832, also in seinem 59. Lebensjahr erfolgte seine Berufung nach Berlin.

Mit seinem Empfang bei der Universität war er wohl zufrieden, die Richtungen aber, in welchen man sich hier bewegte, waren ganz anderer Art, als die seinige. Hegel selbst war gestorben, seine Philosophie jedoch hatte ihre Macht noch nicht verloren, und diese hielt sich, wie Steffens selbst sich ausdrückt, für zu geistig vornehm, um sich mit der sinnlichen Wirklichkeit als einer solchen einzulassen; nur sofern sich dieselbe in ein logisches Netz einspinnen ließ, wollte man ihr allenfalls eine Bedeutung noch zugestehen. Auf der andern Seite hatten die großen Entdeckungen in der Physik, in der Geologie, in der comparativen Physiologie einen jeden Keim spekulativer Ansichten erstickt, und die Naturphilosophie ward als ein willkürliches, phantastisches Spiel betrachtet, welches vielleicht hie und da ein dichterisches, in keiner Weise aber ein wissenschaftliches Interesse erwecken könne. Der große Versuch, eine geistige Einheit aller wirklichen Erfahrungen zu erringen, war unbedingt aufgegeben und an dessen Stelle das Bemühen eingetreten, nur das Vereinzelte als solches, eben dieses allerdings mit einer geradezu virtuosen Exaktheit zu erforschen. Eine gewisse Berechtigung wollte Steffens dieser Tendenz nicht absprechen, doch überfiel ihn ein wahrer Schauder, wenn er dieses Streben nach allen Richtungen hin immer weiter sich ausbilden sah und doch keineswegs hoffen konnte, daß diese immer zunehmende Zersplitterung von selbst wieder zur Einheit führen werde.

Er selbst ließ sich jedoch durch das alles nicht beirren, vielmehr widmete er sich der ihm nun einmal gewordenen Lebensaufgabe nur mit um so größerer Energie. Seine Vorlesungen verbreiteten sich über Naturphilosophie, Anthropologie — in seinem Sinn, Psychologie und Religionsphilosophie, und bei der ausnehmenden Lebhaftigkeit des Geistes, die sich ihm auch im höhern Lebensalter ungeschwächt bewahrte, fanden dieselben,

zumeist freilich nur bei den Studirenden der Theologie, den erwünschtesten Anklang. Die Vorträge über Religionsphilosophie gab er 1839 in Druck heraus, und zwar unter der Bemerkung, daß „diese Arbeit, möge sie auch sonst an gar mancher Unvollkommenheit leiden, doch diejenige Methode einhalte, welche einzig und allein eine Aussöhnung zwischen dem christlichen und dem Weltbewußtseyn herbeizuführen vermöge." Ebendieses hohe Ziel verfolgte er gewissermassen auch in seinen, großentheils schon früher bearbeiteten Novellen-Cyklen (die Familie Walseth und Leith", Breslau 1827, 3 Bde. „Die vier Norweger", Breslau 1828, 6 Bde. „Malkolm", Breslau 1831, 2 Bde. u. s. w., gesammelt unter dem Titel „Novellen", Breslau, 1837. 1838; 16 Bändchen), die zwar in formeller Beziehung auf Classicität keinen Anspruch machen können, doch aber ganz meisterhafte Natur- und Sittenschilderungen und einen großen Reichthum an tiefen und bedeutenden Gedanken in sich fassen und einen edlen sittlich-religiösen Geist athmen.

Im Jahr 1840 wurde Steffens' die besondere Ehre zu Theil, von dem König Christian VIII. von Dänemark nach Kopenhagen zu den Krönungsfeierlichkeiten, und zwar mit seiner Familie eingeladen zu werden. In dem nämlichen Jahre hatte er zwar das Hinscheiden des von ihm verehrten Königs Friedrich Wilhelm III. zu beklagen, Friedrich Wilhelm IV. aber, der unserm Steffens schon als Kronprinz so große Huld bewiesen, blieb ihm auch als König immerdar — man darf wohl sagen freundschaftlich gewogen. Erst in den letzten Monaten seines Lebens war an Steffens' eine Abnahme seiner Kräfte zu bemerken, doch auch da konnte man über der Jugendfrische, mit welcher er im Gespräch einen Gegenstand, für den er sich interessirte, zu behandeln wußte, an der Richtigkeit jener Bemerkung wieder irre werden. Am 8. Februar 1845 wohnte er bei seinem Freunde Göschel einer Vorlesung aus Dante's „Paradies" mit tiefstem Herzensantheil bei; im Begriff aber, die Gesellschaft zu verlassen, sank er zusammen; es erfolgte ein heftiges Bluterbrechen und fünf Tage nachher, am 13. Abends verschied er. Kurze Zeit vorher hatte er seine 1840 begonnene höchst anziehende Selbstbiographie („Was ich erlebte". Breslau, zehn Bände) vollendet, aus welcher klar zu ersehen, wie er in keiner Periode seines Lebens die frohe Zuversicht verloren, daß die großen Ideen, für die er unermüdet thätig gewesen und für die ihm kein Opfer zu groß oder zu schwer war, doch noch zur Herrschaft gelangen würden, ja daß alles, was ihre Entwicklung zu hemmen oder aufzuhalten scheinen möchte, zuletzt doch nur ihre um so glanzvollere Ausgestaltung zur Folge haben müsse. Dr. Julius Hamberger.

Steinhofer, Maximilian Friedrich Christoph, einer der Wahrheitszeugen der Würtembergischen Kirche aus dem vorigen Jahrhundert, welche noch heute durch ihre Schriften eine segensreiche Wirkung ausüben, verdient es wohl, neben einem Bengel, Oetinger u. s. w. einen Platz in diesem Werke zu erhalten. — Steinhofer wurde geboren am 16. Januar 1706 in Owen, der ehemaligen Residenz der alten Herzoge von Teck, woselbst sein Vater, Ludwig Christoph, vieljähriger Stadtpfarrer war. Von seinen gottseligen Eltern, besonders aber auch von seiner Großmutter Steinhofer genoß er eine ächt christliche Erziehung, welche durch Anleitung zur Gottesfurcht und Einpflanzung inniger Jesusliebe gleichmäßig auf Gewissen und Gemüth zu wirken suchte, eine Methode, welche nach Steinhofer's eigenem Zeugnisse besonders in den kritischen Jahren des zum Jünglingsalter heranreifenden Knaben sich bewährte. Von seinen Eltern schon frühzeitig für das theologische Studium bestimmt, wurde er 1713 im 7. Lebensjahr in die lateinische Schule zu Kirchheim abgegeben und von 1720 bis 1725 durchlief er die Studienklöster Blaubeuren und Bebenhausen. Ueberall erwarb er sich durch sittlichen Ernst und Fleiß die Zufriedenheit seiner Vorgesetzten; und auch der Same kindlicher Gottseligkeit, der in sein Herz gepflanzt worden, wurde ihm durch Gottes Gnade und durch die Fürsorge treuer, väterlich-gesinnter Lehrer bewahrt. Doch muß er bekennen, daß in Bebenhausen, woselbst er zum stud. philos. überging „die allzugroße Begierde und Lust an dieser Wissenschaft das Gefühl der bisher erhaltenen

ersten Liebe unterdrückte, obwohl die heimliche Zucht derselben niemals ganz gewichen." In diesem Herzenszustand trat er 1725 in das Stift zu Tübingen über, um hier zunächst noch einige Zeit die philosophischen Studien fortzusetzen. Ehe er das theologische Studium begann, wurde er von Gott selbst in eine gesegnete Schule genommen. Der Heimgang seiner Großmutter Steinhofer, welche besonders dahin gewirkt hatte, den Keim der Jesusliebe in sein Herz zu pflanzen, der unvermuthete Riß (Todesfall?) eines Commilitonen, zuletzt ein unglücklicher Fall, der ihn für ein halbes Jahr auf das Krankenbett warf, waren ernste Stimmen an sein Herz. Das langwierige Krankenlager gab ihm Zeit, sich über seinen Seelenzustand zu besinnen und sowohl aus manchen eitlen Gedanken und Weltabsichten nüchtern zu werden als auch die in der Jugend vom Herrn empfangene Gnade zu erneuern. Es traf diese entscheidende Erfahrung 1727 eben in die Zeit, da Steinhofer nun zur Theologie übergehen sollte und übte natürlich auf seine Auffassung vom Zweck und von der Methode dieses Studiums einen segensreichen Einfluß aus. Es war ihm von Anfang an hauptsächlich darum zu thun, „daß er zu einer gründlichen und schriftmäßigen Erkenntniß der Heilswahrheiten gelange und dem Herrn Jesu ein bräuchliches Werkzeug zu seinem Dienst werden möchte." In diesem Bestreben wurde er noch bestärkt, da er nach einem nur zweijährigen theologischen Cursus, 1729 als Vicar des Abendpredigers Gutermann in der freien Reichsstadt Biberach berufen wurde, woselbst er ein halbes Jahr lang das Evangelium Jesu Christi mit Nachdruck und nicht ohne Segen verkündigte. In dieser Wirksamkeit wurde es ihm recht klar, „was zum Dienst des Herrn am Evangelium und zu einer gesegneten Arbeit an den Seelen erfordert werde." Diese Eindrücke begleiteten ihn, als er nun nach Tübingen zur Fortsetzung seines theologischen Studiums zurückkehrte. — Eine besondere Weihe bekam diese letzte Hälfte seiner Studienzeit dadurch, daß er nicht nur in einen eng verbundenen Kreis erweckter Studenten eintrat, sondern auch von dem edlen Dr. Weißmann, Professor der Kirchengeschichte einer näheren Freundschaft gewürdigt wurde. Nach Vollendung seiner Studien 1731 erhielt er nach der bekannten trefflichen Sitte der Würtembergischen Kirche Erlaubniß zu einer längeren Reise, „um auch in andern Ländern das Werk Gottes in der evangelischen Kirche aus eigener Anschauung kennen zu lernen." Die Reise ging über Franken nach Sachsen und andern Ländern Norddeutschlands. In Jena lernte er den „Br. Spangenberg" kennen, dessen kindliche Einfalt einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn machte. Das Hauptziel seiner Reise war die neu gegründete Gemeine Herrnhut. Ein längerer Aufenthalt daselbst war nicht ohne Bedeutung für seine innere Entwickelung und wurde zugleich entscheidend für seine äußere Lebensführung: Die schon seit seiner Erweckung (bei aller biblischen Allseitigkeit) hervortretende Richtung auf den Centralpunkt des Christenthums „den Glauben an Jesum nach dem lautern Worte des Evangeliums" wurde hier mächtig gestärkt. Aber nicht nur lernte er die Gemeine Herrnhut schätzen und lieben, auch diese gewann den edlen Steinhofer, der ihr öfter Vorträge hielt, lieb, und wollte ihn am liebsten statt Rothe zu ihrem Pfarrer und Seelsorger haben, oder doch wenigstens als Adjunkten des letztgenannten, mit besonderer Verpflichtung für sie (d. h. für die Gemeinde Herrnhut im Gegensatz zu Berthelsdorf) behalten. Ehe die Verhandlungen darüber zu einiger Klarheit kamen, reiste Steinhofer im Herbst 1732 wieder nach Würtemberg und trat für's erste als Repetent in das Stift Tübingen ein. In Herrnhut hatte man aber den Plan der Berufung Steinhofers nicht aufgegeben. Als Zinzendorf 1733 die bekannte Reise nach Würtemberg machte, deren Resultat das für Herrnhut günstige Tübinger Bedenken war, verfolgte er zugleich die Nebenabsicht Steinhofer'n von seinem Vaterlande loszumachen für Herrnhut. — Steinhofer ging mit Freude auf die Sache ein und wurde mit den besten Empfehlungen und Segenswünschen von der vorgesetzten Kirchenbehörde und der Tübinger Fakultät entlassen. Der eigentliche Zweck wurde aber doch nicht erreicht; die Sächsische Regierung machte Schwierigkeiten. Zinzendorf sah daher von Steinhofer's Anstellung

in Herrnhut ab, und suchte ihn anderwärts unterzubringen. Dazu fand sich auch bald Gelegenheit. Während seiner Reise von Würtemberg nach Herrnhut (im Jahre 1733) hatte Steinhofer einen längeren Aufenthalt am Hofe zu Ebersdorf genommen und hier auf die reichsgräfliche Familie einen sehr günstigen Eindruck gemacht. — Der Graf Heinrich XXIX. berief daher Steinhofer zu Anfang des Jahres 1734 nach Ebersdorf unter dem Titel eines Hofcaplan's. Steinhofer's Aufgabe sollte besonders die seyn, die Leitung der schon seit dem Jahre 1796 existirenden Hofgemeine, d. h. einer aus der christlichen Herrschaft und dem erweckten Theil des Hofgesindes bestehenden Spenerischen ecclesiola und des damit verbundenen Waisenhauses zu übernehmen. Da der hallisch gesinnte Hofprediger durch diese Anstellung Steinhofer's sich in seinem Recht gekränkt glaubte und eine entschiedene Annäherung der Hofgemeine an Herrnhut fürchtete, so zog er sich bereits 1734 zurück. Steinhofer trat in seine Funktionen ein, ohne für jetzt noch eine förmliche Installation als Hofprediger bekommen zu haben, in welcher Beziehung das Consistorium zu Gera Schwierigkeiten machte. Im Jahr 1738 begleitete Steinhofer seine Herrschaft auf einer Reise nach dem würtembergischen Curort Teinach, und diese Gelegenheit wurde benutzt, um hier, in Würtemberg, Steinhofer's Ordination zu bewirken. Diese wurde vollzogen am 15. Juni in Hirschau, dem Pfarrort Oetingers, der mit Steinhofer zugleich durch den Prälaten Weißensee ordinirt wurde.

Im August desselben Jahres trat Steinhofer nun sein Hofpredigeramt an, wozu dann später noch auf kurze Zeit das Dorfpastorat von ihm übernommen wurde. — Diesen verschiedenen Aemtern*) widmete Steinhofer mit aufopfernder Treue seine ganze Zeit und Kraft und suchte nach dem Vorbild des Apostel Paulus allen alles zu werden. Wie er die erweckten Seelen der engeren Gemeine in der Erkenntniß Jesu Christi aus der heiligen Schrift tiefer zu gründen suchte, davon legen Zeugniß ab z. B. seine Betrachtungen über den Hebräer- und Kolosserbrief, welche aus mündlichen Vorträgen in dieser Zeit entstanden sind. In der Seelenleitung bewies er viel Weisheit, Liebe und Demuth, hatte aber neben der Freude über manche segensreiche Resultate auch oftmals Sorge über den inneren Gemeingang, indem es bei vielen zu keiner tieferen evangelischen Gründung, zu keiner rechten Selbsterkenntniß, und namentlich auch zu keiner lebendigen brüderlichen Gemeinschaft kommen wollte. Selbst die „Aeltestenconferenz" war ungenügend, und Steinhofer mußte zu seinem Bedauern fast immer das Wort allein führen. Unter diesen Umständen wurde dem trefflichen Steinhofer seine Wirksamkeit in Ebersdorf zuletzt oft recht schwer, trotz der großen Verehrung, welche er namentlich von Seiten der Landesherrschaft genoß. Der ganze „Gemeinplan", wie er sich hier gestaltet hatte, wurde ihm problematisch. Er hätte es am liebsten gesehen, wenn die wahre Gemeine Jesu sich unter die 3 äußerlichen Gemeinen (vom Hof, vom Dorf und vom Waisenhause) so verstecken könnte, daß nur ein geistliches Auge sie sähe. Aber die allgemeine und laute Stimme der Gemeine (ecclesiola) wollte es anders. Man strebte nach einer festen Gemeindeorganisation und Verfassung nach dem Vorbild Herrnhutischer Ortsgemeinen. Steinhofer gab nach und erwirkte eine landesherrliche Versicherungsurkunde (24. August 1745), wodurch der (engeren) Gemeine, die jetzt ihren Mittelpunkt im Waisenhause bekam, innerhalb der bürgerlichen und kirchlichen Ordnung des Landes, eine gewisse Selbstständigkeit zugesichert wurde. Damals aber reifte bereits in Steinhofer's Geist ein Plan, dessen Verwirklichung — im Jahr 1746 — vielen höchst überraschend war. Es handelte sich um das Verhältniß Steinhofer's und der Ebersdorf'schen „Gemeine" zur Herrnhut'schen Brüdergemeine. Die ursprünglich auf Spenerischem Grunde erbaute, aber von mystisch-pietistischem und hallischem Elemente beeinflußte Ebersdorf'sche Hofgemeine hatte von Anfang an ein etwas anderes Gepräge als die Herrnhutische. Durch einen Besuch der mit Zinzendorf verschwägerten gräflich-reußischen Familie in Herrnhut wurden engere Beziehungen zwischen beiden Gemeinen geknüpft.

*) Nämlich als Hof- und (Dorf-) Prediger, Waisenhausdirektor und Vorsteher der engeren ecclesiola.

Die Berufung Steinhofer's nach Ebersdorf schien das Siegel auf diese engere Verbindung drücken zu sollen. Aber es trat gerade das Gegentheil ein. Besonders seit Steinhofer's definitiver Anstellung als Hofprediger macht sich ein gespanntes Verhältniß bemerklich; und zwar war der erste und hauptsächlichste Differenzpunkt die Person Steinhofer's selbst. Zinzendorf und seine Mitarbeiter hatten den Uebertritt Steinhofer's nach Ebersdorf nur so angesehen, daß Steinhofer für die Zeit der Ebersdorf'schen Gemeine von der Herrnhuter geliehen, Steinhofer aber seiner Verpflichtung gegen Herrnhut noch nicht quitt sey. In Ebersdorf hatte man die entgegengesetzte Ansicht. 2) Dazu kam, daß überhaupt zwischen den beiden Gemeinschaften eine gewisse Rivalität sich ausbildete. Die Herrnhut'sche Brüdergemeine sah die Ebersdorf'sche in ihrer jetzigen Gestalt nur als eine Nachäffung an und erhob den Anspruch, daß Ebersdorf sich ganz an den Herrnhut'schen Plan anschließen solle, da es überhaupt nur eine solche besondere Oekonomie im Reiche Gottes, nur „eine Gemeine Jesu“ in diesem spezifischem Sinne geben dürfe. Die Ebersdorfische Gemeine dagegen behauptete ihre Originalität auch da, wo ihre Einrichtungen mit den Herrnhut'schen zusammentrafen und bestand auf ihrer vollen Freiheit und Selbstständigkeit Herrnhut gegenüber. Diese praktischen Differenzen führten dann auch dazu, daß man besonders Ebersdorfischer Seits 3) die Verschiedenheit in der Lehre und Ausdrucksweise betonte. Die Ebersdorfer machten den Herrnhutern in dieser Beziehung allerhand Vorwürfe, worauf diese letzteren die Antwort nicht schuldig blieben. Steinhofer hat dies im Jahr 1741 im Form eines Dialogs darzustellen gesucht: z. B. Ebersdorf: Ihr seyd zu phantastisch in Ausdrücken. Herrnhut: Ihr seyd zu abstrakt und philosophisch. Ebersdorf: Ihr verachtet die Bibel. Herrnhut: Ihr verderbt die Bibel mit euerem Forschen und Glossiren u. s. w. Steinhofer hatte bis 1743 wiewohl in sehr versöhnlicher und oft vermittelnder Weise, bei aller Pietät gegen Herrnhut, doch mehr auf den Ebersdorfischen Standpunkt sich gestellt. Seit dieser Zeit aber ist ein Umschwung in seiner Anschauungsweise bemerkbar, so zunächst in Bezug auf den ersten Differenzpunkt, der seine eigene Person betraf. Er erklärte im Februar 1744 in der Ebersdorfer Conferenz: „Den Herrnhutern sey er noch ein gewisses devoir schuldig, das müsse er bezahlen, die Münze sey wie sie wolle.“ Es scheint ihm dies durch die im Jahr 1743 erneuten Verhandlungen mit Zinzendorf über diesen Punkt klar geworden zu seyn; der manchmal jetzt bei ihm sich regende Wunsch, von der zu schweren Amtslast in Ebersdorf befreit zu werden, mag aber jener Ueberzeugung um so leichteren Eingang in seinem Geiste verschafft haben. Ueber die Gründe, welche ihn in Betreff des zweiten und dritten Differenzpunktes zu Gunsten Herrnhut's umstimmten, hat er sich im Jahr 1746 offen ausgesprochen. Die Erfolge der herrnhutischen Brüdergemeine imponirten ihm. Er erkannte, daß Herrnhut eine besondere und zwar sehr wichtige Mission im Reiche Gottes habe. Von seinem Ebersdorf aber wurde es ihm je länger je mehr unklar, welche Bedeutung es in seiner isolirten Stellung haben könne? Es habe eigentlich keinen besonderen Beruf neben Herrnhut; eine größere Wirksamkeit und Bedeutung könne es nur etwa erlangen, wenn es geradezu als ein Gegenherrnhut auftrete, (wozu eine gewisse fromme Partei in der Lausitz Ebersdorf damals wirklich machen wollte zu Steinhofer's Schrecken). Was solle aus den vielen ledigen Leuten werden, die sich in Ebersdorf zusammenfanden — ohne Abfluß durch Colonisirung, Missionen &c.? Die Ebersdorf'sche Gemeine müsse auf diesem Wege in kurzem versumpfen. — Aber wie kam er über den dritten Differenzpunkt hinweg zumal in einer Zeit, wo die herrnhutische Brüdergemeine mehr und mehr sich in eine phantastische Sprache des schwärmerischen Gefühls verirrte? Auch hier scheint der Blick auf den — wirklichen oder vermeintlichen Erfolg — viel dazu beigetragen zu haben, seine praktisch-theologische Ueberzeugung zu modifiziren. Er glaubte bei den Herrnhutern mehr gegründetes evangelisches Glaubensleben und einen frischeren Gemeingeist zu bemerken, als er bei seinen Ebersdorfern hervorzubringen vermochte. Die, wenn auch oft in unbiblischer Form, so stark betriebene Versöh-

nungslehre der Herrnhuter hatte doch an den Herzen vieler sich legitimirt. Steinhofer wurde bedenklich, ob er das von seiner biblisch-theologischen Methode sagen könne. Uebrigens — meint er wenigstens 1746 — habe die Differenz mehr nur in der Form und Ausdrucksweise gelegen. Manche „choquante" Ausdrücke der Herrnhuter habe er nach langer Prüfung als biblisch begründet gefunden und sie deshalb bereits bisher in Ebersdorf gebraucht. In der Werthschätzung der Versöhnungslehre als des Kernpunktes im Evangelium, wußte er sich ohnedies eins mit Zinzendorf und seiner Gemeine. — Eine Reise nach der Lausitz, während deren er sich oft in Herrnhut aufhielt im Herbst 1745, dann ein Aufenthalt in Marienborn, woselbst er an einer Brüdersynode Theil nahm (im Dezember) brachte seine Ideen und Plane zur völligen Reife. Nach seiner Rückkehr sprach er besonders zu Neujahr sehr herrnhutisch oder richtiger: herrnhaagisch von der ersten Wunde Jesu. Die letzte Entscheidung aber wurde — wenigstens was die Ebersdorfer Gemeine betrifft —, von anderer Seite herbeigeführt. Einige jüngere ledige Brüder, die sich schon längst statt des Wahrheitsforschens und des gesetzlichen Ernstes, gesehnt hatten nach einem „Sattwerden im Blut des Lammes", bekamen zu Anfang des Jahres 1746 den 12. Anhang zum herrnhutischen Gesangbuch in die Hände. Hier glaubten sie zu finden was sie suchten. Das Büchlein galt ihnen nun als Lehrbuch und Probirstein der erfahrenen Gnade. „Das Blut Jesu erfahren" und „den alten Pietisten austreiben," wurden die Loosungsworte in der allmählich den größten Theil der Gemeine ergreifenden Bewegung. J. Jakob Moser (der sich von 1739—47 in Ebersdorf aufhielt) fühlte in seinem nüchternen Ernst sich von der excentrischen Weise, in welcher diese religiöse Bewegung auftrat, so abgestoßen, daß er darin nur Schwärmerei erblicken konnte. Steinhofer erkannte neben dem unächten in der Sache doch auch einen ächten Kern und wurde darin bestärkt durch die offenherzigen Bekenntnisse der Brüder und Schwestern in der Conferenz, aus denen hervorging, daß viele bisher sich unbefriedigt gefühlt oder unter einem Gewissensdruck der herrschenden pietistischen Richtung gegenüber gestanden hatten. Innerlich war der Anschluß an Herrnhut im Frühjahr 1746 entschieden. Steinhofer trat für seine Person schon bei der Zeyster Synode, (Mai und Juni) durch seine Ordination zum „Coëpiscopus für den lutherischen Tropus" in den Dienst der Brüdergemeine über. Die Vereinigung von Ebersdorf mit Herrnhut wurde vollzogen im Dezember des Jahres durch Zinzendorf selbst. Steinhofer's Thätigkeit in Ebersdorf ging nun zu Ende. Merkwürdig ist das Urtheil, welches Steinhofer viel später über diesen Ausgang seiner Ebersdorfer Wirksamkeit ausgesprochen hat. „Was der Herr in meinem 14jährigen Dienst zu Ebersdorf für Segen geschenkt, das hat bei der endlich erfolgten Beendigung sein göttliches Siegel bekommen." In diesem Wort liegt zweierlei: 1) daß Steinhofer auch später noch in der Ebersdorfer religiösen Bewegung von 1746 einen ächten göttlichen Kern erkannte, 2) daß Steinhofer diesen Ausgang als eine feiner langjährigen Arbeit geschenkte Segensfrucht ansah; und in beiderlei Beziehung hatte er gewiß recht. —

Die Vereinigung Ebersdorf's mit der Brüdergemeine war, trotz der wunderlichen Erscheinungen, unter denen sie erfolgte, offenbar zum dauernden Segen für jene Gemeine und auch für die Umgegend, nach göttlicher Absicht gemeint. — Steinhofer's persönlicher Beitritt zur Brüdergemeine in ihrer damaligen schwärmerischen Periode kann freilich menschlich betrachtet nur als ein Mißgriff erscheinen. Doch ist auch hier die höhere Fügung unverkennbar. Er wurde dadurch in eine Prüfungs- und Läuterungsschule hineingeführt, wie sie auch hochbegnadigte Knechte Gottes gut brauchen können.

Im Januar 1747 verließ Steinhofer Ebersdorf und reiste in die Wetterau. Nachdem er hier mit der ehemaligen Ebersdorfer Schwester Dorothea v. Molsberg getraut worden war, trat er zunächst als Inspektor des Seminariums in Lindheim ein, in welchem Amt er sich besonders der Kinder, (in der mit dem Seminarium verbundenen

Erziehungsanstalt) väterlich annahm. Nur kurze Zeit verwaltete er dieses Amt. In einem Zeitraum von nicht 2 Jahren, da Steinhofer der Brüdergemeine diente (Februar 1747 bis Herbst 1748) finden wir ihn in der Wetterau und in der Lausitz, in verschiedenen Funktionen thätig, als Inspektor, Prediger, Deputirter bei kirchlichen Verhandlungen 2c. Schon dieses unstete Wesen hätte einem Manne von der mehr ruhigen, contemplativen Art Steinhofer's den Dienst in der Brüdergemeine verleiden müssen. Dazu kam aber noch, daß die Fluthen der Schwärmerei damals immer höher stiegen, statt sich (wie Steinhofer gehofft hatte) allmählich zu verlaufen. Wir können uns nicht wundern, daß wir ihn schon gegen Ende 1748 wieder in seinem Vaterlande Würtemberg finden als „exsul mundi und expers des jetzigen Gemeinganges.“ Nur die Art, wie Steinhofer dabei zu Werke ging, zeigt uns den trefflichen Mann in seiner Schwäche. Aus einem Briefwechsel, welchen Steinhofer 1749—51 mit Zinzendorf und andern Leitern der Brüdergemeine führte, läßt sich der Verlauf der Sache ziemlich deutlich ersehen. Bedenken über die Richtung der Brüdergemeine in Bezug auf Lehre und Leben waren ihm bereits während der Zeyster Synode (Mai und Juni 1746) aufgestiegen. Er hatte sie aber niedergeschlagen, und war in dem einmal eingeleiteten Plan weiter gegangen, sich selbst und die Ebersdorfer Gemeine an die Brüdergemeine anzuschließen, ja er hatte, wie dies seine Briefe aus jener Zeit beweisen, die „choquante“ Ausdrucksweise, wie sie damals in der Brüdergemeine herrschte, in hohem Grade sich angeeignet. (Seitenhölchen 2c.). Als er aber im August 1748 bei Gelegenheit der Hennersdorfer Commission, als theologischer Deputatus dem Grafen Zinzendorf zur Seite stand, hatten sich seine Bedenken, (die sich übrigens nicht blos auf die Lehre, sondern auch auf die kirchliche Praxis bezogen) mit erneuerter Kraft eingestellt. — Ein kurzer Besuch in seinem Vaterlande, hatte ihn mit den kirchlichen Urtheilen über die Brüdergemeine bekannt gemacht. Besonders scheint eine Schrift: Nöthige Prüfung der Zinzendorf'schen Lehrart von der heiligen Dreieinigkeit einen mächtigen Eindruck auf ihn gemacht zu haben.*) Dieser Eindruck wurde verstärkt durch einen Aufenthalt im Herrnhaag im Spätsommer oder Herbst 1748. Er hörte hier auf dem Saal Dinge, „daß ihm die Ohren gellten“, und was er (und seine Mitarbeiter) in Herrnhut als Unfug unterdrückt hatte, fand er hier als legitimirte Praxis vor. Bisher hatte er, nach seinem Bekenntniß sich durchgeschmiegt „unter vielen Seufzern und Gewissensscrupeln“. Jetzt wartete er nur noch auf eine passende Gelegenheit, die Brüdergemeine zu verlassen. Er war nach Zeyst berufen worden, woselbst das Zinzendorfische Hauptquartier sich gerade zum Aufbruch nach England rüstete. Gegen einzelne vertraute Freunde sprach er seine Mißbilligung des jetzigen Gemeinganges aus. Gegen Zinzendorf, der sich freilich auch ziemlich unzugänglich machte, schwieg er. Von seinem Wunsch, die Gemeinde zu verlassen, sagte er niemanden etwas. Die Zumuthung, nach England mitzugehen, lehnte er ab, erklärte sich aber bereit, ein Commissorium für Würtemberg anzunehmen. Daß ihm ein solches zu Theil wurde, sah er als einen Wink vom Herrn an, der ihn jetzt frei machen wollte. Gegen Ende des Jahres 1748 reiste er nach Würtemberg und hielt sich in der Stille, ohne selbst gegen nähere Freunde aus der Brüdergemeine sich deutlich über seinen Entschluß auszusprechen. Erst als Zinzendorf in einem Brief vom 11. Februar 1749 Auskunft von ihm darüber begehrte, was denn eigentlich die Männer bonae voluntatis gegen die Brüdergemeine einzuwenden hätten, rückte Steinhofer in seiner Antwort vom 14. März deutlich mit der Sprache heraus. Er verweist auf die vorher genannte Gegnerschrift: Nöthige Prüfung 2c., gibt zu verstehen, daß er die darin ausgesprochenen Ansichten theile, und erklärt endlich, daß er unter diesen Umständen sich genöthigt sehe, seine Aemter und Commissionen, die er von der

*) Eine ihrem Inhalte nach sehr gediegene und in der edelsten Absicht geschriebene Streitschrift von Steinhofer's Freund Becherer, übrigens ohne Nennung des Verfassers, mit einem verschärfenden Vorworte von J. Ph. Fresenius. Frankf. 1748

Brüdergemeine erhalten, hiermit zurückzugeben.*) Daß in diesem Verhalten Steinhofers die Milde seines Karakter's sich bis zu einer Schwäche verirrte, welche ihm sogar den Schein der Unlauterkeit geben konnte (die sonst durchaus nicht in seinem Wesen lag), kann wohl nicht in Abrede gestellt werden. Darum war ihm die Zeit, die er 1748/49 noch amtlos in seinem Vaterlande, und zwar abwechselnd in Owen, Stuttgart, Tübingen verbrachte, als eine Zeit der Demüthigung und der inneren Sammlung vor dem Herrn erwünscht und gesegnet.**) Noch im Jahr 1749 erbat er aber und erhielt seine Wiederaufnahme in den Würtembergischen Kirchendienst, welcher jedoch eine gründliche Untersuchung und Prüfung seiner Orthodoxie vorherging. Seine erste Anstellung erhielt er in der volkreichen Pfarrei Dettingen unter Urach, woselbst ihm 4 Jahr (1749—53) im Segen zu wirken vergönnt war. Ein Zeugniß von seiner damaligen Wirksamkeit ist seine 1753 herausgegebene Predigtsammlung, welche seine im vorhergehenden Jahr gehaltenen Predigten enthält. — Im Jahre 1753 wurde er auf die Stadtpfarrei Zavelstein berufen, mit welcher die Besorgung des Badeortes Teinach (oder Deinach) verbunden war. Im Jahre 1756 wurde ihm die Pfarrei Ehningen unter Achalm übertragen. Hier hatte sein Amtsvorgänger gewisse eingerissene Mißbräuche durch bloße Gesetzlichkeit abzustellen gesucht, dadurch aber das Uebel nur ärger gemacht. Dem milden evangelischen, wiewohl im Zeugniß von der Wahrheit entschiedenen Steinhofer gelang seine Arbeit daselbst ungleich erfreulicher. Gerade dies „daß er weit lieber als ein Friedensbote des himmlischen Königs denn als ein geistlicher Amtmann des irdischen Herzog's unter seinen Kirchkindern wandelte", gewann ihm die Herzen derselben, und er hatte die Freude, manche Seelen unter ihnen zur Erkenntniß des Heils in Christo durch sein Zeugniß gebracht zu sehen. Uebrigens hatte er hier noch eine besonders edle Aufgabe zu lösen, nämlich die väterliche Unterweisung und Förderung christlich gesinnter Studenten der Theologie in dem kaum 3 Stunden entfernten Tübingen. Ein anschauliches Bild von dieser Thätigkeit entwirft nach Steinhofer's Heimgang sein späterer Vikar Bauder. (Vgl. Knapp's Lebensabriß von Steinhofer in der Vorrede zu der in Stuttgart von der Ev. Br.-Stiftung herausgegebenen Predigtsammlung p. XXVII.) Im Jahre 1759 wurde er als Dekan und Stadtpfarrer nach Weinsberg berufen, wo er durch die Vorarbeit seines Freundes Oetinger ein wohl bereitetes Feld antraf. An dem evangelischen Tiefsinn der in dieser Schlußperiode von Steinhofer gehaltenen Predigten spürt man, daß er eine gewisse evangelische Reife bei seinen Zuhörern voraussetzen konnte. Sie zeugen aber auch von der außerordentlichen Reife, welche sein inneres Glaubensleben gewonnen hatte. — Dasselbe gilt von seinem erbaulichen Commentar über den ersten Brief des Johannes, an welchem er in

---

*) Ohne Kenntniß dieser Periode der Schwäche und des Strauchelns von 1745 oder 46 bis 1749 würde uns dem Lebensbilde Steinhofer's etwas zu fehlen scheinen, nämlich der nöthige Schatten zum Licht, — also die Naturwahrheit.

**) Wir fügen gleich an dieser Stelle bei, was von Steinhofer's fernerem Verhältniß zur Brüdergemeine zu sagen ist. Der Briefwechsel mit Zinzendorf 1749 bis 1751 ist, wie natürlich, in einem etwas gereizten Tone gehalten, doch mehr noch von Zinzendorf's als von Steinhofer's Seite. — Steinhofer spricht sich über die Verirrungen der Sichtungszeit mit Entschiedenheit und Klarheit aus, ohne damals von Zinzendorf ganz verstanden zu werden. — Die Zumuthung, welche man Steinhofern würtembergischer oder eigentlich hallischer Seits machte, eine Gegenschrift gegen die Brüdergemeine zu schreiben, um seine verdächtig gewordene Orthodoxie zu dokumentiren, lehnte der milde Mann natürlich ab und wurde darin auf das Kräftigste von dem edlen Bilfinger unterstützt. Er begnügte sich damit, seine evangelisch-lutherische Rechtgläubigkeit durch den positiven Glaubensinhalt seiner Schriften unzweideutig an den Tag zu legen (vgl. besonders seine Vorrede zum Kolosserbrief 1751). Dagegen vermied er namentlich in der ersten Zeit seines württembergischen Kirchendienstes Alles, was den Anschein einer näheren Verbindung mit der Brüdergemeine haben konnte. Zinzendorf's Versuch, ihn nochmals in seine lutherische Tropensache hineinzuziehen, wieß Steinhofer in einem fast schroffen Briefe zurück (1751). Und als der Graf Zinzendorf im Dezember 1557 durch Tübingen reiste, vermied Steinhofer es, ihn zu sehen. Aber gerade seit 1757 finden wir Steinhofer in einem vertraulichen Briefwechsel mit dem Bruder

seinem letzten Lebensjahre arbeitete, ohne daß es ihm vergönnt wurde, dies Werk zu vollenden. — Am 11. Februar 1761 wurde er selig vollendet, nachdem er noch auf seinem Krankenlager ein lebendiges Zeugniß durch sein Beispiel abgelegt hatte von der Wahrheit, daß die, welche an Jesum glauben, auch beim leiblichen Tode nicht wirklich sterben, sondern nur von einer Lebensstufe zur anderen übergehen. —

Leibliche Kinder waren ihm und seiner trefflichen Gattin, mit der er 14 Jahre in einer glücklichen Ehe gelebt hatte, versagt, (er hatte seinen Neffen als Adoptivsohn angenommen), aber geistliche Kinder waren ihm viele beschieden.

Das Geheimniß der außerordentlichen Erfolge seiner dem äußeren Anschein nach schlichten Wirksamkeit liegt zunächst in seiner Persönlichkeit, in der nach der Schilderung seiner Zeitgenossen etwas Ungewöhnliches gewesen seyn muß. Oetinger schreibt über ihn: „Steinhofer hatte „etwas unaussprechliches" in seinem Wesen, welches ich noch bei keinem Menschen gefunden habe." Esper junior bezeugt: Mir ist noch kein Mensch bekannt geworden, der so etwas eigenes hatte wie Steinhofer, das man nicht nennen kann. Es war unmöglich in seiner Gegenwart leichtsinnig, aber auch nicht möglich ungern bei ihm zu seyn." Dieses „unaussprechliche Etwas" war nicht blos eine natürliche Harmonie des Wesens, sondern entsprang aus einer höheren Quelle. Es spiegelte sich in ihm des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht (2 Cor. 3, 18) in einem mehr als gewöhnlichen Maße. Er war ein „gesalbter Mann" im biblischen Sinne des Wortes, ein Knecht Gottes, dem das göttliche Siegel an der Stirne besonders hell glänzte. So schildert ihn Bauder, der in Steinhofer's letzten Lebensjahren, da er die Auslegung des ersten Briefes Johannes bearbeitete, als sein Vikar bei ihm war: „Er habe in Steinhofer's Wesen eine Salbung und überirdische Klarheit gefühlt, die er nie vergessen, noch weniger schildern könne. Er habe dabei immer an die Worte A. H. Francke's denken müssen: Fahr hin, was heißet Welt und Zeit, Ich bin schon in der Ewigkeit, weil ich in Jesu lebe". Auf welchem Wege Steinhofer zu diesem Leben in Jesu gekommen ist, das zeigt am deutlichsten eine Stelle aus einem Brief, den er im Jahre 1732*) (?) von Herrnhut aus an seine Würtemberger Freunde schrieb: „Wenn man die Bekehrungswege durchgegangen und aus einer generellen Erkenntniß des Heils für seine schmachtende Seele erkannt und ergriffen hat, also Jesum über alles lieb zu haben angewiesen worden ist: so ist es höchst nöthig zum Wachsthum im geistlichen Leben zu immer tieferer Gründung der Gemeinschaft mit Jesu zu täglicher Speise für den Geist, in der Erkenntniß Jesu genauer und tiefer zu forschen. Wir haben ja das neue Testament darum, und ach, daß es die Kinder Gottes recht zu gebrauchen wüßten." Durch gründliches und von lebendiger Herzenserfahrung durchdrungenes Forschen in dem Wort des Lebens d. h. insonderheit in dem Neuen Testament war er zu einer so lebendigen Bekanntschaft und Gemeinschaft mit dem persönlichen Worte, das da von Anfang ist (1 Joh. 2, 13, 14) gekommen, daß es seinem ganzen Wesen, seinem Reden und Thun abzumerken war.

Eine so von Christi Geist durchdrungene und geheiligte Persönlichkeit konnte freilich im Pfarramt, auch ohne Haschen nach effektvollen Mitteln, außerordentliches wirken. Bei seinen Predigten folgte er nur dem Trieb seines Herzens, das was er gesehen und gehöret 1 Joh. 1, 3 auch anderen zu verkündigen, damit die Verirrten auf den rechten Weg, die Verlorenen in des Vaters Haus gebracht würden. Die scharftönende Stimme

---

Conrad Lange, einem Sendboten der Brüdergemeine, der sich öfter in Würtemberg anfhielt. Aus dieser Correspondenz (1757—1760) geht hervor, daß Steinhofer, der mit einigen anderen würtembergischen Pfarrern die Gemein-Diarien zugesendet bekam, seinen Freunden in der Brüdergemeine ein freundschaftliches Andenken bewahrte und an dem Wohl und Wehe dieser Gemeine innigen Antheil nahm.

*) Vgl. die Biographie Steinhofer's von Knapp S. VIII. Nach dem Inhalte des Briefes möchten wir vermuthen, daß er am 7. September 1731, nicht 1732 geschrieben sey.

des Bußpredigers blieb seinen Predigten fern, man vernahm aus ihnen nur den milden Ton des freundlich einladenden Seelenhirten. Seine Predigten sind — mit anderen Worten — fast nur erbaulich und lehrhaft, nicht eigentlich erschütternd und erwecklich. Steinhofer war so ganz in das Neutestamentliche Element eingetaucht, daß auch die leiseste Spur einer gesetzlichen Methode ihm fremd war. — Daß er nur das innerste Element seines Lebens in der Predigt verkündigte, daß Lehre und Leben bei ihm so ganz harmonirte, mußte die Wirkung seines mündlichen Zeugnisses auf die Herzen der Zuhörer in außerordentlicher Weise verstärken. „Besuchet mich“ (sagt er in einer Antrittspredigt) „auch fleißig in meiner Wohnung, so oft ihr ein Anliegen auf eurem Herzen habt. Ich hoffe, ihr werdet mich in meinem Studierzimmer nicht anders finden, als ich auf der Kanzel bin.“

In dieser Schilderung seiner Persönlichkeit und unmittelbaren praktischen Wirksamkeit ist auch eigentlich schon der Geist seiner Schriften gekenntzeichnet. „Sein Geist lebt in seinen Schriften“, sagt Oetinger. Dies ist um so mehr der Fall, als diese Schriften (Predigtsammlungen, Betrachtungen über biblische Bücher oder zusammenhängende Schriftabschnitte und praktisch erbauliche Commentare) aus seiner praktischen Thätigkeit in Ebersdorf und Würtemberg hervorgegangen sind. Jenes „unaussprechliche Etwas“, welches seine Zeitgenossen an seiner Person bewunderten, muthet noch jetzt den sinnigen Leser seiner Schriften an. Sie sind geschrieben ohne allen rhetorischen Schmuck, doch aber in einem für die damalige Zeit feinen und edlen Style. Die Hauptsache aber ist, daß (nach Knapp's Bemerkung), aus ihnen uns der Geist eines Mannes anweht, der im Heiligthum seines Gottes durch einen langen Wandel im Licht mit seliger Herzenserfahrung sich eingelebt hat, und überall den Kern von der Schaale zu sondern gelernt hat.“ — Von dem Geist und Grundton seiner Predigten ist schon oben die Rede gewesen. Es wäre nur noch ein Wort über Ziel und Methode seiner Bibelauslegung uud Bibelbetrachtung beizufügen. Das Ziel, welches er dabei vor Augen hat, ist Bereicherung und Vertiefung der christlichen Heilserkenntniß, als deren Mittelpunkt die Erkenntniß Christi und seines Werkes ihm unverrückt vor Augen steht. Eine solche Vertiefung aber kann nach seiner Anschauung nur durch ein eben so gründliches als einfältiges Forschen in der Schrift besonders im Neuen Testament erreicht werden. — Die Methode seiner Schriftforschung und Schriftauslegung ist demgemäß eine nüchterne, evangelisch-einfältige, man könnte sagen eine keusche. Sein Bestreben ist, die Schrift aus ihren eigenen Grundideen verstehen zu lernen, und den Sinn des einzelnen Schriftwortes von dem Ganzen der Schriftwahrheit aus lebendig und richtig zu erfassen. Niemals läßt er sich dazu verleiten, aus einer mißverstandenen Erbauungstendenz willkürlich geistreiche Gedanken in eine Schriftstelle hineinzulegen. Er sucht zunächst nur auszulegen, was die betreffende Schriftstelle ihrem einfachen Wortsinne und dem Context gemäß sagen kann und will. Daran knüpft sich dann die Entwickelung und Ausführung des biblischen Gedankens, wobei er immer das Ganze der christlichen Heilswahrheit vor Augen hat. Die Anwendung ist stets einfach und schlicht, ohne falsches Pathos und rhetorische Phraseologie, aber warm, lebendig, auf eine reiche geistliche Erfahrung gegründet und darum zutreffend. (Vgl. Riehm's Vorrede zu Steinhofer's Hebräerbrief). Diese Züge der Steinhofer'schen Bibel auslegenden Schriften tragen unverkennbar das Gepräge der Bengel'schen Schule an sich. Eins unterscheidet, soviel wir sehen können, Steinhofer'n von Bengel, nämlich daß eine Vorliebe für apokalyptische Studien bei ihm nicht zu bemerken ist. Auch die theosophische Richtung seines älteren Freundes Oetinger ist unserem Steinhofer zwar nahe getreten, er hat sich aber von unsicheren Spekulationen gern wieder auf den festen Grund der Schrift zurückgezogen. Seinen Jugendeindrücken sowie der Berührung mit der Brüdergemeine verdankt er eine besonders innige Auffassung des Kernpunktes der evangelischen Wahrheit, der Versöhnungslehre, welche er gern in solchen concreten Ausdrücken bespricht, wie sie eine lebendige Herzenserfahrung an die Hand gibt, ohne aber

dabei von der Einfalt und Keuschheit der Bibelsprache sich zu entfernen. Steinhofer's Schriften, zum großen Theil neu aufgelegt, üben noch jetzt eine segensreiche Wirkung aus auf viele evangelische Kreise, besonders auch in Würtemberg und in der Brüdergemeine. — Allen den Theologen, welche „Vertiefung in die Schrift" als ein Haupterforderniß für die evangelische Theologie und für das evangelisch-kirchliche Leben ansehen, können wir das Studium (beziehungsweise die Verbreitung) der Steinhofer'schen Schriften von ganzem Herzen empfehlen.

Literatur. — Schriften Steinhofer's: 1) Tägliche Nahrung des Glaubens nach der Epistel an die Hebräer. Schleiz 1743 und 1746; Tübingen 1844 und Ludwigsburg 1859, mit einer Vorrede von E. Riehm und einer Selbstbiographie Steinhofer's. — 2) T. N. d. Gl. n. (wie Nr. 1.) der Epistel an die Kolosser. Frankfurt 1751. Stuttg. 1853. — 3) T. N. d. Gl. nach den wichtigsten Schriftstellen aus dem Leben Jesu in 83 Reden. Frankfurt 1764. — 4) Evangel. Glaubensgrund aus den Sonntagsevangelien; ein Jahrgang von Predigten. 1753 u. 1754. — 5) Evangel. Glaubensgrund aus der Erkenntniß des Leidens Jesu. 23 Predigten. Tübingen 1754. — 6) Die Haushaltung des dreieinigen Gebers, in Predigten. Tübingen 1759. — 7) Erklärung des ersten Briefes Johannis, nebst einigen Mittheilungen aus Steinhofer's Leben. Tübingen 1762. Homburg 1848 und 1856. — 8) Erklärung der Epistel Pauli an die Römer, mit einem Vorwort von Prof. Dr. Beck in Tübingen. Tüb. 1851. — 9) Christologie oder die Lehre von J. Chr. dem Sohne Gottes. Nürnberg 1797. Tübingen 1864. — 10) Vier Leichenpredigten. Ebersdorf 1751. — 11) Evangel. Gesangbuch der Gemeine zu Ebersdorf. Ebendas. 1745. (Von Steinhofer selbst ist das Lied Nr. 536.: „König, sieh' auf Deinen Samen":) — 12) Neue Predigten über die Sonntagsevangelien und andere Texte, zum erstenmal herausgegeben und mit einer Lebensskizze Steinhofer's versehen von A. Knapp. Stuttgart 1846.

Quellen und Bearbeitungen der Biographie Steinhofer's. — 1) Gedruckte Schriften: Außer den oben sub 1—12. genannten biographischen Mittheilungen und Lebensskizzen gibt es nur noch eine kurze Lebensskizze Steinhofer's im Christenboten. 1832. S. 61 ff., sowie eine etwas ausführlichere vom Verf. dieses Artikels im Brüderboten 1865/66. (Verlag von J. Römer in Herrnhut). — Außerdem finden sich Briefe von Steinhofer in dem neuerdings von Dr. Wächter herausgegebenen Lebensabriß Bengel's S. 352—58. — Zerstreute Notizen über Steinhofer kommen vor in Cröger's Geschichte der erneuerten Brüderkirche (Gnadau und Leipzig). — In Bezug auf Steinhofer's Gattin Dorothea geb. von Molsberg vergl. den Pfarrfrauenspiegel von Burk, 2te Auflage. S. 214;

2) Handschriftliche Quellen finden sich in den Archiven der Brüderunität, darunter auch eine von Steinhofer selbst verfaßte kurze Lebensskizze aus den Jahren 1736 oder 1737; außerdem Diarien, Correspondenzen, Protokolle u. s. w.

Theodor Geißler,
Lehrer am theolog. Seminarium der Brüderunität.

Stier, Rudolf Ewald, geboren im Jahre 1800 in Fraustadt, der Geburtsstadt Valerius Herberger's, wo sein Vater — seit 1819 Regierungsrath in Gumbinnen — damals Steuerinspektor war. Nach einer sehr mangelhaften Vorbildung auf dem damals sehr unvollkommenen hinterpommerschen Gymnasium Neustettin ging er nach Berlin, wo er, noch nicht 16 Jahre alt, die Maturitätsprüfung bestand und die Universität bezog, um nach dem Wunsche seines Vaters Jura zu studiren. Das ideale, poetisch gährende Jünglingsgemüth vermochte jedoch diesen Studien keinen Geschmack abzugewinnen, und nach Ueberwindung des väterlichen Widerstandes ließ er sich im Wintersemester des Jahres 1816 in der theologischen Fakultät inskribiren. Kein bewußtes religiöses Interesse, sondern nur der romantische Geist der Zeit führte ihn diesem neuen Berufe zu, und so bildete auch nicht die Theologie, sondern die Poesie und das Deutschthum den Angelpunkt seines damaligen Strebens. Noch steht er vor meinen Augen, der

weiblich-zarte aber kecke Jüngling, mit den scharf geschnittenen Gesichtszügen, in seinem altdeutschen Sammetrock und Barret, wie er mir Jahn und Jean Paul als die Männer des Jahrhunderts predigte, wie er Tage lang durch Feld und Wald schwärmte, weil es ja Undank gegen den Geber des Frühlingsodems und Sonnenscheins sey, solche Tage hinter dem Studiertisch zuzubringen; wie er triumphirend in mein Zimmer trat, als ihm zum erstenmal das Glück zu Theil geworden war, mit dem Berliner Carcer Bekanntschaft zu machen. Durch den Verfasser des „Anekdotenalmanachs“ Müchler an Jean Paul empfohlen, tritt er mit diesem in Briefwechsel und macht ihn zum Vorbild seiner eigenen Manier, zu dichten und zu schreiben; er ergeht sich in Aufsätzen und Broschüren, die ebenso einen kecken sprudelnden, als einen ahnungs- und sehnsuchtsvollen Geist erkennen lassen: seine „Krokodileier“, „Träume und Mährchen“ und mannichfache dichterische Versuche. Seit dem Jahre 1818, wo er die Universität Halle bezieht, treten diesen ästhetischen Interessen die burschenschaftlichen zur Seite. Er war in die Hallische Burschenschaft eingetreten, nachdem er schon im Jahre 1818 das „freie Wort trotz Hetzern und Fehmlern, sprach's Rudolf von Fraustadt“, hatte drucken lassen, und war am 27. Oktober, acht Tage nach dem großen Jenaer Burschenfeste, Vorsteher der Hallischen Burschenschaft geworden.

Nachdem im Februar 1819 die Hallische Burschenschaft aufgelöst worden war, verließ auch Stier Halle und kam nach einem Zwischenaufenthalte im elterlichen Hause zu Stolpe nach Berlin zurück — doch als ein Anderer, als er es verlassen hatte. Was Mehrere in jener merkwürdigen Gährungsperiode erfahren, war auch bei Stier eingetreten. Manchen älteren und jüngeren unklar begeisterten Gemüthern war damals, wo in einer christlichen Persönlichkeit oder in einem bedeutenden Lebensschicksale das Evangelium an sie herantrat, auf einmal, als wäre nur das Wort ausgesprochen, das schon längst auf ihren Lippen schwebte, in Christo das eigentliche Objekt ihrer Strebungen aufgegangen. So treten in der Periode einer durch große Ereignisse religiös geschwängerten Atmosphäre die plötzlichen Bekehrungen ein und mit Vielen erlebte auch Stier eine solche. Ein von ihm heißgeliebtes Mädchen aus seiner Verwandtschaft war im August 1818 gestorben, und unter der inneren Erschütterung dieses Ereignisses ergießt sich der Strom seiner vaterländischen und ästhetischen Begeisterung auf einmal in das Bett der Religion.

Ergreifend ist es, in dem Briefe an einen Freund vom November jenes Jahres ihn mit neuem Geiste und in neuer Zunge von dieser seiner Umwandlung ein Zeugniß ablegen zu hören: „Das größte irdische Unglück hat mich getroffen. Pauline — ein „Kind, rein und fromm wie Engel — ein Kind, an dem ich hing, wie ich jetzt an „Christo hänge — starb!! Fern von mir, und als ich kam, war das Grab längst „grün. Begreifen Sie nun meine ungeheure Wiedergeburt — begreifen Sie, wie mein „ganzes glaubensloses, auf Wissenschaft und bunten Schimmer eingebildetes Leben — „wie alle meine vergangenen Jahre mit ihrem blinden Streben und Hängen an der „Liebe des irdischen Geschöpfes — all' meine närrisch-übermüthig hoffenden und Plane „machenden Jahre sich an dem Grabe meines Glückes fürchterlich kalt und ersterbend „zusammenquetschen mußten in Einem einzigen, thränenreichen Blick vom Grabe gen „Himmel zu Ihm, der da die Auferstehung und das Leben ist?“ —— „O gelobt sey „der allmächtige Gott, daß er mir den Geist seines Sohnes gesandt hat in dem Augen„blicke, wo mein Selbst den Endpunkt seines Wesens erreicht hatte — und ohne Gott „hätte vergehen müssen — in sich selber! So wahr ich lebe und jetzt erst, jetzt erst „wahrhaftig lebe, ich habe eine feste Erfahrung gemacht, daß wir Alle ewig leben, in „Einem, der uns von außen das Leben gibt — ich habe mit einem Sinn, der sich mir „ganz neu erschlossen, — klar und hell wahrgenommen, daß Einer außer uns lebt, der „in uns kommen kann auf unbegreifliche Art — und daß der natürliche Mensch mit „all' seinem Dichten und Trachten ist wie ein Blinder ohne Leuchte. Denn Er ist das „alleinige Licht der Welt.“

Auf den aus diesen Worten wehenden Frühlingshauch sollten indeß noch rauhe Windstöße folgen. Bei einer so spröden Natur, wie die Stier'sche, gibt es keine gradlinigte Entwickelung, sondern nur eine sprungweise. Nach Berlin zurückgekehrt, kommt er mit einem Kreise von Gichtelianern in Berührung, welche mit unerbittlichem Rigorismus eine noch viel gründlichere Weltverläugnung von ihm fordern. Da bricht er mit seiner ganzen literarischen Vergangenheit, übergibt nicht nur seine schriftstellerischen Entwürfe, sondern auch seine deutschen Klassiker dem Feuer und zieht sich ganz auf sich selbst und seine theologischen Studien zurück. Erst jetzt begann er mit Fleiß Vorlesungen zu hören, doch gehörten in seinen Augen alle seine damaligen Professoren nur zu den „Halben". Im alten Uebermuthe schreibt er an den Rand seines Neander'schen Vorlesungsheftes: „Armer Neander! Weißt Du es denn besser als der Apostel Paulus" u. s. w., in ein Heft von Lücke: „O Du lückenhafter Lücke!" Um ihn zu einem anhaltenden Schriftstudium zu bewegen, machte Schreiber dieses ihm um Weihnachten mit Friedrich von Meyer's erklärter heiliger Schrift ein Geschenk, und dieses brachte eine entscheidende Wendung in seiner Theologie hervor. Nun wurde die Bibel sein einziges Studium und Friedrich von Meyer sein einziger Führer darin.

Nach Beendigung des Berliner Studiums erhielt Stier eine Stelle in dem Wittenberger Seminar, in welches er am 2. April 1821 eintrat. Hier diente die Einwirkung Heubner's ebenso sehr zur Abklärung seiner Theologie, als zur Befestigung seines Glaubens. Unermüdlich wurden hier die Bibelstudien fortgesetzt, auch im Novbr. 1821 jene mehrbändige Quartbibel und später, — als dieselbe nicht mehr ausreichte —, eine Foliobibel angelegt, in welche Alles von ihm eingetragen wurde, was von irgend einer Seite her zur Auslegung oder zur Anwendung der Schrift dient, namentlich die schätzbare Sammlung gesichteter Parallelstellen. So war ihm ein horreum homileticum erwachsen, in welches er nur hineinzugreifen brauchte, um für jede Predigt ein reiches und fruchtbares Material zu gewinnen. — Die Berufsstellung, welche Stier nach Ablauf seiner zweijährigen Seminarzeit unter mehreren sich ihm darbietenden sich erwählte, war eine Lehrerstelle am Schullehrerseminar zu Karalene bei Gumbinnen. Schon im folgenden Jahre 1824 folgte er indeß einem Antrage von Basel aus, welcher ihn in das dortige Missionsseminar als Lehrer berief. Mit herzlicher Freude widmete er sich der ihm hier gestellten Aufgabe und aus den vorbereitenden Studien für dieselben erwuchsen als literarische Frucht sein „Lehrgebäude der hebräischen Grammatik" und seine „Kerystik". Erschöpfung durch übermäßige Anstrengung nöthigte ihn indeß, aus diesem ihm sonst so lieben Amte zu scheiden (1828) und sich auf eine Zeit lang nach Wittenberg zurückzuziehen, welches ihm durch seine Verehelichung mit der Tochter des Generalsuperintendenten Nitzsch zu einer anderen Heimath geworden war. Durch hohe Verwendung erhielt er im folgenden Jahre die Berufung nach Frankleben, einem Dorfe in der Nähe von Merseburg, und die von ihm hier durchlebten zehn Jahre waren die fruchtbarsten für seine theologischen Studien und die gesegnetsten für seine Amtsthätigkeit. Zu seinen Predigten strömten die Zuhörer auch aus den nahe gelegenen Ortschaften, und der Seelsorge der Einzelnen widmete er sich im Vereine mit seiner ausgezeichneten Gattin mit der preiswürdigsten Liebe und Aufopferung. Obwohl er ausdrücklich nicht sowohl auf die Sammlung eines erweckten Häufleins ausging, sondern auf den Aufbau der Gemeinde im Ganzen, erwies sich sein Wort dennoch zur Erweckung eines solchen kleinen Häufleins wirksam, während zugleich auch auf das Ganze der Gemeinde ein Segen ausging. Es war damals die Zeit, wo das Geschrei gegen „den Mysticismus" erscholl; welchen Eindruck damals Stier's Persönlichkeit in der Umgegend von Frankleben ausmachte, zeigt folgende Anekdote: Schreiber dieses hört in einem Wirthshause auf seine Frage nach dem Frankleber Prediger die Antwort: „Er ist ein Mystiker"; und auf die Frage, was das für Leute seyen erhält er die Antwort: „das sind solche Prediger, die so leben, wie sie predigen!"

Aus dieser still gesegneten Thätigkeit wurde Stier im Jahre 1838 von der Ge-

meinde Wichlinghausen in das Wupperthal berufen — für einen solchen Schrifttheologen wie er, dem Anscheine nach der geeignetste Ort der Thätigkeit. Aber die Ansprüche, welche die dortigen Gemeinden an die Arbeitskraft ihrer Geistlichen machen, zumal eine Gemeinde, wie die Wichlinghäuser, von 3500 Seelen, waren für die physische Kraft Stier's, der zugleich den Beruf zu literarischer Thätigkeit so unwiderstehlich in sich fühlte zu groß, auch die presbyteriale Controle, wie sie die rheinischen Gemeinden über ihre Geistlichen ausüben, der unfügsamen Selbstständigkeit seines Karakters zu drückend, als daß er sich in dieser neuen Stellung hätte wohl fühlen können. Ein geringfügiger Umstand brachte im Herbste des Jahres 1846 seinen lange verhaltenen Unmuth zum Ausbruche; er erklärte der Gemeinde seinen Entschluß, nach Vollzug der Confirmation an der ihm anvertrauten Jugend seine Stelle niederzulegen. Bis zum Eintritte dieses Termins hatte sich zwar das Mißverhältniß auf erfreuliche Weise ausgeglichen, so daß ihm sogar vor Erwählung eines Nachfolgers eine neue Berufung in Aussicht gestellt wurde. Zu stark fühlte indeß sein physischer wie sein geistiger Mensch das Bedürfniß nach Abspannung, und da sein literarischer Erwerb es ihm gestattete, blieb er seinem ausgesprochenen Entschlusse getreu und zog sich abermals nach Wittenberg als literarisches Asyl zurück. Vor seinem Abscheiden aus den Rheinlanden wurde auf Anregen seines Schwagers Nitzsch sein theologisches Verdienst von der rheinländischen Universität Bonn durch Ertheilung des theologischen Doktorgrades geehrt. — Drei Jahre hatte er in dieser literarischen Zurückgezogenheit zugebracht, als zu seiner Freude von dem Magdeburger Consistorium der Ruf zu der Superintendentur in Schkeuditz an ihn erging. Erfolgreich erwies sich in dieser neuen Stellung seine ephorale Einwirkung auf seine Diöcesanen, während die auf die Gemeinde den gehegten Hoffnungen nicht entsprach. Seine Gottesdienste fanden nur spärliche Theilnahme, so daß zuweilen selbst an Festtagen in dem geräumigen Gotteshause kaum 15—20 Zuhörer zu finden waren. Man beschwerte sich über Trockenheit der Predigten und über Schroffheit und Unfreundlichkeit des Predigers im Umgange und in der Seelsorge. Dieselbe Theilnahmslosigkeit seiner Gemeinde wiederholte sich auch, nachdem er im Jahre 1859 in die ansehnlichere Superintendentur von Eisleben versetzt worden war, und nur einem kleinen Kreise erweckter Freunde des Evangeliums gaben an beiden Orten seine Bibelstunden eine wohlthuende Nahrung.

Hat irgend ein Theologe durch viele und schmerzliche Körperleiden die theologia crucis zu erlernen gehabt, so war es Stier. In den letzten Jahren war es ein chronisches Halsleiden, welches ernste Besorgnisse erregte. Dennoch trat sein Tod am 16. Dezember 1862 für Alle unerwartet durch einen Schlagfluß ein.

Und bei diesen mannichfaltigen und oft mehrjährigen Leiden unter anstrengendster Berufsthätigkeit eine literarische Fruchtbarkeit zum Theil in mühsamen gelehrter Werken, wie sie kaum bei einem anderen praktischen Geistlichen aus neuerer Zeit wird nachgewiesen werden können!

Ein theologus biblicus war Stier vor allem, und so sind auch seine Hauptwerke biblisch-exegetische. Wie einst ein Bengel seines griechischen Textes nicht froh werden konnte, so lange die Richtigkeit des Textes nicht constatirt war, so konnte Stier seiner lutherischen Bibel nicht froh werden, so lange er sich sagen mußte, daß sie ihm, namentlich im Alten Testament, an vielen Stellen etwas Anderes gebe als den Grundtext. Auf das Bedürfniß einer Verbesserung der lutherischen Uebersetzung war er schon durch seinen theologischen Führer Friedrich von Meyer hingewiesen worden: dieses Bedürfniß zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, war sein wiederholtes Bemühen, namentlich in den zwei Schriften: „Altes und Neues in deutscher Bibel“, Basel 1828, und: „Darf Luther's Bibel unberichtigt bleiben?“, Halle 1836. — Schon bei der letzten Ausgabe der Meyer'schen Bibel vom J. 1842 war Stier von dem Verfasser als Mitarbeiter herangezogen worden; nach dem Tode von Meyer erhielt er freie Hand, und in der Ausgabe Bielefeld 1856 traten die Aenderungen in viel bedeutenderem Umfange

ein, immer jedoch mit möglichster Schonung des Textes des großen Meisters und mit möglichster Anbequemung an die Originalität der Sprache Luther's. Einem von den Fesseln der kirchlichen Tradition so unabhängigen Geiste, wie der Stier's, konnte auch die Beschränkung dieser Verbesserungen auf das geringste Maß, wie dieß namentlich von Mönkeberg gefordert worden, ebenso wenig genügen, als einem Lachmann die schüchternen Textemendationen von Griesbach. Dafür, daß die durchgängige Uebereinstimmung von Uebersetzung und Grundtext das Ziel einer Revision des lutherischen Textes seyn müßte, nahm er in seiner Schrift: „Der deutschen Bibel Berichtigung gegen die von Mönkeberg herausgegebenen Vorschläge zur Revision derselben", 1861, noch einmal das Wort. Einen besonderen Werth verleihen seiner Uebersetzung die beigegebenen Parallelstellen. Kaum ist seit Heinrich Michaelis die Vergleichung der biblischen Parallelstellen in ihrer Wichtigkeit für die Exegese so gewürdigt worden, als von Stier. In der Vorrede zu seiner letzten Ausgabe versichert er, dieselben „zweimal sorgfältig, jedesmal in langer Arbeit durchgeprüft zu haben."

Ein Zeugniß seines gründlichen alt-testamentlichen Sprachstudiums, auf eigenthümlichen, theilweise hyperorthodoxen Anschauungen beruhend, welches bei seinem ersten Erscheinen nur die Parteiungunst vornehm verachten ließ, ist seine „Formenlehre der hebräischen Sprache, systematisch und sprachphilosophisch mit durchgängiger Beispielsammlung als Grundlage einer vorbehaltenen Satzlehre geordnet", 1833, neu ausgegeben Berlin 1849. Vorläufer seiner exegetischen Werke sind die „Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß im Ganzen und Einzelnen"; vier Sammlungen 1824—1829, dilettantische Aufsätze, voll von geistreichen Winken.

Was die exegetischen Leistungen Stier's selbst betrifft, so tragen sie überwiegend den erbaulich-praktischen Karakter an sich, der hie und da selbst in paränetische Anrede an die Leser übergeht — nur einige in höherem Maße den gelehrt-exegetischen, wie im Alten Testamente namentlich seine auf gründlichstem Studium beruhende „Auslegung von 70 ausgewählten Psalmen", 1834, 2 Theile, im Neuen Testament die Auslegung des Briefs an die Epheser, 1846, 2 Bände, nebst einem Auszuge daraus für Laien: „Der Brief an die Epheser als Lehre von der Gemeinde für die Gemeinde ausgelegt", 1859. „Ich meinestheils" — erklärte er in der Einleitung zum Jesajas — bleibe dabei, zu predigen in allen meinen Büchern, zu zeugen und zu reden aus dem Glauben." Die frischeste Lebendigkeit, gewürzt durch pikante Polemik, machen Stier's exegetische Schriften zu einer höchst anregenden, — die Erfahrungs- und Herzenstheologie des Verfassers und die Früchte seiner reichen Belesenheit in der ascetischen Literatur zu einer sehr erbaulichen Lektüre. Für den Prediger sind sie eine Fundgrube und haben daher auch unter Predigern eine weite Verbreitung gefunden, am meisten seine „Reden des Herrn", erste Auflage, 1843, 6 Bde.; dritte Auflage, 1. Bd. 1865. — Was der Stier'schen Exegese ein von anderen neueren Exegeten unterschiedenes Gepräge gibt, ist der Inspirationsglaube, auf welchem seine Auslegung ruht. Bei kaum einem anderen neueren Exegeten wird in dem Maße wie bei Stier die Auslegung von dem „auctor primarius est spiritus sanctus" beherrscht. „Es ist nicht" — spricht er in der Einleitung zum Jesajas mit Hamann — „Mose, nicht Jesaja, die ihre Gedanken und die Begebenheiten ihrer Zeit in der Absicht irdischer Bücherschreiber der Nachwelt hinterlassen haben, es ist der Geist Gottes." Die Persönlichkeit des menschlichen Autors tritt meistens dem Ausleger bis zum Verschwinden zurück. Daher bei ihm wie bei seinem Meister Friedrich von Meyer die Annahme eines Mehr- und Untersinnes (*ὑπόνοια*) der heiligen Schrift, wonach der heilige Geist an jeder einzelnen Stelle, des von ihm an anderen Stellen Eingegebenen sich bewußt, auf diese hinweist, die Annahme tiefsinniger Ordnungspläne — nicht sowohl der Apostel und Propheten, als des heil. Geistes, welcher seine Organe regiert, — daher, sollte man meinen, auch die ältere Annahme schlechthiniger Unfehlbarkeit des Schrifttextes in den Worten, wie in den Sachen, doch bis zu dieser Consequenz der alten Dogmatik läßt Stier sich nicht drängen.

Davon hält ihn einerseits sein bon sens ab, andererseits sein Mangel an systematischem Geiste. Sein Glaube an die Inspiration der Schrift ruht auf dem unmittelbaren Zeugnisse, welches sie auf das Innere des Lesers ausübt. „Ich lese das kanonische Bibelwort“ — spricht er (Reden Jesu, 3te Aufl. S. 14) — „als ein durch den heiligen Geist geschriebenes, aber ich lese es nicht so, weil ich mir vorher ein Inspirationsdogma gemacht oder mich alter Dogmatik zum Knecht ergeben habe, sondern weil sich dies Wort an einer — nicht gesunden, aber durch diese Arzenei immer mehr genesenen Vernunft fortwährend gewaltiger als inspirirt beweiset; weil dies lebendige Wort tausendfach mein Inneres mit allem seinem Denken, Wissen und Wollen gerichtet hat und immerdar richtet, daß ich ihm unterworfen bin mit der Freiheit meines ganzen Lebens.“ Wie er jedoch überhaupt nicht der Mann des Systems ist, so unternimmt er es nicht, diese Inspirationslehre mit Consequenz durchzuführen. Seinem religiösen Bedürfniß genügt die Wahrheit der Schrift „im Wesentlichen“. Daher jene Inspiration nicht den Wörtern gelten soll, sondern dem Worte: „Ja wir haben, was Er „geredet hat! freilich nicht im Buchstaben der verba ipsissima, sondern „durch das Zeugniß der Evangelisten vermittelt, in den Geist erhoben, dennoch aber „wahrhaftig und wesentlich ipsissima als seine Reden an die Welt und Gemeinde. Du „wirst sie vernehmen, wenn derselbe Geist, in welchem die Evangelien geschrieben sind, „ihren Buchstaben Dir deutet und verklärt“ (a. a. O. S. 3). — Von diesem Standpunkte aus wehrt er auch jede historische Unrichtigkeit im Großen ab und nimmt dennoch keinen Anstand, dieselben im Kleinen und Unwesentlichen zuzugestehen. Feierlich protestirt er gegen die Annahme, „daß der Geist der Wahrheit irgend eine wesentliche „Unwahrheit in den evangelischen Relationen zugelassen.“ — „Matthäus“ — spricht er (Reden Jesu I, 70) — „hat durchaus nirgends Aussprüche des Herrn von verschiedenen „Seiten her in Ein Ganzes, als sey es zusammengesprochen, verarbeitet, denn..... „der Geist des Herrn konnte ihn nicht leiten und lehren, der Gemeinde des Herrn Un„wahres zu berichten.“ Dennoch wird von Lukas zugestanden: „Nur Einmal, V. 45., „hat sich Lukas durch Herübernahme von anderen Orten her vergriffen.“ — — Je gewisser der christliche Bibelleser des heiligen Geistes als auctor primarius der heiligen Schrift geworden, desto gleichgültiger könnte ihm die Kanonicität der menschlichen Autoren werden; so gänzlich mit der Geschichte zu brechen, war indeß nur die Sache eines unhistorischen Mysticismus. Die kirchliche Frömmigkeit hat stets die Zusammenstimmung des inneren Zeugnisses des Geistes mit dem äußeren der Geschichte verlangt. Auch ein Ausleger wie Stier konnte sich daher den Untersuchungen über die Kanonicität nicht entziehen. Hier jedoch überwog bei ihm die Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition, verbunden mit dem religiösen Bedürfnisse, in dem gesammten Bibelwort ein richtig bezeugtes Gotteswort zu besitzen, das historisch-kritische in dem Maße, daß Stier im Alten und im Neuen Testament bei den Annahmen der älteren Isagogik beharrt und ihm im Alten Testament die Aechtheit des ganzen Jesaja, wie im Neuen die des zweiten Briefs Petri feststeht. Das Gewicht der inneren Gründe, wie der durch beide Theile des Propheten durchgehende Ordnungsplan wiegt dabei das der historischen, sprachlichen und anderer Gründe auf. Auch in einer anderen Hinsicht macht sich seine Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition auf dem kritischen Gebiete geltend: seine Vertheidigung der Apokryphen in der lutherischen Bibel. („Die Apokryphen, Vertheidigung ihres alt-hergebrachten Anschlusses u. s. w. 1853“).

Mit Einem Worte: sein exegetischer Standpunkt war nicht der historisch-kritische, sondern der dogmatisch-mystische. Schon früh trat in dieser Hinsicht zwischen dem Schreiber dieses und dem verewigten Freunde ein Gegensatz ein. — „Du bist ein christlicher Kabbalist“ — so schrieb ersterer an Stier als Wittenberger Seminarist, und erhält von demselben dagegen das Prädikat „eines pietistischen Rationalisten“ zurück. Ein anderer Mangel seiner exegetischen Schriften, die am meisten benutzten „Reden Jesu“ nicht ausgenommen, ist der an dogmatischer Consequenz und an

begrifflicher Schärfe, und dieß vielfach aus dem Grunde, weil die Ausführung, wie dieß namentlich bei dem Hebräerbriefe sichtbar ist, sich in Bildern und Vorstellungen bewegt, ohne dieselben auf den zu Grunde liegenden Gedanken zurückzuführen.

Nächst der Exegese gehören die Stier'schen Arbeiten der praktischen Theologie an. Zu seiner Zeit war sein „Grundriß einer biblischen Keryktik", 1830. 2te Aufl. 1844 — ein höchst schätzbares Büchlein. Abgesehen davon, daß zum ersten Male das Verhältniß von Gemeinde- und Missionspredigt zu einander zum Bewußtseyn gebracht wurde, trat die kleine Schrift mehreren damals noch herrschenden homiletischen Irrthümern — obwohl freilich nicht immer ohne Vermeidung des entgegengesetzten Extrems — nachdrücklich entgegen: der Ueberschätzung der Rhetorik, des Gebrauchs der Perikopen, des Kanzelpedantismus in Form und Ausdruck. Besonders zum Vorlesen in Landgemeinden haben seine „Evangelienpredigten", 2te Aufl. 1862 — und seine „Epistelpredigten für das christliche Volk", 2te Aufl. 1855 — vielfache Anerkennung gefunden, obwohl diesen Predigten die gemüthliche Naivetät und die concrete Veranschaulichung fehlen, um ächt volksmäßig zu seyn; nur die sorgfältige Textbenutzung bildet ihren Vorzug. — Ein höchst schätzbares und — wie auch die mehrfachen Auflagen zeigen, in seinem Werthe anerkannes liturgisches Werk ist seine „Privatagende, d. i.: Altar, Formular und Vorrath für das geistliche Amt", 5te Aufl. 1863. — In die neuen Gesangbuchsreformen hat mit Sachkenntniß, gesundem Takt und einschneidender Schärfe seine „Gesangbuchsnoth, Kritik unserer modernen Gesangbücher", 1838 — eingegriffen. Auch der Katechismusreform hat er sich mit praktischer Einsicht unterzogen. Vergl. von ihm: „Luther's Katechismus als Grundlage des Confirmandenunterrichts", 1832. 6. Aufl. 1855. mit dem „Hülfsbüchlein", 1837; ferner: „Luther's Katechismus in zeitgemäßer Veränderung", 1846.

Was Stier war, war er ganz und ohne Schweben und Schwanken. Den scharfen Zuschnitt seiner Gesichtszüge (in seinen jüngeren Jahren) trugen auch seine Stimme, seine Bewegungen, seine Handschrift. An einem liebreichen Herzen hat es ihm nicht gefehlt; aus eigener schwerer Familienerfahrung und Körperleiden hatte er — obwohl es ihm nicht leicht wurde — von dem Weinen mit den Weinenden und dem Tragen der Schwachen doch etwas gelernt. Im Streit jedoch, in literarischen Kämpfen, wie im praktischen Streite mit Gemeindegliedern war er unbeugsam und schroff, in seinen letzten Lebenszeiten selbst leidenschaftlich. Diese Schroffheit hat wesentlich dazu beigetragen, den Anstoß, welchen ohnehin schon sein theologischer Standpunkt gab, zu erhöhen. Dieser sein Standpunkt ist durchaus aus seinem Entwickelungsgange zu erklären. Ohne philosophische oder theologische Vorstudien, ja bei der Vernachlässigung seiner Gymnasialbildung selbst ohne philologische — merkwürdiger Weise ist Stier, ohne ein theologisches Examen gemacht zu haben, zu seiner Stelle in Frankleben berufen worden! — hat er sich plötzlich in das Schriftstudium hineingeworfen, sein sonstiges theologisches Wissen hat er sich nur rhapsodisch auf Veranlassung seiner Exegese angeeignet. Bei einem scharfen und schroffen Geiste, wie der seinige, mußte das Resultat ein spröder Biblicismus seyn, und zwar überwiegend mit der erbaulichen Tendenz des Hallischen Pietismus, nur anstreifend, nach dem Vorgange seines Meisters von Meyer an theosophische Neigungen, wie sie sich namentlich in einigen schönen Aufsätzen aus seiner jugendlichen Zeit in den „Andeutungen" u. s. w. aussprechen. Bei dieser theologischen Stellung und diesem persönlichen Karakter konnte er bei den tonangebenden Theologen seiner Zeit auf Gunst nicht rechnen. In der Periode seiner Blüthe war die Vermittelungstheologie die herrschende, und diese konnte ihn nicht zu den Ihrigen rechnen, aber auch bei den Kirchlichen gab er schon früh durch mehrfachen Widerspruch gegen kirchliches Herkommen Anstoß: seine Polemik gegen das Beichtgeld, gegen den Perikopenzwang, seine Veränderungen in der Bibelübersetzung und im lutherischen Katechismus (vgl. den Aufsatz „Katechismus Luther's als Grundlage des Confirmandenunterrichts nebst Vorschlägen zu seiner Berichtigung" in der Evang. K.-Ztg.

1833. Nr. 44.), seine Aenderungen in den Kirchenliedern. Zum Bruche kam es, je enger von den Confessionellen die Schranken gezogen und die Anerkennung der lutherischen Kirche als „die Kirche“ verlangt wurde. In milder und schonender Weise trat gegen diese Extreme Stier nach dem Wittenberger Kirchentage in dem Schriftchen: „Auch ein Bekenntniß aus der unirten Kirche“, 1848, auf — in vollem Harnisch mit dem Motto „Hart wider Hart“, in seinen „Unlutherischen Thesen, deutlich für Jedermann“, 1855, mit der Vertheidigung derselben 1855 und der nicht unverdienten „Parodie des jüngsten Fünfundneunzigers“, Antwort auf die von F. Seiler wider die Union herausgegebenen Thesen, 1858. Mit frischestem Zeugniß wird hier vom Schriftstandpunkte aus gegen die Uebertreibungen der kirchlichen Reaktion gestritten, doch auch mit der Einseitigkeit eines ungeschichtlichen Standpunktes, welcher die nothwendige Entwickelung der Kirchenlehre über das Bibelwort hinaus nicht anerkennt.

Was Stier gedacht, geforscht und geglaubt, mußte in die Feder fließen. Schon als Candidat zeigte er einem Freunde einen Katalog der von ihm noch zu schreibenden Schriften, welche auch wirklich zum größten Theile von ihm geschrieben worden sind. Auf einem vorgefundenen Zettel finden sich die Titel von elf noch zu schreibenden Büchern, worunter „Eine Christologie des Alten Testaments im Kern und in der Kürze“, „die Lehre von der Neutestamentlichen Schrift im Neuen Testament selbst“, ein „Surenhusius redivivus“, Auslegung sämmtlicher Citate des Alten Testaments im Neuen 2c.

Quellen. Die Lebensskizze von dem ältesten Sohne, Herrn Direktor Stier in Colberg, in der Neuen Evang. K.-Zeitung, Jahrg. 1863 Nr. 11. — Die Karakteristik des seligen Verfassers von Nitzsch, als Beigabe zu der 3. Auflage der Reden Jesu.

Tholuck.

Stuttgarter Synode vom Jahre 1559. — Sowohl Bewegungen im eigenen Lande, als die Niederlage des lutherischen Bekenntnisses in der benachbarten Pfalz bewogen den Herzog Christoph von Württemberg und sein Kirchenregiment, der seit geraumer Zeit in Württemberg anerkannten lutherischen Abendmahlslehre eine feierliche Sanktion zu ertheilen, wozu am Ende des Jahres 1559 die Synode in Stuttgart zusammentrat. War auch die calvinische Ansicht seit Kurzem in Württemberg nur sehr vereinzelt aufgetreten — ein Pfarrer Bartholomäus Hagen wird als derselben verdächtig genannt —, so fand man es doch bedenklich, daß in einem Augenblicke, wo das die ganze kirchliche Gesetzgebung zusammenfassende Werk, die große Kirchenordnung, ausging, Spaltungen hervortreten sollen, und zwar vornehmlich über eine Lehre, deren befriedigende Fassung vom Anfange der württembergischen Reformation von Schnepf und Blaurer an bis zum Frankfurter Receß (März 1558) so viel Mühe gekostet. Die Kirchenbehörde bezweckte nichts weiter, als was Melanchthon selbst als signum ecclesiae geltend macht, die obedientia ministerio debita juxta evangelium. Will man in diesem Streben das Hereindringen der Macht des antimelanchthonischen Geistes erblicken (s. Heppe, I. S. 311), so ist nicht zu übersehen, theils daß dieser in den betreffenden Kreisen noch wenig Boden gefunden, theils daß zwischen Melanchthon und den in Luther's Fußtapfen schreitenden Theologen, Brenz namentlich, trotz aller persönlichen Freundschaft, ein nicht unwesentlicher Unterschied in der Christologie bestand (vgl. d. Art. „Melanchthon“ Bd. IX, 288) und daß diese es sich nicht nehmen ließen, ihrem spekulativen Streben auch den möglichst adäquaten Ausdruck zu verleihen, ein Streben, an dessen Verwirklichung Melanchthon verzweifelte, ja dessen Befriedigung er jener denkwürdigen Aufzeichnung kurz vor seinem Tode gemäß (s. ebendas. S. 274; Gieseler Bd. III. 2. S. 244) erst im Lichte der Ewigkeit zu finden hoffte.

Wie dem auch sey, die aus den vier Generalsuperintendenten, den geistlichen und weltlichen Mitgliedern des Consistoriums bestehende und durch Rektor, Dekan und Professoren der theologischen Fakultät in Tübingen verstärkte Synode, welche Mitte Dezembers in Stuttgart zusammenkam, unterzeichnete den 19. Dezember die im folgenden Jahre 1560 zu Tübingen gedruckte „Confessio et doctrina theologorum et ministro-

rum verbi divini in ducatu Wirtemb. de vera praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi in coena dominica", deren wesentlicher Inhalt folgender ist: Nach einem Vorwort, das sich auf die Ermahnung des Apostels Paulus Ephes. 4, 14. beruft, daß wir uns, zumal in der Erkenntniß des Sohnes Gottes, nicht wägen und wiegen lassen von allerlei Wind der Lehre, und namentlich in der Lehre vom heil. Abendmahl Vermeidung schädlichen Gezänks höchst nöthig sey, wird auf Grund der heil. Schrift und Augsburger Confession bekannt: 1) daß im Abendmahl mit Brod und Wein durch die Kraft des Wortes oder der Einsetzung Christi der wahrhaftige Leib und das wahrhaftige Blut Christi wahrhaftig und wesentlich dargereicht und empfangen werde; 2) die Substanz von Brod und Wein werde nicht verwandelt, noch bloß vorgebildet, als Zeichen vorgestellt, sondern wie Brod und Wein wirklich da sey, so werde auch die Substanz des Leibes und Blutes Christi mit jenem wahrhaft übergeben und empfangen; 3) dabei gehe aber weder eine Vermischung der sichtbaren Elemente mit dem Leib und Blut Christi vor, noch seyen diese im Brod und Wein räumlich eingeschlossen, sondern es sey eine sakramentliche Vereinigung, so daß Brod und Wein außer dem Gebrauch kein Sakrament sey. 4) Wenn die Gegner den Grund gegen die wahre Gegenwart des Leibs und Bluts Christi von seiner Himmelfahrt, vom Sitzen zur Rechten Gottes hernehmen, so sey vielmehr mit Paulus zu glauben, daß Christus aufgefahren ist über alle Himmel, auf daß er Alles erfülle. Er sey nicht an einem Orte, z. B. in einem Sterne, sondern auch seiner menschlichen Natur nach der Majestät und Herrlichkeit theilhaftig, so daß der mit der Gottheit geeinigte Mensch Christus Alles erfüllt, auf himmlische, für uns unerforschliche Weise seine wahre Gegenwart im Abendmahl bekräftigt und bestätigt. In der Herrlichkeit des Vaters sey Christus allen Dingen gegenwärtig, sowie alle ihm gegenwärtig sind, ein Geheimniß, das wir nicht mit der Vernunft, sondern allein mit dem Glauben fassen. 5) Im Abendmahl empfangen nicht nur die Gläubigen und Würdigen, sondern auch die Unwürdigen und Gottlosen den Leib und das Blut Christi, da diese im Sakrament ausgetheilt werden; aber so wenig letztere Christum, der das ewige Leben ist, im Glauben annehmen, so gewiß empfahen sie, denen der das Herz reinigende Glaube fehlt, eben ihres Unglaubens willen Christum zum Gericht, wie Paulus ausdrücklich lehrt und aus dem vom Vater dem Sohne übertragenen Richteramt folgt. 6) Von der unvollständigen, nur theilweisen Spendung des Abendmahls, wie von den Früchten desselben, so man es mit wahrem Glauben genießt, werde hier abgesehen, da kein Streit darüber sey, sondern bloß eine Erklärung über das Wesen des Sakraments für nöthig erachtet worden sey. — Dem Beschlusse der Synode gemäß solle dieses Bekenntniß der „Kirchenordnung" einverleibt und sollen künftig alle Prediger und Candidaten des Predigtamts im Herzogthum Württemberg auf vorstehende Artikel verpflichtet werden.

Wenn man, wie Plank und Gieseler, die Stuttgarter Confessio im Gegensatz gegen Brenz's bisherige, angeblich Calvin näher stehende Auffassung des Abendmahls als die erste Feststellung der Ubiquitätslehre bezeichnet, so ist nicht zu vergessen, daß „der Grundgedanke, der durch die ganze Entwickelung Luther's schon von 1520—1535 hindurchgeht, kein anderer ist als der: daß wie in Christo die Gottheit und Menschheit persönlich geeinigt sind und sich durchdringen, so im Abendmahl Brod und Leib sakramentlich geeinigt sind und sich ohne Verwandlung der Substanzen durchdringen", und daß Luther namentlich im Jahre 1528 die Lösung der Frage: wie der Leib Christi zugleich im Himmel und im Sakrament seyn könne, eben in der Omnipräsenz der Menschheit und des Leibes Christi, d. h. „der Ubiquitätslehre" fand (s. diesen Artikel von Steitz in der Real-Encykl. Bd. XVI. S. 568). — Ebenso hatte Brenz schon im Syngramma im Jahre 1525 eine Ansicht von der Himmelfahrt und der Wirksamkeit des erhöhten Christus angedeutet, die mit der Zwingli's und Calvin's in entschiedenem Widerspruche steht, in seinem großen Katechismus vom J. 1551 aber jedenfalls sich ächt lutherisch für die volle Theilnahme der menschlichen Natur an der Herr-

lichkeit des Vaters ausgesprochen. In einem Briefe vom Jahre 1556 an J. Andreä beschwert sich Calvin über die „Ubiquisten“ in Württemberg. Offenbar war es jetzt Brenz allermeist darum zu thun, die Segnung des Sakraments als eine von den übrigen Gnadengaben des heiligen Geistes specifisch verschiedene, vom Willen des Genießenden unabhängige, durch die Wirksamkeit des erhöhten Gottmenschen bedingte darzustellen *).

*) So groß auch die Achtung ist, welche Brenz verdient, so ist doch nicht zu verkennen, daß die besondere Richtung, die er mit der genannten Stuttgarter Synode einschlug, sehr gewichtige Bedenken erweckt und daß sie auch zu dessen früherer Richtung einen Gegensatz bildet, insofern er früher auf das Bestimmteste gelehrt hatte, daß der Mund des Glaubens es sey, der Leib und Blut Christi im Abendmahl empfange, daß mithin in diesem Sakramente keine manducatio oralis noch eine manducatio impiorum stattfinde. Was aber die Bedenken betrifft, zu welchen die unter dem Einflusse von Brenz gefaßten Beschlüsse der Stuttg. Synode Anlaß geben, so sind es hauptsächlich folgende: 1) nach Brenz ist also, wie der Verf. es angibt, die Segnung des Sakraments eine von den übrigen Gnadengaben des heiligen Geistes spezifisch verschiedene. Wir wollen mit dem Verfasser nicht darüber rechten, wiefern bei dem Abendmahl von den speciell so genannten Gnadengaben des heiligen Geistes die Rede seyn könne und wiefern zwischen diesen Gaben des heiligen Geistes ein spezifischer Unterschied stattfinde. Nur das müssen wir als unbiblisch und auch als unlutherisch bezeichnen, daß die Segnung des Abendmahls eine von den übrigen Gnadenerweisungen dem Inhalte nach spezifisch verschiedene sey. Es läßt sich das weder aus der Schrift, noch aus den symbolischen Schriften der lutherischen Kirche, noch aus Luther's eigenen Schriften erweisen. Selbst Chemnitz hat noch gelehrt: non alia est gratia, quae in verbo promissionis et alia quae in sacramentis exhibetur (s. Bd. XIII. S. 274 ff.); 2) es soll nach Brenz, wie der Verfasser es angibt, die Segnung des Sakraments des Abendmahls vom Willen des Genießenden unabhängig seyn. Das steht wiederum in schneidendem Widerspruche mit der Schrift sowie mit allen Bestimmungen der symbolischen Schriften der lutherischen Kirche und den Aussprüchen Luther's selbst. Der Segen des Abendmahlsgenusses ist bedingt durch die entsprechende Gesinnung, d. h. durch bußfertigen Glauben, wobei selbstverständlich der Wille des Menschen wesentlich thätig ist. Wohl lehrt die lutherische Kirche, daß Leib und Blut Christi im Abendmahl gegenwärtig seyen, auf eine vom Willen des Genießenden unabhängige Weise, aber daß der Genuß von Leib und Blut des Herrn dem Genießenden zum Segen gereiche, das ist bedingt durch die Gesinnung, mit der er das Sakrament empfängt. Siehe die schöne Stelle aus dem größeren Katechismus, wo Luther sich darüber ausspricht Bd. X. S. 543. Welch eine mehr als katholische Verwirrung durch das Verkennen dieser Wahrheit in der ganzen Heilsökonomie angerichtet würde, das liegt am Tage. 3) Wenn, wie der Verfasser andeutet, Brenz die beiden genannten Vorstellungsweisen darin ihre Begründung finden läßt, daß die Segnung des Sakraments durch die Wirksamkeit des erhöhten Gottmenschen bedingt ist, so müssen wir gegen diese Begründung auf's Entschiedendste protestiren. Aus der Wirksamkeit des erhöhten Gottmenschen folgt wieder das Eine, daß die Segnung des Abendmahls eine von seinen übrigen Gnadenerweisungen spezifisch verschiedene, noch das Andere, daß jene Segnung vom Willen des Menschen unabhängig sey, d. h. daß jene Wirksamkeit sich auf den Menschen gegen seinen Willen und ohne seinen Willen erstrecke. Mit einem Worte, die Wirksamkeit des erhöhten Gottmenschen ist keine magische, so wenig im Abendmahl als anderswo im Bereiche des Lebens des Gläubigen, und das Sakrament wirkt nicht ex opere operato. 4) Ob, wie der Verfasser meint, Brenz und die mit ihm verbundene Stuttgarter Synode durch jene Bestimmungen das tiefere Interesse der lutherischen Christologie gewahrt haben, diese Frage müssen wir, nach unseren bisherigen Bemerkungen, auf das Entschiedendste verneinend beantworten. Ja, wir getrauen uns zu behaupten, daß wenn die genannte Bestimmung sich aus der lutherischen Christologie mit Nothwendigkeit ergeben würde, diese eo ipso für jeden wahrhaft evangelischen Theologen als unhaltbar erklärt wäre. 5) Es wird daraus auf's Neue ersichtlich, mit welchen schweren Opfern damals die würtembergische Kirche die Beseitigung der melanchthonischen, bestimmter gesagt, der reformirten Anschauung erkauft hat. Es ist eben ein verkehrtes Beginnen, das Princip aufzustellen, daß nichts dürfe gelehrt werden, was irgendwie an die reformirte Lehrfassung erinnerte. Haben doch selbst katholische Theologen zu Trident davor gewarnt, theologische Sätze bloß und allein um deßwillen zu verwerfen, weil sie von protestantischen Theologen gelehrt worden waren. Sobald ein solches Princip aufgestellt wird, ist eigentlich das formale Grundprincip des evangelischen Protestantismus, betreffend die alleinige Geltung der heiligen Schrift als Quelle und Norm der Religionswahrheit, durchbrochen, und die Folgen davon können nicht anders als verderblich seyn. Wir befürchten um so weniger mit diesem offen ausgesprochenen Urtheile Anstoß zu geben, als ja, wie der Verfasser selbst bemerkt, die Württemberger den schroffen Standpunkt der Stuttgarter Synode nicht lange behaupteten. Herzog.

Eine nähere Begründung der Ansicht über das Verhältniß beider Naturen in Christus und die eigentliche Ubiquität versuchte er kurze Zeit nach der Stuttgarter Synode in der zu Anfang des Jahres 1560 verfaßten, im Druck 1561 unter dem Titel „De personali unione duarum naturarum in Christo" erschienenen Schrift (ebendas. S. 584).

Melanchthon, der im Abendmahlsstreit so vorsichtig war, sich im Gegensatze gegen die Zwinglianer auf die substantielle, lebendige, wesentliche Gegenwart Christi zu beschränken, und nur seine fortdauernde Zustimmung zu den bisherigen Bekenntnissen, der Augsburg. Confession, Apologie, Luther's Katechismen und den Schmalkaldischen Artikeln, zu versichern, womit ihm die Möglichkeit einer Vereinigung mit der jetzt wesentlich calvinischen schweizerischen Kirche offen zu bleiben schien, vermied jede nähere Ausführung des Begriffs der Substanz im Abendmahl, ja er erblickte in der Lehre, daß in und unter dem Brod der Leib Christi genossen werde, eine Gefahr für das Volk, das leicht dadurch zur papistischen Brodverehrung zurückgeführt werden könnte. Er beschwert sich über den Herzog Christoph, daß er ihn der Trennung beider Naturen in Christo beschuldige, und verhöhnte die Confession der Synode als „hechingense latinum" (im Januar 1560). Ob dieß, wie er es nennt, eine „venusta significatio" war, oder ob der treffliche Mann nicht damit nur seinem Aerger über das Mißlingen seiner unglücklichen Vermittelungsversuche auf diesem Boden Luft gemacht, bleibe dahingestellt.

Es scheint uns unbezweifelt, daß die Stuttgarter Synode berechtigt und bei der Gefahr des Rückschritts in „abstrakten Nestorianismus" (s. Landerer a. a. O. Bd. IX. S. 289) verpflichtet war, selbst einem Melanchthon gegenüber das tiefere Interesse der lutherischen Christologie zu wahren und von der in möglichster Fülle und Lebendigkeit gefaßten Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo aus, dem Abendmahl seinen specifischen Karakter zu vindiciren. Um der württembergischen Kirche, in deren Namen die Synode sprach, mit Grund vorzuwerfen, sie habe ein ihr, wie der deutsch-evangelischen Kirche überhaupt fremdes Dogma in sich aufgenommen, um sich mit demselben gegen jede Melanchthon'sche Gestaltung ihres Bewußtseyns abzusperren, müßten wir von einem Uebergewicht der letzteren Ansicht im Bewußtseyn der Geistlichen wie des Volks versichert seyn. In den Zeiten eines Brenz und Jakob Andreä war dieß entschieden nicht der Fall, während allerdings, namentlich in Folge der Ueberspannung des Lutherthums in Lehre und Kirche, sich bald eine Reaktion erhob, welche bei dem dem Württemberger neben seinem mystisch-spekulativen Zug eigenen Subjektivismus je länger je mehr einer verständigeren, wenn man sie durchaus so nennen will, Melanchthon'schen Anschauung Bahn brach.

Quellen: Pfaff, acta et scripta publ. eccl. Wirtenb. 1720. — Plank, Gesch. des protest. Lehrbegr. V. — Heppe, Gesch. des deutsch. Prot. I. — Landerer, Melanchthon im IX. und Steitz, Ubiquität im XVI. Bde. dieser Real-Enc. (auch die Schrift des Unterz. über Brenz). Hartmann.

Sünde wider den heiligen Geist ist herkömmlicher Name für diejenige Sünde, welche genauer als die Lästerung des heiligen Geistes zu bezeichnen ist. Denn es handelt sich hier um die Spitze und Vollendung der Sünden wider den heiligen Geist. Die Beibehaltung des Namens findet indessen noch einige Rechtfertigung, außer durch das Herkommen, darin, daß nach überwiegender Ansicht auch der im Briefe an die Hebräer 6, 4—6. und 10, 26 ff. in seinen Folgen beschriebene Abfall vom Christenthum, sowie die „Sünde zum Tode" 1 Joh. 5, 16. in dieselbe Kategorie mit der Lästerung des heiligen Geistes zusammengefaßt wird. Immerhin aber bleibt geschichtlich und sachlich die warnende Rede Jesu an die Pharisäer Matth. 12, 31 ff. (vgl. Mark. 3, 28 f. Luk. 12, 10.) der Ausgangspunkt und die Grundlage für unsere Lehre. Bemerkenswerth ist, daß bei Lukas die ursprüngliche geschichtliche Veranlassung der Rede Jesu fehlt und dieselbe mit der Verläugnung seiner Person in Zusammenhang gebracht ist, wodurch diese Sünde im Munde Jesu selber mit dem in dem Hebräerbriefe beschriebenen Abfall zusammengestellt wird.

Der ganze Abschnitt Matth. 12, 22—37. bietet nun als locus classicus für unsere Lehre in aller Kürze und Bestimmtheit bereits alle diejenigen Momente dar, welche eine vollkommen klare Einsicht in das Wesen und die Bedeutung der bezeichneten Sünde gewähren können. Zunächst ist die geschichtliche Situation zu beachten. Jesus hat einen Dämonischen geheilt, der zugleich blind und stumm war. Es war dieses ein so augenscheinliches Zeichen seiner göttlichen Sendung und Ausrüstung, daß das Volk, überwältigt von dem Eindrucke dieser That, die Vermuthung ausspricht, Jesus werde der Sohn David's, der Messias seyn. Wenn diese Vermuthung der Masse des Volks sich aufdrängte, so lag sie den Pharisäern um so näher (vgl. Joh. 3, 2). Sie können auch nicht umhin, eine übermenschliche Kraft und Verbindung bei Jesu anzuerkennen; aber sie erklären, daß er im Bunde mit dem Teufel stehe. Jesus beweist ihnen zunächst das Widersinnige ihrer Behauptung, dann aber deckt er die Tiefe der sündlichen Verkehrung auf, von welcher ihre Rede Zeugniß gebe, und zeigt die Furchtbarkeit der Strafe, zu welcher sie hinführe. Eine Veranlassung zur Lästerung des heiligen Geistes lag also bei den Pharisäern vor, weil sie von der in Christo wirkenden heiligen Geistesmacht unwiderlegliche Eindrücke bekommen haben mußten, gegen welche sie ihr Widerstreben nur durch das lügenhafte und boshafte Vorgeben festhalten konnten, daß Jesus im Dienste des bösen Geistes stehe. Hieraus ist bereits zu folgern, daß die Sünde von Solchen nicht begangen werden kann, denen Jesus im Wort und Geist noch nicht offenbar geworden ist. Zugleich erhellt aber auch, daß nicht bloß Wiedergeborene (wie die älteren lutherischen Dogmatiker und neuerdings wieder Wuttke, christliche Sittenlehre II. S. 342 f. lehren) die Sünde begehen können. Das Licht des heiligen Geistes kann einen sehr hellen Schein auch in die Herzen der Widerstrebenden werfen (1 Kor. 14, 24 f.), so daß solche, wenn sie einer derartigen Erleuchtung anhaltend ausgesetzt sind, in der Möglichkeit, das Daseyn der vollkommenen Gottesoffenbarung zu erkennen, den Wiedergeborenen nicht nachstehen. Daß die Pharisäer hier die Sünde schon begangen haben, ist zwar mit fast allen Neueren zu bezweifeln; aber da sie vor derselben gewarnt werden, sind sie offenbar nahe daran, dieselbe zu begehen. Keinenfalls fällt diese Sünde, wie C. L. Nitzsch gemeint hat, außerhalb des menschlichen Begehens.

Das zweite Moment betrifft das durch die beigefügte Antithese ganz specifisch herausgehobene Objekt der Versündigung. Dieses ist der heilige Geist, ausdrücklich unterschieden von des Menschen Sohn (diese bestimmte Antithese fehlt bei Markus). Die Lästerung des Menschensohnes, im Unterschiede von der Lästerung des heil. Geistes, ist deutlich eine solche Lästerung des geschichtlichen Jesus, bei welcher über der irdisch-menschlichen Erscheinung desselben (auch seines Werkes, seiner Kirche) seine specifische göttliche Würde noch gar nicht zum Bewußtseyn gekommen ist. Einen solchen Zustand der Unwissenheit setzt Jesus voraus, wenn er bei seinem himmlischen Vater für diejenigen, welche ihn kreuzigen, Fürbitte einlegt (Luk. 23, 34), wobei die Frage ist, ob bloß die unmittelbaren Werkzeuge oder auch die Urheber seiner Kreuzigung Gegenstand seiner Fürbitte sind. Im letzteren Falle wäre deutlich, daß auch die Pharisäer und Schriftgelehrten mit der Kreuzigung Jesu noch nicht die „Sünde zum Tode" begangen hätten (vgl. 1 Kor. 2, 8. und Apgesch. 3, 17). Als ganz direktes Beispiel eines Solchen, welcher den Menschensohn gelästert hat, ohne den heil. Geist zu lästern, ist aber nach seinem eigenen Ausspruche (1 Tim. 1, 13.) der Apostel Paulus anzuführen. Wenn übrigens Bleek (Comment. zu d. synopt. Evv.) den Satz ausspricht, das „Lästern des heil. Geistes könne nicht von einer Verkennung des heil. Geistes in der Person des Erlösers gemeint seyn, weil dieses wieder eine Versündigung gegen den Menschensohn wäre", so ist diese Trennung des heil. Geistes von der Person des Erlösers nicht richtig, da es sich bei dem heil. Geiste im N. Testamente und namentlich in unserer Frage gerade um die specifische Gottesoffenbarung handelt, wie sie nur durch Christum vermittelt ist. Das Objekt der Lästerung wird viel zu weit gefaßt, wenn geredet wird von „einer Gesinnung und Handlungsweise, wo Jemand etwas Höheres, Göttliches gar

nicht anerkennen will, wo er die Offenbarungen und Wirkungen des Geistes Gottes, wo und wie sie sich kund geben, von sich weiset" (s. Bleek a. a. O.). Eine solche Gesinnung und Handlungsweise kann zur Lästerung des heiligen Geistes führen, aber sie ist es noch nicht (vgl. Nitzsch gegen de Wette, System der christl. Lehre, 5te Aufl. S. 290). Wenn es Joh. 7, 39. heißt: οὔπω γὰρ ἦν τὸ πνεῦμα ἅγιον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη, so ist unwiderleglich, daß auf neutestamentlichem Standpunkte der heilige Geist diejenige Gottesoffenbarung bezeichnet, welche durch die Person und das vollendete Werk des geschichtlichen Christus vermittelt ist (Joh. 16, 14); andererseits darf aus der genannten Stelle doch nicht die Folgerung gezogen werden, daß diese Offenbarung auch für diejenigen, welche mit Christo vor seiner himmlischen Verklärung verkehrten, noch gar nicht vorhanden gewesen sey, da die specifischen Geisteswirkungen schon während seines Erdenwandels von ihm ausgingen. Diese Wirkungen, welche in der Sendung des heiligen Geistes zunächst sich vollendeten, fassen sich zusammen in der Begründung des Gottesreiches auf Erden als eines Reiches des heil. Geistes (Matth. 12, 28). Und so handelt es sich bei der Lästerung des heil. Geistes allerdings nicht unmittelbar um ein Verhalten gegen Jesum, sondern zunächst um die Stellung, welche der Mensch zu dem ihm offenbar gewordenen Daseyn des heiligen Geistesreiches in der Welt einnimmt. Das Daseyn dieses Reiches ist eine geschichtliche und religiöse Thatsache, welche sich an dem Gewissen geltend macht mit der intensivsten Kraft der Ueberführung und mit dem absoluten Anspruch auf Anerkennung und Theilnahme, weil es sich gleichzeitig als die höchste und allgemein gültige Form menschlichen Lebens wie als die vollkommene Sphäre der Gottesoffenbarung und Gottesgemeinschaft darstellt. Es handelt sich also hier um ein rein ethisches Verhalten zu der vollendeten ethisch-religiösen Thatsache. Sobald diese Thatsache dem Menschen näher tritt, enthüllt sie sich ihm als das vollendete Naheseyn Gottes, nach seinem innersten Wesen und in der Form der unmittelbarsten Gegenwart, mit der gleichzeitigen Wirkung tiefster Niederbeugung und Ueberführung wie innerster Anziehung und Erhebung. Wenn schon das Gewissen dem Menschen sagt, daß er es hier nicht mit einem unpersönlichen Gesetze, sondern mit dem persönlichen heiligen Gott zu thun habe, so gibt sich der heil. Geist als die unmittelbarste und volle Gegenwart Gottes mit seinem innersten Wesen, mit seiner heiligen Liebe, zu erfahren und zu erkennen. Man wird sagen können, durch die Offenbarung im heiligen Geiste seyen die formellen Vorzüge der Gewissensoffenbarung (das Kategorische und die unmittelbare subjektive Wirkung) mit der materiellen Fülle Christi als des Erlösers (der in ihm enthaltenen Heils- und Heiligungskraft, Gnade und Wahrheit) zur Einheit der vollendeten Gottesoffenbarung verbunden. Daher fällt dieser Offenbarung gegenüber aller Zweifel und alles Unvermögen, ebendamit auch alle Entschuldigung hinweg. Nun tragen die Wirkungen Christi (und nur diese) diesen Karakter, Offenbarung des heiligen Geistes zu seyn, als religiöse und weltgeschichtliche Signatur an sich. Wo dieselben unverhüllt und kräftig nicht allein äußerlich hervortreten, sondern auch an einzelnen Gewissen sich legitimiren, da ist für diese das Objekt zur Lästerung des heil. Geistes vorhanden. Dieses Objekt ist demnach kein rein äußerlich-objektives, es existirt, wie der heil. Geist in der Menschenwelt überhaupt, nur zugleich als Thatsache der inneren Erfahrung. Daher Menschen auch bei einem offenbaren Lästerer des Heiligen doch nie bestimmt sagen können, daß er den heiligen Geist gelästert habe, weil sie nicht wissen, wie weit das Heilige in der Form des heiligen Geistes ihm nahe gekommen ist. Es ist ja auch, damit durch die Verkündigung des Evangeliums die Offenbarung des heiligen Geistes zu Stande komme, doch neben der Lauterkeit und Kraft dieser Verkündigung noch eine besondere Einwirkung des Geistes Gottes auf die einzelnen Herzen erforderlich (Apgesch. 16, 14), wenn auch von jener Verkündigung immer eine Kraft des heil. Geistes ausgeht. Es liegt aber in der Natur und Bestimmung des heil. Geistes, die gesammte Welt auf Grund der vollendeten Erlösung in Christo von der Sünde des Unglaubens an ihn, von der

alleinigen Gerechtigkeit in ihm und von dem verdienten Gerichte, welchem die Welt in ihrem Principe bereits anheimgefallen ist, innerlich zu überführen (Joh. 16, 8—11). Beides, die relative Unterscheidung des Menschensohnes und des heiligen Geistes, wie auch wieder der innige Zusammenhang, in welchem beide mit einander stehen, hat in Beziehung auf die fragliche Sünde eine besondere Bedeutung erlangt, nachdem seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts Zweifel und Unglaube in der christlichen Kirche in mannichfaltiger Gestalt als verbreitete Potenzen aufgetreten sind. Einerseits nämlich tritt unter den von Christo Entfremdeten, ja unter seinen Gegnern, deutlich der Unterschied hervor zwischen Solchen, welche das Christenthum oder den Inbegriff der durch Christum in die Welt gebrachten geistlichen Segnungen, das Reich Christi als ein Reich des heiligen Geistes, mehr oder weniger als die höchste Offenbarung und Wirkungsweise Gottes, oder doch des Göttlichen, in der Welt (z. B. namentlich im Familienleben, dem Gebiete der Erziehung, dem socialen Leben mit seinen tiefen Schäden) anerkennen, und zwischen Solchen, welchen gerade die specifischen von Christo ausgehenden heiligen Geisteswirkungen, das Christenthum als religiöses Princip und Leben zuwider sind. Andererseits muß, je entschiedener das Christenthum in der neueren Zeit gerade als vollkommenes religiöses Lebensprincip sich entfaltet, der Unterschied zwischen den beiden genannten Klassen sich auch noch zur offenen und durchgreifenden Scheidung in der Weise gestalten, daß die erstere durch ihre Anerkennung des heiligen Geistes im Christenthum auch zur Anerkennung Christi sich führen läßt, während die letztere immer völliger die Feindschaft wider den heiligen Geist als den eigentlichen Grund ihrer Opposition gegen Christum enthüllen wird.

Hiemit wäre das Objekt der Sünde wider den heiligen Geist, und zwar als eine nicht bloß an das Individuum herantretende, sondern seit der Entstehung der christlichen Kirche in weltgeschichtlicher Wirksamkeit und Entfaltung begriffene Potenz bezeichnet. Es handelt sich nun aber um die ganz specielle Art der Versündigung gegen den heiligen Geist, welche in dem Akte der Lästerung desselben zu Tage tritt. Die Versündigung besteht also in einem solchen Redeakt, durch welchen die heilige Geistesoffenbarung, deren volle Realität man erfahren hat, in lügnerischem Hasse vielmehr als ihr Gegentheil dargestellt, mit Abscheu weggestoßen und wider besseres Wissen und Gewissen auch für Andere zum Gegenstande des Abscheues gemacht wird. Aehnliches thaten die Pharisäer in dem Falle, welcher den Herrn zu seiner Warnung veranlaßte. Wie die Offenbarung des heiligen Geistes die vollendete Gottesoffenbarung ist, so ist die Lästerung desselben die Spitze des Widerstrebens gegen Gott, indem in ihr der Widerstand gegen den heiligen Geist selber sich vollendet. Sobald nämlich ein Mensch überhaupt einmal unter der entschiedenen Einwirkung des heiligen Geistes steht, sind alle seine Sünden, beziehungsweise sein ganzer sündiger Zustand, nicht bloß Sünden wider das Gewissen, sondern wider den heiligen Geist, insofern schwerere Sünden, als Wissen und Wollen durch die Kraft des heil. Geistes nicht bloß stärker für das Göttliche in Anspruch genommen, sondern auch specifisch für seine Aneignung und Vollziehung unterstützt sind. Die Christen betrüben mit ihren Sünden den heil. Geist (Ephes. 4, 30); Unbußfertigkeit und Unglaube haben ihre specifische Schärfe als Widerstreben gegen den heil. Geist (Apgesch. 7, 51). Dieses Widerstreben erreicht, wenn es gegenüber der anhaltenden und immer kräftiger und völliger sich einstellenden Offenbarung des heiligen Geistes beharrlich festgehalten wird, mit nothwendiger Consequenz seine Spitze in der Lästerung des heil. Geistes. Diese Lästerung, auch von Menschen begangen, ist eigentlich nicht mehr eine menschliche, sondern die satanische Sünde, indem der Mensch in teuflischem Haß und Lüge gegen Gott, welcher das Innerste seiner Erbarmung und seiner heiligen Majestät zu seiner Errettung ihm vollständig aufgeschlossen und nahe gebracht hat, das letzte Band der Gemeinschaft mit Gott zerreißt, um sich in seiner Eigenheit zu behaupten. Die Selbstsucht, in welcher die Sünde wurzelt, zeigt sich hier auf ihrem Gipfel. Teuflisch ist an dieser Sünde besonders auch ihre verführende,

seelenmörderische Absicht und Wirkung. Auch diese Seite an der Sünde, daß sie zum Aergerniß und zur Verführung gereicht, erreicht hier ihre Spitze. Nicht nur wird die Verführung hier mit Absicht verfolgt, sondern sie richtet sich auch direkt darauf, Andere gleichfalls zur absoluten Verwerfung der vollkommenen Heilsoffenbarung, zur absoluten Lossagung von Gott zu bewegen. Das Motiv der Verführung ist theils der Haß gegen Gott, theils das weitere Verlangen der Selbstsucht, Genossen der Sünde zu haben, welche man durch seinen sündigen Einfluß beherrscht. So ist die Lästerung des heiligen Geistes in jeder Beziehung das direkte Gegentheil des aus dem heiligen Geiste stammenden Bekenntnisses zu Christo, welches nicht bloß als Ausdruck des gläubigen Herzens den Einzelnen selig macht, sondern auch als Kraft sich erweist, die Heilsgemeinschaft unter den Menschen zu stiften und zu erhalten (Röm. 10, 9 f. 1 Kor. 12, 3. Matth. 16, 16—18).

Der innere Entwickelungsproceß, durch welchen der Mensch bis zu jener Spitze der Sünde heranreift, kann eine verschiedene Gestalt haben. Nur zwei gleichmäßige Bedingungen desselben finden statt, erstens daß die specifische Offenbarung des heiligen Geistes längere Zeit und mit steigender Kraft sich dem Menschen kundgegeben hat, sodann daß dieselbe mit wachsendem Widerstreben von ihm abgewiesen worden ist. Dabei kann der heilige Geist bereits innerer Besitz gewesen seyn, wie bei den Erweckten und Wiedergeborenen (was von den reformirten Dogmatikern, sowie von J. Müller, C. J. Nitzsch und Martensen im Widerspruch mit der überwiegenden Schriftlehre bestritten wird), oder es kann ihm von vorn herein der Eingang in das Herz verwehrt worden seyn; im ersteren Falle gestaltet sich die Sünde als vollendeter Abfall, im zweiten als vollendete Abwehr. Ursache des Abfalls oder der Abwehr kann bald mehr sinnliche Lust und Weichlichkeit, welche namentlich das Kreuz Christi flieht (Phil. 3, 18 f.), bald mehr der Trotz des Unglaubens und der Selbstgerechtigkeit seyn, und namentlich letzterer kann entweder eine heuchlerische (vollendeter Pharisäismus) oder eine frivole (vollendeter Atheismus) Gestalt annehmen. Die Richtung, welche zur Geisteslästerung in den beiden zuletzt genannten Gestalten führt, dürfte auch in neuerer Zeit in gewissen Formen und Verhaltungsweisen des Jesuitismus und der Freigeisterei gegenüber von der evangelischen Wahrheit wohl zu erkennen seyn. Nicht auszuschließen ist, daß die Geisteslästerung doch auch wieder im Zustande relativer Unwissenheit und Stumpfheit begangen werde, sofern diese nämlich in einer durch die göttliche Gerechtigkeit für früheres Widerstreben verhängten Verstockung und Verblendung ihre Ursache hat. Nur muß festgehalten werden, daß eine gegenüber von den unvollkommenen Offenbarungsstufen (Gewissen und Offenbarung im alten Bunde) eingetretene Herzensverhärtung und Verblendung nie unmittelbar in die Lästerung des heiligen Geistes ausschlagen kann, sondern daß, obwohl jener Zustand wesentlich zur Herbeiführung dieser Sünde mitwirken kann, doch dazwischen lebendige Eindrücke von der specifischen Heilsoffenbarung in Christo durch den heiligen Geist müssen getreten seyn.

Hiemit sind wir bereits auf das weitere Moment geführt, daß die Lästerung des heiligen Geistes ihre Bedeutung hat als Offenbarung eines inneren Herzenszustandes, als die reife Frucht an dem Baume sündhafter Entwickelung und sündigen Wesens. Mit besonderem Nachdruck hebt Jesus (Vs. 33—35.) dieses hervor. Zwar ist ihr Hervortreten in äußerer Handlung, speciell der Rede, nicht gleichgültig, aber die Rede offenbart nur die Fülle des Herzens. Sie ist eine noch reinere, weil unmittelbarere Offenbarung des Inwendigen, als die That im engeren Sinne, und kommt daher auch für die Zurechnung besonders in Betracht (Vs. 36 f.). Zur Ergänzung dient hier die allgemeine biblische Lehre, daß der Mensch namentlich gegenüber von der vollendeten Offenbarung Gottes in Christo keineswegs gleichgültig und unentschieden bleiben kann (Vs. 30.), und daß er schließlich in der Consequenz seiner Entscheidung fortwächst im Guten oder im Bösen bis zum vollkommenen Ebenbild Gottes oder des Teufels. Nicht als ob nach einmal getroffener Entscheidung nach der einen oder anderen Seite

keine Veränderung mehr möglich wäre; die heil. Schrift warnt auch die Bekehrten vor dem Abfall und lehrt die Möglichkeit der Bekehrung auch bei Solchen, welche Christo und dem heil. Geiste zuerst widerstrebt haben (Röm. 11, 20—23). Aber einmal nimmt diese Entscheidung nach beiden Seiten hin einen definitiven Karakter an; es gibt ausgereifte Kinder Gottes und Kinder der Bosheit (Matth. 13, 30), und die letzteren offenbaren ihre Bosheit in der Lästerung des heil. Geistes. Ob es schon auf Erden eine solche Befestigung im Gnadenstande gebe, daß der Rückfall unmöglich wird, ist eine von der Dogmatik schwerlich zu lösende Frage; dagegen müssen wir, wenn wir der Warnung vor unserer Sünde nicht die Spitze abbrechen wollen, annehmen, daß der sündige Zustand, aus welchem sie hervorgeht, schon auf Erden könne erreicht werden. Die meisten Bearbeiter unseres Gegenstandes nehmen an, daß Judas, der Verräther Jesu, unsere Sünde begangen habe, und die Ausdrücke Joh. 13, 27. und 17, 12. (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας) führen auf diese auch psychologisch wohlbegründete Annahme. Eine solche Vollendung in der Bosheit erklärt sich ferner aus der auch durch die Erfahrung allenthalben bestätigten Lehre der heiligen Schrift, daß nicht bloß in Folge psychologischer Nothwendigkeit, sondern auch in Folge ausdrücklichen Verhängnisses der göttlichen Gerechtigkeit, das Beharren in der Sünde gegenüber der göttlichen Offenbarung immer tiefer in die Knechtschaft der Sünde, in Verblendung und Verstockung, hineinführt, so daß die Sphäre der Freiheit zum Guten immer enger, die Empfänglichkeit für das Göttliche immer schwächer wird, bis dieselbe zuletzt sich ganz verliert, während das Widerstreben seine Spitze erreicht hat. Namentlich geht von der im heiligen Geiste sich bezeugenden Heilsoffenbarung Gottes in Christo diese Wirkung auf die Widerstrebenden aus (Joh. 3, 19ff. 8, 43f. 9, 39—41. 12, 40. Matth. 13, 12—15. Röm. 9, 32f. 10, 16—21. 2 Kor. 2, 16. 2 Theſſ. 2, 10—12). Die Verstockung und Verblendung kann zwar zunächst eine zeitweilige seyn, aber zuletzt nimmt sie bei beharrlichem Widerstreben gegen die stärksten Geisteswirkungen einen unabänderlichen Karakter an (Röm. 11, 25. vergl. mit 9, 17—22). Aus dem letzteren Zustande geht nun offenbar die Lästerung des heil. Geistes hervor.

Hieraus erklärt sich die furchtbare Folge, welche diese Sünde nach sich zieht. Diese ist die ewige Verdammniß, indem es für die Lästerung des heil. Geistes keine Vergebung mehr gibt, weder in diesem, noch in jenem Leben. Die Worte Christi (Vs. 32.) lassen keine andere Deutung zu; auch Harleß ist neuestens (christl. Ethik 6. Aufl. S. 340) von seiner bisher vertretenen Ansicht, daß diese Sünde nur so lange unvergeblich sey, als der Zustand, aus welchem sie hervorgegangen, andauere, zurückgekommen. Auch läßt die Bezeichnung ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι nicht zu, an irgend eine beschränkte Zeitdauer zu denken, da ὁ αἰὼν μέλλων die nach dem jüngsten Gerichte beginnende Periode der unveränderlichen Ewigkeit bedeutet, wobei der Zeitraum vom Tode des Einzelnen bis zum jüngsten Gerichte außer Betracht bleibt. Deutlich bezeichnet Jesus namentlich den subjektiven Zustand des Lästerers als die Ursache der Unverzeihlichkeit seiner Sünde; die Sünde selber ist aber auch ein αἰώνιον ἁμάρτημα (stark beglaubigte LA. in Mark. 3, 29), ein absoluter Frevel an der heiligen Majestät Gottes, welche die absolute Strafe herausfordert (vgl. Nitzsch, Syst. der christl. Lehre). Die göttliche Gerechtigkeit hat es so geordnet, daß für einen solchen Frevler die Bekehrung unmöglich geworden ist. Die vielfach in der christlichen Kirche mit starker Begründung geltend gemachte Lehre von einer endlichen Bekehrung und Beseligung aller Menschen (vgl. Bd. VI. S. 184 f.) steht nicht nur im Widerspruch mit dem unmittelbaren Wortlaute unserer Stellen, sondern droht auch die ganze Bedeutung, welche die Sünde nach biblischer Lehre hat (diese Bedeutung tritt gerade in der Lehre von der Lästerung des heil. Geistes und ihrer Unverzeihlichkeit am stärksten hervor), zu gefährden. Die Sünde ist nach der Schriftlehre durchaus positive Willensrichtung und Willensäußerung, und gerade die Offenbarung muß dazu dienen, dieselbe vollständig als solche zur Erscheinung und zum Bewußtseyn zu bringen (Röm. 7, 13. Joh. 16, 8 f.). Im Willen

nun bildet die Willkür oder Wahlfreiheit nur ein Moment, welches sich selbst aufhebt, im Willen, als dem Vermögen der Selbstbestimmung, liegt vielmehr der Zug zu einer absoluten positiven Entscheidung, das ist sein gottebenbildlicher Karakter. Nun weist die ganze neutestamentliche Lehre namentlich von dem allgemeinen Weltgerichte darauf hin, daß jedenfalls bis dorthin der Mensch eine absolute Entscheidung für oder wider Gott getroffen habe. In der Lästerung des heil. Geistes nimmt die Sünde eben diesen Karakter einer absoluten positiven Willensentscheidung, der absoluten Selbstbehauptung gegen Gott an, und zwar in Folge des Gewichtes früher getroffener beharrlicher Entscheidung in derselben Richtung. Darum enthält diese Thatsache die ernsteste Warnung für den Sünder, die Sünde niemals als etwas ihm bloß Aeußerliches, durch seine Willkür jeden Augenblick wieder Aufzuhebendes oder als etwas bloß Negatives, bloßen Mangel oder Schwäche, welche gleichfalls stets ergänzt werden können, sondern vielmehr als eine Verkehrtheit des eigenen Willens oder Selbstes zu betrachten, von welcher man durch Umkehr des Willens, unter rechtzeitiger und rechter Benutzung der göttlichen Gnade, so bald als möglich frei zu werden suchen muß, weil der in der Sünde beharrende Wille sonst seine absolut entscheidende Kraft immer völliger an die Macht des Bösen hingibt, bis beide unauflöslich sich geeinigt haben in dem absolut bösen Willen, welchem die göttliche Gerechtigkeit nur mit der absoluten Verdammniß begegnen kann.

Es wird nun fast allgemein von den Neueren auch der in zwei Stellen des Briefs an die Hebräer (6, 4—8. und 10, 26—31.) in seinen Folgen beschriebene Abfall vom Christenthum (vgl. 2 Petri 2, 10—22.), sowie die 1 Joh. 5, 16. genannte „Sünde zum Tode", welche die Fürbitte abschneidet, der bisher nach dem Ausspruche Jesu erörterten Lästerung des heiligen Geistes gleichgestellt. Bei der 1 Joh. 5. genannten Sünde kann, sobald man eine concrete Deutung sucht, gleichfalls nur an eine ähnliche Art des Abfalls und der Verläugnung gedacht werden, wie solche in den Stellen des Hebräerbriefs beschrieben ist. Bei den letzteren aber handelt es sich darum, welche Dignität man dem Verfasser des Briefs beilegt. Wird demselben nach dem Vorgange Luther's als einem „bloßen Apostelschüler" (s. J. Müller, Lehre von der Sünde, 2. Aufl. Bd. II. S. 576) ein geringeres Maß von Erleuchtung zugeschrieben, dann wird man geneigt seyn, in den bezeichneten Stellen eine rhetorisch gesteigerte Warnung vor dem Abfall vom Christenthum überhaupt zu finden (de Wette), und wird sich Zweifel erlauben an der ausgesprochenen Unmöglichkeit der Rückkehr für die Abgefallenen. Geht man aber davon aus, daß dem Verfasser des Briefes der apostolische Geist der Erleuchtung vollständig zukomme (wozu der sonstige Inhalt des Briefes veranlaßt), so wird man die von der anderen Seite als rhetorische Steigerung gefaßten Ausdrücke vielmehr als sachgemäße Beschreibung der besonders schlimmen Art des Abfalls auffassen, und findet dann mit allem Recht darin denselben absoluten Frevel, welcher sonst als Lästerung des heil. Geistes bezeichnet wird. In jedem Falle steht dieser letzteren Ansicht (neuerdings vertreten u. A. durch Hofmann, Schriftbeweis, Bd. 3. S. 341 f.; Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, S. 94 und Alex. v. Oettingen S. 77 ff.) eine durchaus ungezwungene Begründung aus den betreffenden Stellen zur Seite. Auch führt die Natur der Sache, wie schon oben ausgeführt wurde, darauf, daß die Lästerung des heil. Geistes eben auch in der Form des Abfalls von bereits Bekehrten auftrete, und wenn man sich fragt, welche Gestalt sie dann haben, und was die absolut verdammende Ursache dabei seyn werde, so muß man gerade eine solche Anschauung sich bilden, wie sie durch die genannten Stellen in überaus karakteristischer Zeichnung gegeben ist. Die absolute Bedeutung der empfangenen Offenbarung (10, 26 u. 29), sowie das vollkommene Maß des Antheils an derselben (6, 4 f. und 10, 29), sodann der Muthwille, der Haß und die Verachtung, womit der Abfall vollzogen wird (6, 6. 10, 26 u. 29), endlich die subjektive Unmöglichkeit der Bekehrung nach solchem Verhalten (6, 8.) und die objektive Nothwendigkeit der verdammenden Vergeltung (10, 27. 30 f.), also alle in Betracht kommenden Momente, werden in der

bezeichnendsten Weise hervorgehoben und stimmen sowohl unter sich als mit der Rede Jesu von der Lästerung des heiligen Geistes, auf's Beste zusammen. Man kann also höchstens darüber einen Zweifel aussprechen, ob die Schilderung des Verfassers dem concreten Zustande derjenigen, welche er zunächst dabei im Auge hatte, vollkommen entsprochen habe; aber daß ein unter den geschilderten Umständen vollzogener Abfall vom Christenthum nicht unmöglich ist, und daß er als Lästerung des heil. Geistes die Unmöglichkeit der Umkehr in sich schließe, müssen wir jedenfalls von ihm lernen. Und es gilt auch hier hinzuzunehmen, daß der länger gehegte innere Abfall namentlich in solchen Entscheidungszeiten, wie die apostolische und nachapostolische war, und wie auch die der Parusie des Herrn vorangehende letzte Zeit wieder seyn wird, wo die Wirkungen des heil. Geistes und des Weltgeistes besonders stark und schroff einander gegenübertreten, diesen extremen Karakter der absoluten Feindschaft und Lästerung gegen das Heilige annehmen muß.

Noch ist aufzuführen der Zusammenhang, in welchen von einigen Neueren (s. J. Müller a. a. O., Stirm, Jahrb. f. deutsche Theol. 1861. II.; Alex. v. Oettingen und Riggenbach in den unten anzuführenden Schriften) die Lehre von der Lästerung des heil. Geistes mit der gesammten christlichen Eschatologie, namentlich mit der Lehre von dem Gerichte und der ewigen Verdammniß gesetzt worden ist. Es wird der Satz aufgestellt, daß die Lästerung des heil. Geistes von Allen, welche der Verdammniß anheimfallen, zuvor begangen werde, indem Gott Niemand verdamme, an welchem nicht alle Mittel der Gnade erschöpft seyen, welcher nicht durch diesen absoluten Frevel sich selbst jede Möglichkeit der Rettung abgeschnitten habe. Diese Lehre liegt ganz in der Consequenz des christlichen Systems; aber sie geräth in Conflikt mit einigen Punkten der traditionellen Dogmatik und läßt sich aus der heil. Schrift nicht vollständig begründen. Zur Durchführung dieser Lehre gehört nämlich die Voraussetzung einer auch im Jenseits bis zum jüngsten Gericht fortdauernden Gnadenanerbietung nicht bloß an alle Heiden oder überhaupt Solche, welche auf Erden mit dem Evangelium nicht bekannt geworden sind, also namentlich an Alle, welche vor Christo gestorben sind, sondern auch an solche Christen, welche zwar ohne entschiedenen Glauben, aber auch ohne Lästerung des heil. Geistes, aus diesem Leben geschieden sind. Es ist inconsequent, wenn v. Oettingen bei den Gliedern des alten Bundes und bei den Christen, welche eine ordentliche Berufung erfahren haben, die Entscheidung ganz in das diesseitige Leben verlegt und jenseits den noch unvollendeten Unglauben, ohne Möglichkeit der Aenderung, nur noch bis zur völligen Verstockung ausreifen läßt. Die Röm. 9, 13. und Hebr. 12, 17. angeführte Verwerfung Esau's darf keinenfalls unmittelbar von der ewigen Verdammniß verstanden werden. Von der orthodoxen Dogmatik weicht diese Theorie darin ab, daß sie überhaupt eine Fortdauer der Berufung, eine Möglichkeit der Begnadigung und Bekehrung, im Jenseits annimmt. Indessen kann diese Annahme aus einzelnen Schriftstellen annähernd begründet werden, und besonders wird neuerdings von den Vertheidigern derselben die Höllenfahrt Christi nach 1 Petri 3, 19 f. und 4, 6. in engerer oder weiterer Ausdehnung zum Beweise dafür verwendet, daß noch eine Predigt des Evangeliums zum Zwecke der Gnadenanerbietung in dem als Mittelort gedachten Hades stattfinde. Zur völligen Sicherheit läßt sich aber der Schriftbeweis in dieser Richtung nicht bringen. Aus den Worten Christi: *πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις*, zusammengenommen mit dem Beisatze *οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι* bei der Antithese, könnte man den Schluß ziehen wollen, daß demnach alle übrigen Sünden außer der Lästerung des heiligen Geistes im Jenseits wirklich noch Vergebung finden; aber dieser Auslegung stellt sich die oben angegebene genaue Bedeutung von *ὁ αἰὼν μέλλων* geradezu entgegen. Man muß sich also hier, wie in so manchen anderen eschatologischen Fragen, damit begnügen, jene These als eine wohlbegründete Theorie hinzustellen. Eine höhere Geltung kann die weitere, mit der Lehre vom Antichrist in enger Beziehung stehende Ansicht gleichfalls nicht

beanspruchen, daß auch auf Erden der Gegensatz des Weltreiches und des Gottesreiches sich dahin zuspitzen werde, daß die beharrlich Ungläubigen der letzten Zeit sämmtlich in die Sünde der Geisteslästerung fallen und dadurch gleichsam das Signal geben werden, daß die Welt zum entscheidenden Endgerichte reif geworden sey (vgl. einerseits Offenb. Joh. 14, 6 f. und andererseits 16, 9. 11. 2 Theff. 2, 3 f.).

Die Frage, wie der Seelsorger sich solchen Personen gegenüber zu verhalten habe, welche in Gefahr der Geisteslästerung stehen oder sich selbst anklagen, diese Sünde begangen zu haben, bildet ein nicht unwichtiges Kapitel der Pastorallehre. Gegenüber von den Personen letzterer Art wird der so ziemlich allgemein anerkannte Kanon als richtig anzusehen seyn, daß, wo mit der Anklage wegen dieser Sünde sich aufrichtige Bekümmerniß und ein Verlangen nach Gnade verbindet, diese Personen mit der Versicherung zu beruhigen sind, daß sie die Lästerung des heiligen Geistes nicht begangen haben, wodurch natürlich sonstige ernste Ermahnung zur Buße nicht ausgeschlossen ist. Denn der wirkliche Geisteslästerer kann wegen der bei ihm eingetretenen Verstockung kein Verlangen der Buße mehr kundgeben, sondern wird vielmehr in der Regel einen Zustand völliger Sicherheit offenbaren. Daher ist auch der bekannte Franzesco Spiera (s. den Art. Bd. XIV. S. 668 ff.) schwerlich als Beispiel eines Lästerers des heiligen Geistes aufzuführen, so ernst auch sein Abfall und sein darauf gefolgter schrecklicher Zustand der Verzweiflung, in welchem er gestorben ist, an die im Hebräerbriefe gegebenen Warnungen vor dem Abfall erinnert.

Die Literatur über unseren Gegenstand ist namentlich aus neuerer Zeit sehr reichlich. Man findet sie ziemlich vollständig aufgeführt in der umfassend und sorgfältig ausgearbeiteten lateinischen Abhandlung von Alexander ab Oettingen: de peccato in spiritum sanctum, qua cum eschatologia christiana contineatur ratiopune, distatio; Dorpat 1856. — Besonders hervorzuheben sind: Walch, progr. X. de pecc in Sp. S. 1751 sqq. M. F. Roos, Stuttg. 1771; C. L. Nitzsch 1802 (de peccato homini cavendo, quamquam in hominem non cadente); de Wette 1819; sodann in den theol. Stud. u. Krit. die Abhandlungen von J. W. Grashoff (1833. IV.). J. F. K. Gurlitt (1854. III.), Tholuck (1836. II., abgedruckt in seinen vermischten Schriften Th. II.), ferner Ph. Schaff, Halle 1841; Riggenbach in den „apologetischen Beiträgen“, Basel 1863 (gründliche Darstellung zunächst für gebildete Laien), wozu man noch vergl. die Lehrbücher der christl. Ethik von Harleß, Rothe, Wuttke, Palmer, endlich J. Müller, Lehre von der Sünde; C. J. Nitzsch, System d. christlichen Lehre; und Hofmann, Schriftbeweis. Hermann Weiß.

Sündlosigkeit Jesu. — Die Sündlosigkeit Jesu bildet bis auf die Zeiten des Rationalismus die allgemeine Voraussetzung der Lehre von der Person Christi in der niedrigsten Form des Ebionitismus wie in den höchsten Aussagen der streng trinitarischen Christologie. Als Bestreiter derselben ist aus der ältesten Zeit Celsus, als Bezweifler der Gnostiker Basilides zu nennen. Derselbe nimmt ein ἁμαρτητικὸν in Christo an, um dessen willen er auch durch Leiden büßen mußte, wie dies seiner dualistischen Weltanschauung entsprach. (Vgl. d. Art.) Innerhalb der kirchlichen Entwicklung der Christologie hat unsere Frage aber allerdings mittelbar eine sehr bedeutsame Geschichte durchlaufen, nämlich in der Besprechung und Beantwortung des Problemes, wie sich die sündlose Heiligkeit Christi zu der Freiheit des menschlichen Willens verhalte.

Der tief eindringenden Reflexion des Origenes entging die Bedeutung dieses Problemes nicht, und er hat es im Zusammenhange mit seiner Hervorhebung der menschlichen Willensfreiheit überhaupt und seiner eigenthümlichen Lehre von der Präexistenz der Seelen durch die Annahme zu lösen gesucht, daß die Seele Jesu schon im vorzeitlichen Zustande durch die Kraft der Liebe völlig und unauflöslich mit dem göttlichen Logos sich verbunden habe. Dieselbe hat dadurch die Natur des Logos völlig in sich aufgenommen wie ein vom Feuer durchglühtes Eisen, so daß das Sündigen für

sie zur Unmöglichkeit geworden ist. Hoc ergo modo illa anima, quae, quasi ferrum in igne sic semper in verbo, sapientia, Deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est, et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex verbi Dei unitate indesinenter ignita possedit. (Dorner, Entwicklungsgeschichte u. s. f. I. S. 681). Während durch Paul von Samosata die Consequenz des in der origenistischen Lehre wirksamen Prinzips der menschlichen Freiheit dahin ausgedehnt wurde, daß er nur noch eine Einwirkung oder höchstens Einwohnung des nicht mehr hypostatisch gedachten Logos statuirte, die Incarnation dagegen fallen ließ, so sehen wir bei Apollinaris von derselben Voraussetzung der menschlichen Wahlfreiheit aus die umgekehrte Lehre aufgestellt, daß der Logos an die Stelle des *νοῦς* und *πνεῦμα* in der menschlichen Seele Christi getreten sey. Denn nur durch diese Annahme könne das *τρεπτὸν* und die Sünde von Jesu ausgeschlossen werden. Paul lehrte von Jesu, *ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι, τῷ τὴν φύσιν ἄνθρωπον γεγονέναι.* Ueber Apollinaris bemerkt Dorner: Christus ist ihm *μία φύσις*, Ein Wesen, worunter er sowohl die Einheit der Person als die wesentliche Einheit der zwei Seiten, des Göttlichen und Menschlichen, versteht. Der Einheit der Person entspricht die Einheit des Willens und Denkens. Das stets Hegemonische in dieser Einheit ist der zum *νοῦς ἔνσαρκος* gewordene Logos. Daher ist Christus über alle Uebung (*ἄσκησις*) hinausgehoben. Ohne zu lernen mußte er weise seyn und heilig von Geburt (a. a. O. S. 1021, vgl. S. 997). Obwohl diese Ansicht durch Athanasius bekämpft wird, so schließt doch auch er von Christo die Wahlfreiheit aus, wie dies in der natürlichen Consequenz einer Christologie liegt, welche von dem doppelten Streben energisch beherrscht ist, einerseits die volle Gottheit in der Person Christi zu setzen und andererseits diese Gottheit ganz unmittelbar und innig hereinzuziehen in die Menschheit (Dorner S. 973). Für die abstrakte und spröde Auffassung der menschlichen Freiheit bei den griechischen Vätern insgesammt war es ja aber überhaupt unmöglich, die Gottheit in Christo mit seiner Menschheit auf wahrhaft ethischem Wege zu vermitteln. „Apollinaris ist der Verräther der wahren Consequenz des griechischen Standpunktes; das Menschliche ist das vom Göttlichen Ueberwältigte und genau genommen ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo schon durch den Akt der Menschwerdung selbst gesetzt; die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist eine substantielle und unmittelbare; aber sie ist keine vermittelte und wahrhaft ethisch vermittelte“ (Landerer über das Verhältniß von Gnade und Freiheit in den Jahrbüchern für deutsche Theologie II. S. 568).

Die nächstfolgende Periode der christologischen Entwicklung tritt unserem Problem insofern näher, als sie sich speziell mit dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo beschäftigt; aber sie zeigt im Grunde nur die Wiederholung derselben Gegensätze. Die Antiochener Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsvestia setzten die Reihe des Paulus von Samosata fort. Sie behaupten namentlich im Interesse der menschlichen Freiheit die Selbstständigkeit und Vollständigkeit der Menschheit neben der Gottheit und lassen beide nur wie Mann und Weib in der Ehe mit einander verbunden seyn (*συνάφεια*); dabei hält sich aber die Menschheit in stetiger Unterordnung gegenüber von der Gottheit, theils nach göttlicher Voraussicht und Wahl, theils vermöge ihrer Erzeugung aus dem heiligen Geist und der Vereinigung des Logos mit ihr, so daß beide in Einer Aktualität zusammentreffen. Nestorius hatte nur die Schuld, diese Richtung auf eine für das kirchliche Bewußtseyn anstößige Weise zum Ausdruck zu bringen, wie dies für die umgekehrte durch Cyrillus von Alexandrien vertretene Anschauung bei Eutyches der Fall war. Es war doch im Grund dasselbe, was schon Apollinaris gelehrt hatte, nur in noch stärkerer Behauptung, wenn Cyrill und Eutyches aufstellten, daß eine *ἕνωσις φυσικὴ* zwischen Gottheit und Menschheit in Christo durch den Akt der Menschwerdung des Logos zu Stande gekommen sey, so daß nur noch *μία φύσις*, nämlich die göttliche, thatsächlich nur mit dem Scheine menschlicher Attribute

bekleidet, vorhanden ist. Auf diesem Standpunkte hörte die Sündlosigkeit Christi freilich auf, ein Problem zu seyn. Und so wenig nun die widerspruchsvollen Formeln des chalcedonensischen Glaubensbekenntnisses zur Lösung unseres Problems austragen, so ist doch der Gewinn hoch anzuschlagen, daß wenigstens der Absicht nach die Selbstständigkeit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi und damit die ethische Wahrheit seines Wesens und seines Erlösungswerkes durch dieselben gewahrt wurde. Dies ist noch entschiedener für unsere Frage durch die schließliche kirchliche Entscheidung in den monotheletischen Streitigkeiten geschehen, welche consequenterweise dahin ausfiel, daß duae voluntates und duae operationes in Christo anzunehmen seyen. Es wird dabei vorausgesetzt, daß der menschliche Wille dem göttlichen sich fortwährend unterordne (ἕπεται bei den Griechen); aber, abgesehen von der Schwierigkeit, welche die Einheit des Bewußtseyns bei der Annahme von zwei Willen darbietet, bleibt auch die doppelte Frage unbeantwortet, wie denn überhaupt ein freier menschlicher Wille mit einem absoluten göttlichen in der Einheit einer Person zusammenbestehen könne, oder, wenn man von der Realität der menschlichen Freiheit ausgeht, worin die Bürgschaft für die stetige Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen liege. „Die Grundzüge dieser Anschauung setzen sich in der abendländischen Christologie Jahrhunderte hindurch fort. — Wie freilich bei dieser Doppelheit der Willen eine Bürgschaft dafür gegeben sey, daß der menschliche Wille Christi mit dem göttlichen zusammenstimme, das wird von dieser Seite nicht gesagt. Denn auch die reine adamitische Menschheit genügt nicht, da sie ja fallen konnte, konnte sie es aber nicht, weil sie von Anfang vollendet war, wie z. B. Maximus (der bedeutendste Vertheidiger der Lehre von den zwei Willen) meinte, so fehlt es an der Wahrheit der Menschheit“ (Dorner II. S. 253). Dagegen suchten die Griechen, wie z. B. auch abschließend Johannes von Damascus, immer wieder die naturgemäße Abhängigkeit des menschlichen von dem göttlichen Willen im Anschluß an die Formel des Areopagiten von der θεανδρικὴ ἐνέργεια geltend zu machen und diese besonders noch dadurch festzustellen, daß sie die Hypostase der menschlichen Natur nicht neben, sondern in dem Logos begründet seyn ließen. Aber eben damit war nur die Gefahr des Monophysitismus erneuert, wenn man auch an die Stelle der μία φύσις die περιχώρησις und den τρόπος ἀντιδόσεως unter den beiden Naturen einsetzte. Treffend bemerkt hiezu Dorner: „Ueberschaut man dieses christologische Resultat der alten Kirche, so ist unläugbar, daß in ihr der Abschluß noch nicht kann gefunden werden, so groß ihr traditioneller bis in die neuere Zeit reichender Einfluß auch ist. Sie verkürzt die menschliche Natur, indem sie apollinaristisch auf den Rumpf einer menschlichen Natur das Haupt der göttlichen Hypostase setzt und so auf Kosten der Menschheit für die Einheit der Person sorgt. Nicht minder aber, und das ist nur dieses Fehlers Kehrseite, läßt sie in ihrer ganzen Naturen- und Willenslehre das Göttliche und Menschliche nur äußerlich mit einander verbunden werden und beide Naturen, unverändert auch in ihren Eigenschaften, nur gleichsam in einander geschoben werden“ (a. a. O. II. S. 273).

Aus der Periode der Scholastik kann nur die Verirrung hervorgehoben werden, der Maria, als der Mutter des Herrn, gleichfalls Sündlosigkeit beizulegen, welche sich, freilich noch unter dem Widerspruch hervorragender Kirchenlehrer, seit dem 12. Jahrhundert immer allgemeiner bis zu der vom Pabstthum in unseren Tagen zum Dogma erhobenen Irrlehre von der unbefleckten Empfängniß derselben steigerte (Bd. IX. S. 94 ff.). Es gehört mit zu dem durchaus magischen Karakter der mittelalterlichen Anschauungsweise, daß man kein Bedenken trug, die Sündlosigkeit auch da kurzweg durch einen physischen Allmachtsakt begründet seyn zu lassen, wo man ihre Entstehung nicht mehr, wie bei Christo, aus der unio personalis mit der Gottheit herleiten konnte. Man weiß dann nur nicht mehr, warum Gott überhaupt noch seinen eingebornen Sohn und seinen heiligen Geist zur Erlösung der Menschen in die Welt gesandt hat, statt den viel kürzeren Weg allgemein einzuschlagen, daß er durch physische Machtwirkung

das Gift der Erbsünde bei allen neu entstehenden Menschen wieder beseitigte. Es liegt in diesem neuesten römischen Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Maria auch für die protestantische Theologie eine ernste Erinnerung, auch der Sündlosigkeit Jesu eine wesentlich ethische Begründung und Durchführung zu Theil werden zu lassen.

Auf den ethischen Boden d. h. auf den Grund einer nur innerhalb der sittlich-religiösen Freiheit des Menschen sich vollziehenden Vereinigung von Gottheit und Menschheit wurde nun auch prinzipiell die ganze evangelische Glaubenslehre durch die Reformation gestellt, indem dieselbe von dem Grundsatze der Rechtfertigung allein durch den Glauben ausging. Zugleich gesellte sich hiezu in dem formalen Prinzipe die Forderung, Christum nicht mehr bloß aus der dogmatisch-liturgischen Ueberlieferung der Kirche, sondern unmittelbar aus der heiligen Schrift, also in seiner reinen geschichtlichen Gestalt kennen zu lernen. Dennoch kam es im Zeitalter der Reformation, trotz der tiefen und lebendigen Anschauungen, welche, im Zusammenhange mit jenen beiden Grundprinzipien, von den Reformatoren, besonders von Luther, über die Person Christi entwickelt wurden, zu keiner durchgreifenden Umgestaltung des Dogmas im Sinne jener Prinzipien. Die Dogmatik der nachreformatorischen Periode aber ist, mit allen ihren lebhaften Verhandlungen und scharfsinnigen Ausführungen, welche sie besonders im Interesse der Abendmahlsstreitigkeiten auf lutherischer und reformirter Seite angestellt hat, im Grunde nicht über den Standpunkt der alten Kirche hinausgekommen. Oder was bedeutet, genau betrachtet, jener hauptsächlich über die communicatio idiomatum zwischen den Lutheranern und Reformirten geführte christologische Streit anders als eine in mancher Beziehung scharfsinnigere und tiefer eindringende, in anderer Hinsicht aber auch leblosere und einseitigere Wiederholung des alten Gegensatzes, welcher schon zwischen den Alexandrinern und den Antiochenern über die Frage der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in der Person Christi zu Tage getreten war? wie denn auch beide Theile es nicht unterließen, mit dem Vorwurfe des Nestorianismus und des Eutychianismus einander zu begegnen. Speziell aber konnte sich für die Frage der Sündlosigkeit Jesu aus diesem ganzen Streite kein wesentlicher Gewinn ergeben, da die sanctitas der menschlichen Natur Jesu auf beiden Seiten in der unio hypostatica von dem Momente der Empfängniß und Geburt an nicht bloß als begründet, sondern unmittelbar schon fertig mitgetheilt gedacht und das non potuit peccare ohne weiteres als Axiom ausgesprochen wurde. Dieses Axiom war auf lutherischer Seite ganz consequent, weniger stimmte es mit dem Karakter und der weiteren Ausbildung der reformirten Christologie überein. Es treten daher auch in den reformirten Darstellungen vielfach Ansätze zu einer fruchtbareren und selbstständigeren Behandlung unserer Frage (z. B. Christus als Vorbild aufgefaßt) hervor. Indem die reformirte Lehre die menschliche Natur Christi doch eigentlich nicht substantiell, sondern nur personell mit der göttlichen verbunden seyn läßt, gehört auch die Sündlosigkeit dieser Natur nur zu den dona et perfectiones ex vi unionis hypostaticae humanae naturae collatae, und zwar durch die Vermittlung des heiligen Geistes (unctio naturae humanae). Daher zeigt sich die reformirte Christologie, theilweise auch infolge eines noch unmittelbareren Anschlusses an die geschichtliche Darstellung des Neuen Testamentes, der Vorstellung zugänglich, daß die Sündlosigkeit Jesu eine wachsende Größe sey; der Gedanke einer sittlichen Entwicklung und Vervollkommnung des Herrn macht sich geltend, wenn auch jede Annahme der Möglichkeit des Sündigens durch die unio hypostatica mit dem Logos und durch die spezifische Erwählung Jesu ausgeschlossen bleibt (vgl. Schneckenburger vergleichende Darstellung u. s. w. bes. §. 27).

Man könnte nun erwarten, daß der Socinianismus die Frage nach der Sündlosigkeit Jesu in ein neues fruchtbares Stadium hinübergeleitet habe. Denn indem derselbe die trinitarische Voraussetzung fallen ließ und doch die absolute Bedeutung der Person Christi festzuhalten suchte, lag ihm ob, die letztere vor Allem durch den Nachweis der sündlosen Vollkommenheit Jesu zu begründen. Aber seinen ganzen Karakter

eines rein äußerlichen Supernaturalismus, der den rationalistischen und pelagianischen Inhalt des Systems nothdürftig ergänzt und zudeckt, verräth der Socinianismus auch in diesem Stück. Er stellt nicht bloß die Sündlosigkeit Jesu als Thatsache, sondern auch das non potuit peccare als Behauptung hin, ja er läugnet sogar die wirkliche Versuchbarkeit Jesu, und leitet diesen Karakter desselben von der übernatürlichen Erzeugung ab. Aber weder vermag er ein solches Wunder durch seinen Gottesbegriff innerlich zu begründen, noch kann er es bei dem Mangel des Heilsbegriffes zum Vollzug der Erlösung verwerthen (vgl. Bd. XIV. S. 516 ff.).

In der seit der Mitte des 18. Jahrhunderts eingetretenen rationalistischen Periode wurde nun aber von der Anschauung Jesu als eines bloßen Menschen aus die Sündlosigkeit desselben im strikten Sinne aufgegeben. Aber während einzelne (Reimarus, Bahrdt, Venturini, denen sich in neuester Zeit der Franzose Renan beigesellt hat) freilich sich so weit verirrten, daß sie Jesum zum feineren oder gröberen Betrüger stempelten, suchte sowohl der philosophische (Kant, Jakobi) als unphilosophische Rationalismus seine einzigartige sittliche Hoheit als bleibendes Vorbild und Beweis der Göttlichkeit seiner Lehre nach Kräften in's Licht zu stellen. Die offene oder stillschweigende Läugnung der absoluten Sündlosigkeit Jesu hatte großentheils ihren Grund in der Seichtigkeit sittlicher und religiöser Anschauung, in der Herabsetzung der sittlichen und religiösen Grundbegriffe von Sünde, Gerechtigkeit, Frömmigkeit u. s. w. zu bloßen Relativitäten, in einem eiteln Wohlgefallen an der leeren Subjektivität und Freiheit. Aber sie beruhte doch auch andererseits bei vielen ernsten Geistern auf sehr reellen Bedenken, welche theils die tiefere und freiere Reflexion über die Natur Gottes und des Menschen, über das Verhältniß von Idee und Wirklichkeit, theils auch die eben erst begonnene historisch-kritische Betrachtung der heiligen Schrift gegen die zweifellose Behauptung einer absoluten Heiligkeit Jesu hervorriefen. Denn dahin war die dogmatische Entwicklung gediehen, daß von der Gottheit Christi aus seine sündlose Heiligkeit nicht mehr durfte bewiesen werden, sondern nur wenn die sündlose Heiligkeit des geschichtlichen Erlösers auf selbstständigem Wege aufgezeigt werden konnte, durften daraus die Folgerungen gezogen werden für sein spezifisches Verhältniß zu Gott.

Noch bis auf diesen Tag findet sich die christologische Betrachtung auf diesen Gang der Entwicklung und des Beweises angewiesen, und es erhellt hieraus, welche hohe Bedeutung die Frage nach der Sündlosigkeit Jesu als selbstständiges grundlegendes Problem für die Christologie der Gegenwart gewonnen hat. Während sie für die kirchliche Christologie bis zum Auftreten des Rationalismus nur die selbstverständliche Folge der Gottheit Christi, nur eines der feststehenden Attribute der mit ihr geeinigten Menschheit, gewesen war, so erscheint nun an ihren Nachweis und ihre Anerkennung der absolute Karakter der Person Christi und damit des positiven Christenthums geknüpft. Schleiermacher hat in epochemachender Weise nicht nur diese Sachlage erkannt, sondern auch derselben dadurch entsprochen, daß er die unsündliche Vollkommenheit und Urbildlichkeit des Erlösers, hergeleitet zunächst aus der subjektiven Erfahrung der Christenheit, in den Mittelpunkt der evangelischen Glaubenslehre gestellt und auf das Seyn Gottes in ihm, als allein genügenden objektiven Erklärungsgrund, zurückgeführt hat. Und so drehen sich auch sowohl die bedeutenden positiv erneuernden Wirkungen, welche von Schleiermacher's Theologie in Lehre und Leben der Kirche ausgegangen, als auch die eifrigen und scharfsinnigen Angriffe der Kritik, welche dadurch bis in die neueste Zeit hervorgerufen worden sind (vgl. Baur in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts und Strauß „der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte"), wesentlich um die Anerkennung der sündlosen Vollkommenheit Jesu als um den innersten Punkt, auf welchen der positive Christusglaube sich zurückzieht, welchen er als seine letzte, aber auch stärkste und inhaltsreichste Position vertheidigt. Darum hat im Anschlusse an Schleiermacher Ullmann sich ein bleibendes Verdienst um Theologie und Kirche dadurch erworben, daß er unsere Frage durch eine eingehende Monographie im

besten Geiste neuerer Theologie zu beleuchten und zu lösen unternommen hat, und das Interesse der Zeitgenossen an dieser Frage hat die trefflichen Bemühungen des Verfassers dadurch belohnt, daß es ihm bei seinen Lebzeiten (der erste Entwurf erschien 1828 in den „theologischen Studien und Kritiken") das siebenmalige Erscheinen der Schrift nöthig gemacht hat. Aber auch für Theologen wie Hase und Alex. Schweizer war die Sündlosigkeit Jesu der Punkt, zu dessen Vertheidigung gegen den Rationalismus sie sich frühe aufgefordert fühlten (Hase gegen Röhr in den „Streitschriften" III. 1837 sowie im Leben Jesu und in der Dogmatik; Schweizer in einem Aufsatze über „die Dignität des Religionsstifters" in den „theologischen Studien und Kritiken" 1834, III und IV, 1837 III), und unter den neuesten Vertretern einer sehr weit gehenden historisch-kritischen Betrachtung der Person Jesu hat z. B. Keim doch gerade für die Sündlosigkeit Jesu in warmer Entschiedenheit und mit einschneidender Begründung sich ausgesprochen („der geschichtliche Christus" S. 43. 106—116). Immerhin noch auf die Seite der Vertheidiger, jedoch mehr oder weniger mit bedenklichen Restriktionen, stellen sich de Wette (christliche Sittenlehre Bd. I. §. 50—53), Weiße (evangelische Geschichte, besonders in der philosophischen Schlußbetrachtung), Ewald (Geschichte Christus' bes. S. 184 f.), Schenkel (Dogmatik, und sehr schwankend im „Charakterbild Jesu" S. 35 und 39) und Weizsäcker (evangelische Geschichte S. 437 f.) Das Bestreben, die Sündlosigkeit Jesu aufrecht zu erhalten, ist jedenfalls auch bei der eben angeführten Reihe von theologischen Schriftstellern vorhanden; der Punkt, auf welchem dieses Bestehen in ihrer sonstigen Anschauungsweise einen gewissen Widerstand findet, ist unten hervorzuheben; derselbe macht sich in geringerem Grade auch bei Hase und Keim bemerklich. Selbstverständlich hat die sündlose Vollkommenheit Jesu nicht bloß innerhalb der kirchlich-confessionellen (Thomasius, Hofmann, Philippi, Ebrard) oder der rein biblischen (Schmid, Beck, Geß, Riggenbach), sondern auch innerhalb der von Schleiermacher ausgegangenen vermittelnden Theologie allenthalben sowohl in den Bearbeitungen des Lebens Jesu (Neander u. A.) als auch in den dogmatischen und dogmengeschichtlichen Darstellungen (Rothe, Liebner, Dorner, Nitzsch, J. Müller, Lange, Martensen, Schöberlein u. A.) eine mehr oder weniger eingehende Begründung und Entwicklung erfahren. Nur fordern die letzteren Darstellungen, welche die Sündlosigkeit überwiegend aus der Vereinigung des theologischen Prinzips der heiligen Liebe mit dem subjektiven Bewußtseyn der Erlösung durch Christum heraus, offenbar richtig, construiren, gegenüber von manchen exegetisch-historischen oder auch anthropologisch-psychologischen Instanzen der Kritik und Negation zur Erledigung der Frage in der Regel noch das Complement einer historisch-psychologischen Detailuntersuchung. Diesem Bedürfnisse hat Dorner Rechnung getragen, indem er besonders gegen die scharfsinnige und vielseitige, wenn auch vielfach oberflächliche Skepsis des Franzosen Pécaut (le Christ et la conscience 1859 vgl. die Anzeige von Weizsäcker in den Jahrbüchern für deutsche Theol. 1861 I) seine werthvolle Abhandlung über „Jesu sündlose Vollkommenheit (1862 in den Jahrbüchern für die Theologie, und in besonderem Abdruck) gerichtet hat. Allen diesen Bemühungen besonders der positiven Vermittlungstheologie in unserer Frage liegt das doppelte hohe Interesse zu Grunde, welches Liebner (Vorrede zur Christologie S. XX) mit den Worten ausspricht: „Begreifen wir den Gottmenschen nicht ethisch, so begreifen wir ihn gar nicht. Das war es doch auch, was Schleiermacher mit dem sündlos heiligen Christus seiner Dogmatik wollte. — — — Der sündlos heilige Christus ist ebenso der Gränzpunkt, jenseits dessen es überhaupt kein Christenthum mehr gibt, als er der eigenthümliche elastische Punkt ist, von welchem aus noch immer das ganze volle Christenthum wieder hervorgehen kann, wenn nur die rechten Mittel angewendet werden."

Biblische Grundlagen der Sündlosigkeit Jesu. Als solche sind vor Allem die schon im Alten Testamente niedergelegten Grundlehren von der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes, von der Sünde als freier, positiver und

allgemeiner, in die ganze seelisch-leibliche Natur des Menschen eingedrungener Verkehrung und Verderbniß, als Störung insbesondere auch seines richtigen Verhältnisses zu Gott, endlich von der auf Herstellung der wahren Gottesgemeinschaft und Gottesgerechtigkeit gerichteten Heilsoffenbarung Gottes zu betrachten. Auf dieser Grundlage bildet sich schon im alten Bunde die Vorbereitung für die Erscheinung des sündlos Vollkommenen nicht bloß in Gesetz, Lehre und Weissagung, sondern insbesondere auch in dem Auftreten von Gottesmännern, welche, wenn auch noch unvollkommen, den Typus der Gottesgerechtigkeit an sich darstellen, und zugleich als Organe Gottes für die Herstellung derselben unter ihrem Volke, vorbereitend unter allen Völkern, thätig sind. Die Gottesmänner sind zugleich Knechte Gottes; sie finden sich hauptsächlich unter den Propheten. Aber schon Abraham und Moses gehören in diese Reihe, und auch der theokratische König sollte wenigstens der Idee nach in dieselbe gehören. Mit der Idee des Messias verknüpft sich die Idee des Gerechten und des Knechtes Gottes im eminenten Sinne, wie er in Jesaia von Kap. 40 an beschrieben ist, ganz von selbst (vgl. den Art. Messias IX. S. 415). Nur lag die Vereinigung aller Momente noch nicht im Bereich der vorbereitenden Offenbarung, und so sehen wir auch die weitere für unsere Frage bedeutsame Weissagung und Hoffnung einer vollkommenen und allgemeinen Mittheilung des heiligen Geistes zum Zwecke der religiös-sittlichen Erneuerung und Vollendung (Joël Kap. 3. Ezechiel 36, 26 f. vergl. Jerem. 31, 31 ff.) zwar mit der messianischen Zeit, aber nicht unmittelbar mit der Person des Messias verbunden. Endlich finden wir die ebenso mit der Erwählung des Volkes Israel als mit der Person des Messias verknüpfte Idee der Gottessohnschaft noch nicht unmittelbar erfüllt mit der Idee der vollkommenen Gottesgerechtigkeit. Aber in einer gewissen Berührungsnähe treten die genannten Elemente, deren Vereinigung in der Idee des sündlos vollkommenen Gottessohnes und Erlösers culminirt, alle schon im Alten Testamente auf.

In Jesu von Nazareth schauten nun seine Apostel die Erscheinung dieses sündlos vollkommenen Gottessohnes und Erlösers, und er selbst gab sich unzweideutig das Zeugniß, es zu seyn. Weit entfernt, daß der Zusammenhang der apostolischen Aussagen und des eigenen Zeugnisses Jesu mit den genannten Ideen und Vorbereitungen des Alten Testamentes deren objektive Wahrheit zu schwächen geeignet wäre, als hätten sie nach der gegebenen Idee die nur annähernd entsprechende Wirklichkeit aufgefaßt und beschrieben (Strauß), dient jener Zusammenhang vielmehr zur Bekräftigung der aufzuführenden Zeugnisse. Das populäre jüdische Messiasideal verhüllte ja vielmehr diesen ethisch-religiösen Kern der alttestamentlichen Weissagung, und wenn nun Jesus nicht bloß die Elemente desselben entdeckt, sondern sie auch in ihrer reinsten Vollendung zu einheitlicher Darstellung in seinem Zeugnisse durch Wort und That gebracht hat (denn auch letzteres wird ihm im Grunde von den Gegnern zuerkannt), so weist diese Thatsache nur darauf hin, daß in ihm nun Derjenige erschienen, ist welchem es von Gott verliehen war, die auf ihn zielende Vorbereitung in schöpferischer Originalität der Erkenntniß und des Lebens zur Vollendung zu führen. Für das Zeugniß seiner Jünger aber wird man aus jenem Zusammenhang mindestens so viel im voraus ableiten müssen, daß es jedenfalls mehr besagen wollte als das bekannte Zeugniß, welches Xenophon seinem Lehrer Sokrates mit den Worten ausgestellt hat: *οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν, οὔτε λέγοντος ἤκουσεν* (Mem. lib. I. cap. 1. §. 11.). Das theilweise gewiß schon vorher und sodann in der Schule Jesu an den reinsten ethischen Ideen des alten Bundes gebildete Urtheil seiner Jünger mußte doch wahrlich tiefer dringen und einen höheren Maßstab anlegen, als der Schüler des griechischen Philosophen, welcher von dem im Christenthum gegebenen Ideale sündloser Heiligkeit selbst weit entfernt war.

Die einzelnen Stellen, in welchen von den neutestamentlichen Schriftstellern Jesu ausdrücklich das Prädikat der Sündlosigkeit oder Heiligkeit beigelegt wird, sind zwar immerhin wichtig als Beweis für die feststehende Ueberzeugung der unmittelbaren Jünger

Jesu und sämmtlicher apostolischer Männer; aber sie rühren theils von solchen her, welche wie Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes, Jesum während seines Wandels auf Erden nicht beobachtet haben, theis lassen sie sich in ihrer Allgemeinheit und ihrem beiläufigen Auftreten zunächst immer noch als unmittelbare Folge des Glaubens an Jesum als den erschienenen Messias auffassen, wenn auch die Sündlosigkeit nicht zu den populären Prädikaten des jüdischen Messias gehörte, wie sie sich ja theilweise auch an alttestamentliche Stellen (Jesaia 53, 9) oder Anschauungen von der Heiligkeit des Priesters oder Opfers anlehnen. Solche Aussagen finden sich Apostelgesch. 3, 14. 22, 14, 1 Petri 1, 19. 2, 21. 3, 18, 1 Joh. 2, 1. 3, 5; bei Paulus theils direkt 2 Kor. 5, 21 theils indirekt in Röm. 5, 12 ff. 1, 4. 1 Kor. 15, 45 ff. Röm. 8, 3 und Philipp. 2, 8; im Briefe an die Hebräer 4, 15 und 7, 26 ff. Die paulinischen Stellen sagen nicht bloß die Thatsache der Sündlosigkeit Jesu aus, und zwar in 2 Kor. 5, 21 mit ausdrücklicher Verneinung alles persönlichen Sündenbewußtseyns, also auch jeder Gedankensünde; sondern sie begründen bereits die Sündlosigkeit durch das pneumatische Wesen Christi, welches auch auf seine *σάρξ* seinen Einfluß dahin erstreckte, daß dieselbe der *σάρξ ἁμαρτίας* nur ähnlich, selbst aber von der Sünde rein war. Man könnte noch die Frage aufwerfen, ob sich Paulus das pneumatische Wesen Christi als eine absolute, an sich im Guten unveränderliche Kraft vorgestellt, oder ob er einen sittlichen Kampf und die Möglichkeit des Sündigens bei Christo zugelassen habe. Jedenfalls ist die letztere Annahme nicht unbedingt auszuschließen, und zwar scheint sie sogar für den Akt der Selbstentäußerung in Philipp. 2, 6 f. dem Apostel vorgeschwebt zu haben, wenn die Erklärung richtig ist, daß Christus dort als Gegenbild nicht bloß des ersten Adam, sondern höher hinauf des Teufels, dargestellt sey, welcher die Gottgleichheit als einen Raub an sich reißen wollte. Es entspricht überhaupt der ganzen Stellung, in welche wir bei Paulus den Sohn zum Vater gesetzt finden, daß die Durchführung des Erlösungswerkes auf dem Wege der äußersten Selbstverläugnung als sittliche Pflicht des Sohnes gegenüber von dem Vater erscheint, wozu freilich hinzuzunehmen ist, daß der Sohn ebenso aus freier Liebe, wie aus vollkommenem Gehorsam, dieser Pflicht sich unterzieht (Gal. 2, 20). Es ist von Werth, diesen in erster Linie nicht metaphysischen, sondern wesentlich ethischen Karakter der paulinischen Christologie wohl in's Auge zu fassen. Ganz entsprechend der paulinischen ist die Auffassung der Sündlosigkeit Jesu im Briefe an die Hebräer, wenn auch die Darstellung hier von der Idee des sich selbst opfernden Hohepriesters, dort mehr von dem Gedanken eines den Ungehorsam Adams mit seinen Folgen durch seinen vollkommenen Gehorsam wieder aufhebenden geistlichen Stammvaters beherrscht ist. Auch im Hebräerbriefe finden wir eine neue göttliche Kraft, beziehungsweise Hypostase, in Christo gesetzt, welche seine Freiheit von der Sünde begründet (1, 1 ff. 9, 14 *διὰ πνεύματος αἰωνίου*); aber diese Grundlage seiner Persönlichkeit schließt für den mit Fleisch und Blut behafteten geschichtlichen Erlöser das Lernen des Gehorsams und den schwersten sittlichen Kampf nicht aus.

Aber es handelt sich ja bei unserer Nachfrage nach dem apostolischen Zeugniß in erster Linie nicht um die Theorie von der Sündlosigkeit Jesu, sondern um den geschichtlichen Werth der apostolischen Aussagen, und hier müssen wir uns zunächst zu den Uraposteln und ihrer Darstellung von Christo zurückwenden. Hier liegt das entscheidende Moment offenbar eben in ihrem Glauben an Jesum als den Messias, noch bestimmter in ihrem Zeugnisse von ihm als dem Sohn Gottes, wozu dann noch die in den Evangelien vorliegende Karakterzeichnung Jesu sich gesellt. Weder überhaupt der Glaube der ersten Jünger an Jesum als den Messias, noch insbesondere ihr spezifisches Zeugniß von ihm als dem Sohne Gottes, wozu jener Glaube im Umgange mit ihm sich fortgebildet hat, noch endlich die gegebene Karakterzeichnung Jesu erscheint denkbar und erklärlich, wenn nicht Jesus den in seiner Persönlichkeit begründeten Eindruck sündloser Heiligkeit auf seine Jünger hervorgebracht hat. Von besonderer Bedeutung ist namentlich der zweite Punkt, die spezifische Anerkennung

Jesu als des Sohnes Gottes durch seine Jünger, wie wir diese am prägnantesten mit allen Zügen eines epochemachenden geschichtlichen Ereignisses in dem Bekenntniß des Petrus (Matth. 16, 16 vgl. Joh. 6, 58 f.) ausgesprochen finden. Es ist ganz deutlich, daß der absolute Karakter, welchen die Jünger des Herrn ihm durch diese Anerkennung beilegen, für sie nicht sowohl in theokratischen Vorstellungen als vielmehr in dem sittlich-religiösen Eindruck begründet ist, welchen sie von Jesu empfangen haben. Die in dem Umgange mit Jesu gebildete Ueberzeugung von seiner religiös-sittlichen Vollkommenheit und von seinem einzigartigen Verhältnisse zu seinem himmlischen Vater, welche sie in der Anerkennung seiner Gottessohnschaft aussprechen, bildet für sie erst den Grund ihrer an Jesum geknüpften theokratischen Hoffnungen. Neuerdings haben Keim (a. a. O. S. 84 f.) und Weizsäcker diesen Gesichtspunkt in Beziehung auf das Sohnesbewußtseyn Jesu selber nachdrücklich hervorgehoben; er findet aber gleichermaßen seine Anwendung auf den Glauben und das Bekenntniß seiner ersten Jünger. Sie konnten ihm unmöglich jene einzigartige Beziehung zu dem Vater im Himmel in ihrem Bewußtseyn zuweisen und den Stifter des Himmelreiches, über dessen religiös-sittliche Natur ihnen doch jedenfalls ein entscheidendes Licht aufgegangen seyn mußte, in ihm erkennen, wenn Jesus nicht in dem übermenschlichen Glanze eines sündlos Heiligen ihnen erschien. Diese Reflexion ergibt sich ebensogut aus den Synoptikern als aus dem vierten Evangelium, wo wir freilich diesen Sachverhalt besonders deutlich ausgesprochen finden (Joh. 1, 12—18.)

Seine vollendete Bestätigung empfängt nun aber das Zeugniß der Apostel aus dem Selbstzeugnisse Jesu, welches wir deßhalb unmittelbar hier anreihen. Daß hierin der Nerv der ganzen geschichtlichen Nachforschung nach der Sündlosigkeit Jesu liege, ist von den Bestreitern, wie von den Vertheidigern, gleichmäßig anerkannt. Es handelt sich auch hier zunächst nicht um vereinzelte Aussagen, sondern um die ganze Selbstdarstellung Jesu in Wort und That, und zwar mag die Apologetik auch hiebei getrost gegenüber von den Zweifeln der Kritik an dem johanneischen Christus zunächst von dem Christus der Synoptiker ausgehen. Es darf als das Resultat einer nur nicht zum voraus gegen alle positiven Ergebnisse eingenommenen durchaus kritischen Betrachtung auch des synoptischen Christus angesehen werden, daß derselbe, und zwar vom Beginn seines öffentlichen Auftretens an, durchaus von dem spezifischen göttlichen Sohnesbewußtseyn getragen wird, aus diesem heraus als Stifter des Himmelreichs redet und handelt (außer Ullmann und Dorner ebenso Hase, Weizsäcker, Keim, denen z. B. auch Holtzmann und annähernd Schenkel beistimmt). Der Jesus, welcher sich des Menschen und Gottes Sohn nennt (Matth. 18, 11. 9, 6. 16, 26. 11, 25—27. 16, 13 ff. 17, 26. 21, 37. 22, 2), welcher sich als den Stifter und Herrn des Himmelreiches und zukünftigen Richter der Welt darstellt, welcher dabei überall die durchaus ethische Natur dieses Reiches, seiner Gründung und seines Entwicklungsganges, hervorhebt, welcher sich die Vollmacht beilegt, Sünden zu vergeben und seinen Tod in Wort und Stiftung als das Mittel der Erlösung der an ihn Glaubenden, als die Grundlage des neuen Bundes, der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, hinstellt (Matth. 20, 28. 26, 28), welcher an seine Person die volle Wirksamkeit und Sendung des heiligen Geistes geknüpft weiß (Matth. 12, 28 ff. 10, 19 f. 28, 19): dieser Jesus muß ein durchaus unmittelbares und untrügliches Bewußtseyn seiner einzigartigen Gottessohnschaft von Gott her in sich getragen haben. Schon dieses ganz und gar aus dem innersten Geiste und Wesen der Religion geborene, die höchsten ethischen Impulse und Offenbarungen an sich tragende und mittheilende Selbstzeugniß Jesu schließt jede Möglichkeit der Selbsttäuschung oder gar des Betruges aus. Die Geschichte, namentlich auch des religiösen Lebens, zeigt, daß der Mensch, sey es in eigenem Aufschwung des Geistes, sey es emporgetragen durch eine trübe Mischung göttlicher und menschlicher Impulse, auf manche Höhe sich zu stellen vermag: aber auf jene höchste Höhe, auf welcher wir Jesum erblicken, konnte doch keiner bloß menschlicherweise sich stellen, ohne

unmittelbar durch den tiefsten Fall die Nichtigkeit seines Beginnens und Vorgebens zu offenbaren. Der besonders als entscheidend ausgehobene Mittelpunkt des Selbstzeugnisses Jesu bei Johannes, der Ausspruch: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (10, 30 vgl. 14, 9) bringt, wenn er nach seinem Zusammenhange zunächst als geschichtliche Aussage aufgefaßt wird, nur in prägnanter Bezeichnung den Grundgehalt auch des synoptischen Selbstzeugnisses Jesu zum Ausdruck. Daß nun das Zeugniß von einer solchen absoluten Lebenseinheit des Sohnes mit dem Vater zugleich die Behauptung vollkommener Sündlosigkeit in sich schließe, versteht sich nach dem bereits hervorgehobenen durchaus ethischen Karakter des Zeugnisses Jesu von selbst. Wenn die spezifische Gottesoffenbarung Jesu uns Gott als die Liebe kennen lehrt, so ist darin die alttestamentliche Lehre von der Heiligkeit Gottes nicht aufgehoben, sondern bewahrt, und Jesus hat ja gerade durch die Predigt von dem Vater im Himmel die tiefste und innerlichste Sündenerkenntniß und das lebendigste Schuldbewußtseyn aufgeweckt. Die Reinheit des Herzens, die Völligkeit der Liebe und des himmlischen Trachtens, die Lauterkeit der Frömmigkeit und des ganzen Wesens, die Vollkommenheit der Gesinnung und des Handelns nach dem Vorbilde des himmlischen Vaters, die tiefste Demuth und Selbstverläugnung, die aufrichtigste Reue und Umkehr des Sünders waren die von Jesu gerade auf Grund seiner Predigt von dem himmlischen Vater gestellten sittlichen Forderungen. Wenn er sich nun die vollkommene Einheit mit seinem Vater beilegt, kann er sich bewußt gewesen seyn, diese Forderungen auch nur innerlich in irgend einem Stücke verletzt oder unerfüllt gelassen zu haben? Wäre es ihm bei dem innigen Zusammenhange, welcher zwischen Erkenntniß und Willen namentlich auf dem religiös-sittlichen Gebiete stattfindet, auch nur möglich gewesen, jenes Ideal der vollkommenen Gottesgerechtigkeit aufzustellen, wenn er es nicht verwirklicht und lebendig in sich gefunden hätte? Endlich, kann er sich, wie er durchweg thut, als den Erlöser, den Gesetzgeber, das Vorbild, den Richter der Menschen, als den Träger und Ausrichter der heiligen Liebe Gottes hinstellen, wenn er sich nicht vollkommen im Besitz dieser Liebe, also rein und frei von Schuld und Sünde wußte? Kann er sein in den Tod gegebenes Leben als ein Sühnopfer für die Anderen bezeichnen, wenn es nicht heilig war? Wir müßten dieses für unmöglich erklären, auch wenn uns keine ausdrücklichen Aussprüche überliefert wären, worin Jesus seine Sündlosigkeit behauptet. Nie hören wir ihn, auch nicht im vertrautesten Kreise der Seinen, auch nicht in den Stunden des schwersten Leidens und der heißesten Anfechtung, um Gnade und Vergebung der Sünde für sich beten; vielmehr tritt uns gerade aus jenen tiefsten Seufzern zu Gott, welche ihm die Stunden des härtesten Kampfes auspressen, nur das unerschütterte Bewußtseyn der eigenen Schuldlosigkeit entgegen (Matth. 26, 39. 27, 46 vgl. Luk. 23, 31).

Aber er hat sich auch auf seine Sündlosigkeit ausdrücklich berufen zum Beweise für die Wahrheit seines Zeugnisses, am unmittelbarsten in der bekannten Frage, welche von Luther ganz richtig übersetzt ist: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde (nicht: Irrthum) zeihen? Joh. 8, 46. Es kann nach dem ganzen Zusammenhang (vgl. noch bes. V. 50 u. 55) gar kein Zweifel darüber seyn, daß Jesus hiemit seine absolute Sündlosigkeit bezeugen will. Jede nur relative Deutung des Wortes macht aus demselben im Munde Jesu entweder eine nichtssagende oder eine heuchlerische Phrase (Ullmann S. 66 ff.) Als weitere direkte Zeugnisse aus Johannes können noch 14, 30 und etwa 10, 36 angeführt werden (Hofmann im Schriftbeweis). Als ein wichtiges, wenn auch für sich allein nicht entscheidendes Selbstzeugniß über seine Sündlosigkeit ist auch die bei den Synoptikern aufbewahrte Rede Jesu an Petrus anzusehen: *οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*, Matth. 16, 23. Es klingt jedenfalls der allgemeine Grundsatz daraus hervor, seine Gesinnung und Handlungsweise durchweg in Uebereinstimmung mit Gott zu erhalten, und zwar auch dann, wenn ihm dadurch Opfer auferlegt werden, welche den Gesichtskreis der ordinären sittlich-religiösen

Anschauungsweise der Menschen übersteigen, welche diesen nicht mehr als sittliche Pflicht, sondern höchstens als opus supererogativum erscheinen.

Das allgemeine Zeugniß der Apostel und das Selbstzeugniß Jesu von seiner Sündlosigkeit findet nun seine doppelte Ergänzung in dem durch die Evangelien ausführlich gegebenen Karakterbilde Jesu und in den Wirkungen welche von ihm ausgegangen sind und noch heute ausgehen. Es ist nicht möglich, hier in der Kürze eine nur einigermaßen genügende Schilderung des Karakters Jesu nach den Evangelien zu geben; wir begnügen uns, nur einige der hauptsächlichsten Grundzüge im Anschlusse an Ullmann, Dorner u. A. hervorzuheben. Vor Allem ist karakteristisch für seine Person jene vollkommene Durchdringung von Frömmigkeit und Sittlichkeit, welche die Natur des Heiligen ausmacht. Sein Wesen und seine Haltung unterscheidet sich ebenso scharf von jener autonomischen oder profanen Tugend, dem Typus der klassischen, auch in der modernen philosophischen Ethik stark nachwirkenden Moralität, als von jeder ceremonialgesetzlichen pharisäischen oder auch mystisch-ascetischen essäischen Frömmigkeit und Sittlichkeit. Er nimmt seinen Standpunkt ganz in Gott, aber er umfaßt dabei mit heiliger Liebe die Welt; sein Leben besteht in der vollkommenen Hingabe an seinen himmlischen Vater, aber er „waltet zugleich als der freie Sohn in des Vaters Hause" (Dorner). Am prägnantesten wird sich immer sein geschichtlich vorliegender Karakter durch die Aussage bezeichnen lassen, daß sein ganzes Wesen und Leben die heilige Liebe und eben damit das innerste Wesen Gottes offenbare. Und zwar ist diese Offenbarung eine vollendete, indem seine Liebe in seiner Aufopferung bis zum Tod am Kreuz zur Rettung einer sündigen und feindseligen Welt die Probe der tiefsten Reinheit und Innigkeit, wie der höchsten Spannkraft abgelegt hat (Röm. 5, 8). Was Paulus 1 Kor. Kap. 13. von der Liebe sagt, findet sich in seinem Leben erfüllt. Wo aber ein solches Feuer der göttlichen Liebe die ganze Person durchglüht und das ganze natürliche Leben verzehrt, da ist es unmöglich, daß die Selbstsucht, das Prinzip der Sünde, auch nur in den leisesten Anfängen und Regungen vorhanden sey. Und wie er in der Form der Liebe das vollkommene Abbild des himmlischen Vaters im menschlichen Personleben darstellt, so gewahren wir gleichmäßig an ihm die vollkommenste Lauterkeit, Wahrheit und Reinheit des Sinnes und Handelns, die völlige Ueberwindung dessen, was von unten ist, in der Ganzheit himmlischen Sinnes und Trachtens, und bei aller dieser Reinheit und Erhabenheit doch eine liebenswürdige Einfalt und Natürlichkeit und eine ungeschminkte herzgewinnende Demuth. Den innersten Mittelpunkt, das Allerheiligste dieses Lebens bildet sein ununterbrochener völliger Umgang mit seinem Vater im Himmel, wofür die Form des Gebets nicht einmal die erschöpfende ist. Er lebt, webt und ist ganz in Gott, und doch schafft er dabei das Heil der Welt; während er den schwersten Kampf kämpft mit den Gewalten der Erde, während er sich überall offen zeigt für ihre natürlichen Verhältnisse, Gaben und Freuden, führt er zugleich ein verborgenes Leben im Himmel. Denn davon finden wir überall wieder sein Reden und Handeln getragen und durchleuchtet. Und während ihm freilich das sittliche Ringen nicht erspart war (wovon näher unten!), so erscheint doch auch wieder sein ganzes Thun und Lassen nur wie die Offenbarung einer heiligen Natur, eines vollkommenen inneren Seyns und einer höheren Nothwendigkeit des Wesens, welchem jedenfalls der innere Quell und die lebendige Kraft zu der in jeder Lage gestellten Aufgabe niemals versagt; sein ganzes Thun trägt den Stempel einer wunderbaren Virtuosität auf dem religiös-sittlichen Gebiete (wie auch von Strauß und Anderen dieser Richtung anerkannt ist). Sein einzigartiger und unstreitig höchster Beruf ist ganz der nothwendige Ausfluß seiner Person und seine Person ist ganz die Erfüllung seines Berufes (vgl. bes. Dorner). Daher auch der so oft bemerkte Eindruck großartiger und friedevoller Harmonie seines ganzen Wesens, jene Vereinigung von Ruhe und Bewegung, Selbstständigkeit und Hingebung, Thun und Leiden, Majestät und Demuth, von Weltoffenheit und Weltverschlossenheit,

von Kopf und Herz, von ausgeprägter Individualität und allgemeiner Humanität, wie sie als das höchste Ziel menschlichen Verhaltens inmitten der Gegensätze dieses irdischen Lebens von den edelsten Gemüthern sehnsuchtsvoll, doch vergebens erstrebt wird. Weizsäcker geht nach der anderen Seite zu weit, wenn er in seinem Bestreben, eine individualitätslose Verflüchtigung des Karakters Jesu abzuwehren, bemerkt, daß „wir uns diesen Karakter nicht vorzugsweise weich und milde, sondern stark und straff zu denken haben". Freilich ist er noch weit mehr im Recht, wenn er gegen Strauß' Einbildung von einer wesentlich hellenischen Seite in der Gemüthsart Jesu sagt: „Nicht die milde Heiterkeit seiner Weltanschauung ist die Grundlage seines Lebens und seiner Predigt, sondern die vollkommene Sammlung für das Eine höchste Ziel, das Durchdrungenseyn von seinem Offenbarungsberuf." Aber es finden sich doch auch so viele Elemente in der evangelischen Karakterschilderung Jesu, welche die natürliche Empfänglichkeit und die Regsamkeit der Empfindung, die Weichheit, Zartheit und Sinnigkeit des Gemüthes, das was man die weibliche Seite seines Karakters schon genannt hat, im besten Sinne, beweisen, daß diejenigen Recht behalten werden, welche das durchweg Harmonische in dem Karakter Jesu behaupten. Nur das ist richtig, daß er von aller Weichlichkeit auch des Gemüthslebens eben als der Träger der heiligen Liebe frei war, und daß sein eigenthümlicher Beruf der Ueberwindung von Sünde, Welt und Tod in der Kraft jener Liebe es mit sich brachte, daß überwiegend die männliche Energie eines für das Höchste kämpfenden Karakters an ihm hervortrat. Es ist so in der That das verwirklichte menschliche Ideal, zugleich das vollkommene Ebenbild Gottes in menschlicher Gestalt, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Wahrheit, welche uns aus den Evangelien in ungesuchter lebensvoller Schilderung in dem von Jesu Berichteten entgegentritt. Wir gewahren eine Gestalt, vor deren sittlicher Erhabenheit jede empfängliche Menschenseele unwillkürlich mit einer Ehrfurcht sich neigt, die wir nur der Gottheit zollen und welche doch zugleich auf's Innigste uns zu sich heranzieht durch den Eindruck innerster Verwandtschaft mit Allem, was wahrhaft menschlich in uns ist. Es ist einer der unbegreiflichsten und keckten Einwürfe eines Strauß und Pecaut, daß das in den Evangelien über Jesum Berichtete viel zu dürftig und sporadisch sey, als daß wir überhaupt daraus eine vollständige und durchdringende Vorstellung von seiner Persönlichkeit und seinem Karakter uns bilden könnten. Seit achtzehn Jahrhunderten ist es fast ausnahmslos der durchdringende Eindruck vollkommener Heiligkeit in Menschengestalt gewesen, welchen das Lebensbild Jesu auf alle empfänglichen Gemüther der verschiedensten Zeiten, Nationalitäten, Bildungsgrade u. s. w. gemacht hat. Was von diesem Ideale in den Propheten und in den Psalmen Höchstes ersehnt und geweissagt, wonach ein Plato in jener merkwürdigen Schilderung des vollkommenen Gerechten (de republ. L. II. ed. Orelli pag. 41.) ahnend gesucht, was keine anderweitige Beschreibung eines menschlichen Weisen oder Tugendhelden von fern erreicht: das hat der unbefangene Sinn von jeher in der evangelischen Darstellung gefunden; ist das nicht ein Beweis, daß es auf Seiten derer, welches es nun auf einmal nicht mehr darin finden wollen, eben an dem richtigen Wahrnehmungsvermögen dafür fehlt? Wir gehen, unbekümmert um diesen Widerspruch, vielmehr mit allem Rechte, fort zu der Behauptung, daß wenn die schriftliche (immerhin doch auch noch menschlich unvollkommene) Darstellung der Evangelisten jenen Eindruck vollkommener Heiligkeit Jesu bis auf diesen Tag fast ausnahmslos hervorbringt, die lebendige Wirklichkeit seiner Person ihn umso gewisser muß an sich getragen und bei den Empfänglichen erzeugt haben. Die Tendenz der Verherrlichung findet hier keinen Raum; die schlichte Einfalt der Darstellung und die rein sittliche Art der Größe, welche hier abgebildet ist, liefern den schlagenden Beweis, daß der Pinsel der Maler keine Farben nach eigener Erfindung aufgetragen hat, daß er einfach dem gewaltigen Zuge gefolgt ist, womit das geschaute oder doch von Augenzeugen beschriebene Ideal ihre Seele beherrschte. Wie schon Rousseau mit Recht gesagt hat: l'inventeur en serait plus étonnant que le héros.

In dem Gesagten liegt bereits die Beseitigung des seiner Zeit von Fritzsche (vgl. Ullmann's „Entgegnung" in den Stud. u. Krit. 1842) nur im methodischen Interesse, von Pecaut aber in sachlicher Beziehung weitläufig vorgetragenen Einwurfes, daß die Sündlosigkeit eines geschichtlichen Individuums als eine absolute Größe gar nicht empirisch wahrnehmbar sey, wozu die weitere Schwierigkeit gefügt wird, daß wir über die ganze Lebensart unseres Herrn vor seinem öffentlichen Auftreten fast gar keine Nachricht besitzen. Dieser Einwurf beruht auf einer Verkennung des doppelten Umstandes, einmal daß das sittliche Leben, gerade je ausgebildeter sein Karakter im Guten oder im Bösen ist, umso gewisser eine innerliche Einheit bildet, sodann daß gegenüber von den Eindrücken, welche von einem sündlos heiligen Leben ausgehen, die empirische Beobachtung von selbst die innere Totalanschauung des den einzelnen Lebensakten zu Grunde liegenden vollkommenen Gesammtkarakters aus sich erzeugt. Nur die peinliche Skepsis einer einseitigen Verstandesrichtung oder auch der Stolz, welcher keinen Einzigen unter den Menschenkindern anerkennen und verehren will, widerstrebt diesem naturgemäßen Processe, in welchem die stetige Wahrnehmung relativ bester Gesinnung und Handlungsweise sich von selbst zur Anerkennung der absoluten sittlichen Vollkommenheit fortzubilden durch das Objekt der Betrachtung veranlaßt ist (vgl. Ullmann und Dorner, sowie Weizsäcker gegen Pecaut a. a. O. S. 183). Nach dem Vorgange von de Wette hat besonders Weiße dieses „ästhetische" Erforderniß für die Erkenntniß der Sündlosigkeit Jesu geltend gemacht. Er hebt dabei hervor einerseits, daß der Gedanke des menschlichen Urbildes nur auf dem Wege der Anschauung sich bilde, also die Erscheinung desselben zu seiner Voraussetzung habe, andererseits daß diese Erscheinung sich nicht empirisch beweisen lasse, indem die Ueberzeugung von derselben nur Resultat des geistigen Eindrucks der Person Christi sey, nur in der begeisterten (gläubigen) Anschauung dieser Person existire. Der tiefere Grund dieser beiden einander gegenseitig bedingenden Wahrheiten liegt darin, daß der Gedanke des menschlichen Urbildes seiner Natur und Bestimmung nach kein bloß theoretischer seyn kann und seyn soll. Sodann kann (wenn man auch auf Stellen wie Luk. 1, 80. u. 2, 51 f. zum Zwecke des Beweises kein besonderes Gewicht legen will) aus den Berichten, welche uns aus dem Kindheits- und Jugendleben Jesu überliefert sind, das Verweilen des zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel sammt seiner bedeutsamen Rechtfertigung desselben (Luk. 2, 49.) auch einer noch so zweifelsüchtigen Kritik gegenüber zum Beweise dafür geltend gemacht werden, daß schon der Knabe von einem besonderen Zuge zu seinem himmlischen Vater erfüllt war. Treffend hat z. B. Keim auf jenen ganzen von dem Mangel an Berichten über das frühere Verhalten Jesu hergenommenen Einwurf geantwortet: „Der helle Himmel des (öffentlichen) Lebens Jesu erlaubt wohl auch Rückschlüsse nach seiner Vergangenheit. — — — Rede man auch nicht von Jugendverirrungen, rede man auch nur von Fehlern und Uebereilungen, so würden sie als Wolken im Bewußtseyn Jesu (als unverkennbare „Narben" in seiner Seele), seinen reinen Himmel bedrohend, umso sicherer stehen geblieben seyn, je richtiger der Strauß'sche Satz ist, daß die sittliche Vervollkommnung den Sinn für die leichteste Unlauterkeit zu schärfen pflege. Und gerade so wäre nach einer auch nur leisen Vorübung des Bösen die Annahme späterer Fehllosigkeit gegenüber der Erfahrung und dem Erfahrungsgesetz sanguinische Gewagtheit" (a. a. O. S. 111; vgl. Ullmann S. 62).

Alle die einzelnen Umstände endlich, welche aus einzelnen Handlungen und Reden Jesu als positive geschichtliche Bedenken oder gar Gegenzeugnisse gegen seine Sündlosigkeit besonders von Pecaut in peinlicher Ausführlichkeit aus den Evangelien aufgeführt worden sind (lettre XVII. u. XVIII.), erledigen sich leicht, wenn sie unter dem richtigen Gesichtspunkt aufgefaßt werden (vgl. Ullmann, Weizsäcker, Dorner). Wer einmal aus dem gesammten übrigen Verhalten Jesu den Gesammteindruck heiliger Vollkommenheit erhalten hat, der wird auch den Knaben wegen seines Zurückbleibens im Tempel nicht ungehorsam gegen seine Eltern, den Mann wegen der Abweisung seiner

Mutter in Sachen seines Berufes (Matth. 12, 48. Joh. 2, 4.) nicht lieblos gegen diese finden; er wird in dem Verfahren bei der Tempelreinigung und in den schneidenden Strafreden gegen die Pharisäer keine unheilige Leidenschaft, in dem Verhalten bei der Gadarenerheerde (Matth. 8, 32.) oder in der Verfluchung des dürren Feigenbaumes (21, 19.) keinen unberechtigten Eingriff in fremdes Eigenthum oder ungerechtfertigte Zerstörung von Naturleben erkennen; er wird auch einzelne hart und ascetisch klingende Worte (Matth. 15, 26. 19, 11 f. 8, 22. 19, 21.) aus der bleibenden oder zeitweiligen Stellung Jesu, seiner Jünger und seines Reiches sich wohl zurechtzulegen wissen.

Eine nähere Berücksichtigung verdienen nur zwei der hieher gehörigen Umstände: die Thatsache, daß Jesus durch Johannes sich taufen ließ, und die andere, daß er gegenüber von dem reichen Jüngling das Prädikat „gut“ ablehnte. Aus jener ersteren Thatsache haben auch Ewald (a. a. O. S. 187) und Schenkel (Charakterbild Jesu S. 35) bedenkliche Folgerungen gezogen; aber sie erklärt sich dem eigenen Ausspruche Jesu gemäß (Matth. 3, 15.) daraus, daß Jesus als der Stifter des Himmelreiches von diesem durch Gott geordneten vorbereitenden Weiheakt für den Anbruch desselben keinenfalls sich ausschließen wollte. Den Karakter der Reinigung von der Sünde hatte die Taufe erst in zweiter Linie. Daß sich in der Taufe Jesu zugleich der Karakter der stellvertretenden Genugthuung ausgeprägt habe (so noch Geß), ist eine weniger wahrscheinliche, zu dogmatische Deutung. Die Antwort an den reichen Jüngling aber ist nicht bloß aus der jedenfalls auch vorhandenen pädagogischen Absicht Jesu, sondern insbesondere noch aus dem Gesichtspunkte zu erklären, daß Jesus, so lange er noch nicht im Gehorsam, namentlich durch Leiden, vollendet war (Hebr. 2, 10.), sich nicht „gut oder vollkommen“ wollte nennen lassen (Ullmann, Dorner, Geß, Keim).

Denn allerdings erhalten wir namentlich aus den synoptischen Evangelien ganz unzweifelhaft die Vorstellung von der Sündlosigkeit Jesu, daß dieselbe, wenn auch nicht erst eine im Kampfe errungene, so doch von Anfang bis zu Ende im Kampfe bewahrte und bewährte gewesen ist. Jede dogmatische Vorstellung, welche das posse peccare von Jesus ausschließt, welche eben damit die Wahrheit und den Ernst seiner Versuchungen aufhebt, welche seine sittliche Entwickelung nach der Art eines physischen Processes vor sich gehen läßt, wird durch das neutestamentliche Zeugniß von Anfang bis zu Ende widerlegt (s. Geß S. 331 Anm.). Hier sey nur hingewiesen auf die Versuchung durch den Teufel nach der Taufe (Matth. 4, 1—11.; vgl. besonders Luk. 4, 13. das *ἄχρι καιροῦ* und 22, 28.), auf die offenbar in persönlicher Erregung und somit im Bewußtseyn der wirklichen Versuchbarkeit gesprochene Antwort an Petrus Matth. 16, 23. und auf den Gebetskampf in Gethsemane, sowie besonders auf die dabei gethane Aeußerung: *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής* (26, 41). Gerade diese Aeußerung gibt uns wohl einen tiefen Aufschluß darüber, wie wir uns den persönlichen Zustand Jesu der Versuchung gegenüber zu denken haben. Nicht aus der Stärke des Fleisches (Eigenwillens) und aus der Ohnmacht des Geistes, wie beim natürlichen Menschen (Röm. 7. und Gal. 5, 17.) entstand ihm die Versuchung, sondern nur daraus, daß die seelisch-leibliche Natur, welche auch er an sich hatte, nicht alsobald und überall den Impulsen des in ihm dominirenden höheren Geisteswillens zu folgen vermochte. Dieser höhere Geisteswille mußte, um nicht selbst Theil zu nehmen an der Schwachheit des Fleisches, auch bei ihm durch Wachen, Beten, Kämpfen vollkräftig erhalten und zum Siege geführt werden (vgl. Geß S. 339 ff.). Auf die entsprechende Darstellung im Briefe an die Hebräer (2, 18. 4, 15. 5, 8.) ist schon oben hingewiesen worden. Es zeigt uns ja überhaupt die evangelische Darstellung Jesum nirgends, auch nicht von seiner Taufe an, als absolut fertiges Wesen, so daß sein ferneres Leben nur eine Explikation seines inneren Besitzes wäre, sondern Jesus erscheint als kämpfend und fortschreitend. Nur ruhen Kampf und Fortschritt auf einem Grunde, welcher den Sieg und den Fort-

schritt in durchaus normaler Entwickelung herbeizuführen und zu verbürgen vollkommen angelegt ist, und auch so lange der Kampf noch nicht gekämpft oder eine spätere Erkenntniß noch nicht erschlossen ist, ist doch Alles vorhanden, was von sittlicher und intellektueller Ausrüstung und Leistung für die Erfüllung des Erlöserberufes erforderlich ist. Nur in diesem Sinne kann z. B. auch die mit der Sündlosigkeit eng verknüpfte Irrthumslosigkeit Jesu auf Grund des Neuen Testamentes behauptet werden*).

---

*) Es möge der Redaktion, in Betracht der Hoheit des Gegenstandes, eine Bemerkung gestattet seyn. Wir müssen nämlich offen gestehen: auf uns machen die evangelischen Berichte überwiegend den Eindruck, daß Jesu Leben, Lehren und Wirken seit dem Antritte seines Erlöseramtes, d. h. seit seiner Taufe, hauptsächlich die Explikation seines inneren Wesens war. Wir sehen den Herrn, der seiner selbst und dessen, was in ihm lebt, seiner Aufgabe, seiner Bestimmung, seines Zieles und der zur Erreichung desselben anzuwendenden Mittel vollkommen bewußt geworden, die Schleußen öffnen den lange im Inneren zurückgehaltenen Strömen des Lebens, die nun in immer höher gehenden Wogen sich über das dürre Erdreich ergießen. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß er aus der Urquelle seines Lebens nicht immer auf's Neue schöpfte; daß er dieß that, das bezeugt sein Gebetsumgang mit seinem Vater. Ebenso bleibt fest stehen das Zeugniß der Schrift, daß er mußte durch Leiden, durch Gehorsam vollendet werden. Ueberhaupt mußte die Vereinigung von Gott und Mensch, die von Natur und zunächst in unvermittelter Weise in ihm war, durch sittliche Uebung vermittelt und ihm so von ihm selber angeeignet werden. Es lag auch in dem Wesen der wahrhaft menschlichen Natur des Erlösers, daß die sein Leben und Wirken beherrschenden und leitenden Ideen dadurch, daß er ihnen einen Ausdruck gab und sie in Beziehung brachte zu der ihn umgebenden Welt, noch während seines Lehramtes an Klarheit und Bestimmtheit gewannen.

Aber eine solche Entwickelung, wie sie Keim in den übrigens viel Treffliches enthaltenden Reden über den geschichtlichen Christus nachzuweisen versucht hat, können wir wenigstens in den unbefangen betrachteten Evangelien nicht finden. Je mehr wir der Argumentation des Verf. zu folgen suchten, desto mehr machte sie auf uns den Eindruck des Künstlichen und Gemachten — nämlich von der bestimmten Voraussetzung aus gemacht, daß in Jesu noch während seines Lehramtes in sehr wesentlichen Punkten eine Entwickelung erfolgt seyn müsse, da doch nach den evangelischen Berichten dieß Alles rückwärts zu liegen und derjenigen Zeit anzugehören scheint, worüber jene Berichte einen nie zu hebenden Schleier verbreitet haben. Dieses Urtheil stand uns fest, noch ehe wir die Abhandlung von Hofmann in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1865, Januarheft, gelesen hatten. Insbesondere vermögen auch wir nimmermehr einzusehen, wie die affektvolle Festhaltung des Gedankens an sein Leiden (Matth. 16, 23) ein Beweis seyn soll, daß Jesus diesen Gedanken erst damals, als er die betreffenden Worte sagte, sicher erkannt und erfaßt habe. Hingegen macht die Stelle allerdings den Eindruck, daß der Herr es für sich selbst nöthig fand, das Versuchende, was für ihn in den Worten des Petrus: „das widerfahre dir nur nicht", lag, auf kräftige Weise von sich abzuweisen. Er erkannte darin dieselbe Versuchung, die er schon früher bestanden hatte und die er damals mit denselben Worten von sich abgewiesen (Matth. 4, 10). Denn daß er gegen die Schwachheit des Fleisches sich zu waffnen hatte, das bezeugt er selbst noch später, da er während des geistigen Kampfes in Gethsemane sagte: „der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach." Aber in beiden Fällen dachte er sogleich an seine Jünger und darin vollendete sich in beiden Fällen der Sieg über die Versuchung. In dem ersteren Falle, der uns hier zunächst beschäftigt, lag ihm an, die irrthümlichen Vorstellungen abzuweisen, die sich im Geiste des Petrus und der übrigen Jünger an das Bekenntniß, daß er der Sohn des lebendigen Gottes sey, anknüpften. Indem er auf seine Jünger wirkte, wirkte er auf sich und befestigte sich im Gehorsam unter den Willen des Vaters. Indem er auf sich wirkte, wirkte er auch auf seine Jünger, gemäß dem, was er bei anderer Gelegenheit gesagt: „Ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiligt seyen in der Wahrheit", Joh. 17, 19.

Wie sollte aber Jesus nicht schon längst zu der vollen Einsicht und Erkenntniß gelangt seyn, daß er leiden, daß er durch der Sünder Hände sterben müsse? Wenn er las, was zu Jesaia bei dessen Weihe zum Propheten (Jesaia 6, 3) gesagt wurde: „Du sollst verstocken das Herz dieses Volkes und seine Ohren betäuben" u. s. w., wenn er weiterhin las, wie so viele Propheten verfolgt und getödtet worden, so legte ihm das Alles den Gedanken sehr nahe, daß die Predigt des Evangeliums nicht minder als das Wort der Propheten zunächst nur dazu gereichen werde, daß sein Volk sich verstocke und sich verhärte, — in zäher Festhaltung des angeerbten Karakters. Er war sich von Anfang seines Lehramts an bewußt, daß Alles, was er that und lehrte, zunächst nur den Erfolg haben werde, die entscheidende Krisis im Leben seines Volkes herbeizuführen, die sündliche Verderbniß desselben auf den höchsten Punkt zu steigern, zum stärksten Ausbruche zu bringen. Wir dürfen sogar annehmen, daß schon im Knaben von zwölf Jahren, so wie ihm

Zu dem biblischen Grundzeugnisse für die Sündlosigkeit Jesu gesellt sich nun der thatsächliche Beweis aus den Wirkungen, welche von ihm ausgegangen sind und bis jetzt ausgehen. Dieselben tragen durchaus das Gepräge des Neuen, des Schöpferischen, des Vollkommenen und Universellen auf dem höchsten, dem religiös-sittlichen Gebiete. Nicht hat Jesus etwa nur eine schon begonnene und nach demselben Ziele hinstrebende religiös-sittliche Bewegung unter seinem Volke oder in der Menschheit zum Ziele geführt; sondern er hat umgekehrt die von Gott entfremdete, in Selbstsucht und Sinnlichkeit versunkene Menschheit aus ihrer natürlichen Bahn völlig herausgehoben, indem er sie auf seinen Weg des ewigen Lebens stellte. Jene rationalistische Art, die göttliche Originalität und Vollkommenheit Christi und des Christenthums dadurch anzufechten, daß man allerlei jüdische oder heidnische Moralsprüche anführte, in welchen das Wesentliche der Lehre Jesu bereits enthalten seyn sollte, ist so ziemlich verschollen. Auch Baur muß ja bekennen: „Betrachtet man den Entwickelungsgang des Christenthums, so ist es doch nur die Person seines Stifters, an welcher seine ganze geschichtliche Bedeutung hängt. Wie bald wäre Alles, was das Christenthum Wahres und Bedeutungsvolles lehrte, auch nur in die Reihe der längst verklungenen Aussprüche der edlen Menschenfreunde und der denkenden Weisen des Alterthums zurückgestellt worden, wenn seine Lehren nicht im Munde seines Stifters zu Worten des ewigen Lebens geworden wären.“ (Kirchengesch. Bd. I. Seite 36.) Das Christenthum ist in der Person seines Stifters wesentlich als ein neues gottmenschliches Leben in die Welt getreten. Christus hat in schöpferischer Originalität das vollkommene Urbild des religiös-sittlichen Lebens der Menschheit zum Bewußtseyn gebracht, indem er es in seiner Person dargestellt und in demselben Grade in den Menschen verwirklicht hat, als er von ihnen aufgenommen wurde. Auch ist die Verwirklichung desselben noch bis auf diesen Tag von dem geschichtlichen und geistigen Zusammenhang mit ihm abhängig (vgl. Ullmann S. 76—98). Für die Neuheit des von Jesu aufgestellten Prinzipes muß auch Strauß unwillkürlich Zeugniß ablegen. Denn er bemerkt: „Als den Kern der synoptischen Christusreden hat man von jeher die Bergrede angesehen, in deren Eingange schon die neue christliche Weltanschauung wie ein befruchtender Frühlingsregen sich ausschüttet. Die sogenannten acht Seligkeiten (Matth. 5, 3—10) bestehen wenigstens von vornherein aus jenen christlichen Paradoxen, durch welche die neue Betrachtung der Dinge mit den sowohl auf jüdischer als auf heidnischer Seite hergebrachten in Gegen-

---

das Bewußtseyn von der einzigartigen Gemeinschaft mit dem Vater ausgegangen (Luk. 2, 45), der Gegensatz der sündlichen Welt, inmitten welcher er sich befand, verbunden mit dem Umstande, daß selbst seine Nächsten ihn so wenig verstanden, die Ahnung bevorstehender Leiden erweckte. War doch eine solche Ahnung nichts Anderes als der unmittelbare Rückschlag der sündlichen Welt auf den, der sich keiner Sünde bewußt war. — Daß diese Ahnung sich zur bestimmten klaren Voraussicht noch vor Antrit des Lehramtes entwickelt hatte, das ersehen wir mit Deutlichkeit aus den ersten Aeußerungen Jesu. Aber es hieße ihm alle Lehrweisheit und Pastoralklugheit absprechen, wenn wir voraussetzen wollten, daß er, wenn er im Besitze jener Voraussicht gewesen wäre, sie auch alsobald den gänzlich unvorbereiteten Jüngern vorgetragen hätte. So begnügte er sich denn zuerst, indirekt darauf hinzudeuten, was er selber zu gewärtigen habe, indem er die Seinen darauf aufmerksam machte, was sie um seinetwillen würden zu leiden haben (Matth. 5, 11. 12. 10, 16). Und wenn er später sein eigenes bevorstehendes Leiden unumwunden ankündigte, so geschah es immer zu pädagogischen Zwecken; es läßt sich dieß bei der jedesmaligen Ankündigung des Leidens nachweisen, so in dem Falle, der uns hier zunächst beschäftigt, so auch Matth. 17, 22., nach der Verklärung, als Gegengewicht gegen den Eindruck, den dieselbe auf die Jünger machen mußte, und an anderen Stellen.

Zu dieser Auffassung der Sache sind wir nicht von bestimmten christologischen Sätzen aus gelangt, sondern lediglich durch getreue Festhaltung des geschichtlichen Bildes von Jesu, wie es in den evangelischen Berichten niedergelegt ist. Allerdings aber geben wir zu, daß im Hintergrunde verschiedene christologische Anschauungen es sind, welche die verschiedenen Ansichten über die Entwickelung Jesu bedingen, worauf hier nicht weiter einzugehen ist, da es sich bloß um den speciellen Punkt der Sündlosigkeit Jesu handelt.

satz trat .... Der alten Welt gegenüber ist dies eine verkehrte Welt, in welcher nicht wie dort vom Aeußern und von der Voraussetzung seiner Uebereinstimmung mit dem Innern ausgegangen, sondern das Innere so sehr als das einzig Wesentliche betrachtet wird, daß es auch ein entgegengesetztes Aeußere aufzuwiegen im Stande ja mit einem solchen am liebsten verbunden sei." (Leben Jesu f. d. V. S. 204; vgl. auch S. 140). Allerdings war dieses das schlechthin Eigenthümliche an dem Standpunkt Jesu, daß er nicht bloß rein und ganz die innere Gesinnung, das innere Leben forderte, sondern daß er auch als das eigentliche Wesen der rechten Gesinnung das demüthige Ergreifen der göttlichen Gnade und die ungetheilte Richtung auf das Himmlische, auf den himmlischen Vater und das himmlische Reich, bezeichnete. Diese innere Gesinnung, Stellung und Richtung, mit welcher unmittelbar eine völlige Erneuerung der innersten Persönlichkeit oder die Wiedergeburt derselben gegeben ist, hat nun Jesus in den Seinen wirklich erzeugt, wie vor allem das Neue Testament, aber auch die ganze Geschichte der christlichen Kirche ihm bezeugt. Man kann wohl am kürzesten in dem Ausdrucke der Gotteskindschaft die Wirkungen zusammenfassen, welche von Christo sowohl nach der Seite der sittlich-religiösen Einsicht als des Lebens in die Menschheit gebracht worden sind (Joh. 1, 12. Matth. 5, 48. Röm. Kap. 5—8). In der Gotteskindschaft erreichen die Frömmigkeit und die Sittlichkeit, die Stellung zu Gott und der persönliche sittliche Charakter in ungeschiedener Einheit ihre höchste Vollendung. In ihr ist das Ideal des menschlichen Lebens, das Ebenbild Gottes im Menschen verwirklicht; sie versetzt dieses Leben in sein wahres Centrum, nämlich in Gott als den Vater, und gibt ihm das allein wahre Ziel, nämlich Gott und das ewige Leben. Sie bringt den Menschen in die tiefste aber auch reinste Abhängigkeit von Gott und macht ihn so zugleich vollkommen frei. Dieselbe schließt sodann jene eigenthümliche sociale Wirkung in sich, daß die ganze Menschheit zu einer Familie von Gotteskindern sich gestaltet. Der neue persönliche Gehalt und die neue sociale Form des Lebens sind zusammengefaßt in der Thatsache, daß Jesus der Stifter des Gottesreiches, noch bezeichnender des Himmelreiches auf Erden geworden ist. Die Existenz des Himmelreiches auf Erden ist gleichbedeutend mit der Wiedergeburt der Menschheit, mit dem Daseyn des heiligen Geistes in ihr (Röm. 14, 17) und sie ist ganz allein das Werk Jesu Christi. Thatsächlich ist Gnade und Wahrheit der Menschheit durch Jesum Christum geworden (Joh. 1, 17), thatsächlich ist Er ihr gemacht zur Weisheit und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung (1 Kor. 1, 30). Eine unbefangene geschichtliche Betrachtung wird immer schlagender den Beweis liefern, daß, was von wahrer „Humanität" in der Welt ist, entweder von dem Menschensohne herstammt oder doch in ihm allein seine Reinigung und Vollendung findet, ohne welche es keinen dauernden Bestand hat und keine segensreiche Frucht schafft. Was wäre auch die „moderne Cultur" und was würde noch aus ihr werden ohne das Salz und den Sauerteig seines Lebens? (vgl. Hundeshagen „die Humanitätsidee" 1852). Dieser weltgeschichtlichen Thatsache gegenüber, deren weitere Ausführung hier nicht gegeben werden soll, bedarf das, was man über die vermeintliche Einseitigkeit des durch Christum in die Welt gebrachten religiös-sittlichen Ideals auch neuestens wieder gesagt hat (Strauß a. a. O. S. 626), kaum der Widerlegung. Darum handelte es sich freilich nicht, für alle möglichen Lebensgebiete das Schema der höchsten Normen zusammenzustellen, sondern darum handelte es sich, die Idee seines vollkommenen persönlichen Daseyns dem Menschen zum Bewußtseyn zu bringen und in's Herz zu senken. Von hier aus ergibt sich die richtige Auffassung und Behandlung der einzelnen sittlichen Lebensgebiete schon von selbst. Die tiefsten Prinzipien für dieselben finden sich indessen auch überall in dem durch Christum und seine Apostel aufgestellten Lebensideal wirklich ausgesprochen und ausgeprägt, soweit die Theilnahme an jenen Lebensgebieten überhaupt zur allgemeinen menschlichen Lebensaufgabe gehört. Die andere Einwendung aber, daß wenigstens in unserer Zeit die Verwirklichung des menschlichen Lebensideals von

dem unmittelbaren Zusammenhange mit der Person Christi unabhängig geworden sey, ist eine leere, von Geschichte und Lebenserfahrung abgelöste, Behauptung. Wo das Bedürfniß nach Versöhnung mit Gott und nach der Befreiung, Reinigung und Vollendung des Lebens in ihm lebendig erwacht, da ist stets seine Einwirkung zu erkennen, und noch weniger findet dieses Bedürfniß ohne ihn seine Befriedigung. Wo er zwar gekannt, aber nicht aufgenommen wird, da beweist er auch in seiner scheidenden, richtenden Kraft sich als den Heiligen Gottes und den Herrn der Geister. Wenn es so eine weltgeschichtliche und noch mehr eine durch die Zeugnisse der Christen von ihrem innern Leben verbürgte heilsgeschichtliche Thatsache ist, daß von Christo die religiös-sittliche Neuschöpfung der Menschheit ausgegangen ist und fortwährend abhängt, wenn wir hinzu nehmen, daß die Mittel seiner Wirksamkeit keine andere sind, als die Gotteskraft vollkommener Wahrheit und heiliger Liebe, wenn wir endlich in Ihm, aber auch in ihm allein, das Prinzip für die religiös-sittliche Vollendung unseres Geschlechtes gesetzt wissen: so können wir doch nicht anders als in ihm selber die vollkommene Erscheinung dieses Prinzipes oder sündlose Heiligkeit annehmen. Dieses wesentlich personbildende Prinzip hat seine Kraft eben nur von einer vollkommenen Persönlichkeit; die Gotteskindschaft kann nur von dem eingeborenen Gottessohne ausgegangen seyn und fortwährend ausgehen.

Dieser aus der weltgeschichtlichen Wirksamkeit Jesu gezogene Schluß stimmt vollkommen zusammen mit dem, was wir aus dem Neuen Testamente über seinen Karakter, sein Selbstzeugniß und seine Wirksamkeit wissen. Es bieten nun aber die seither aufgeführten Momente zusammen noch eine Seite der Betrachtung dar, welche uns zwingt, die sündlose Vollkommenheit Jesu anzunehmen. Wir können uns, so lange wir noch an eine göttliche Weltregierung glauben, den höchsten Bestand des religiösen und sittlichen Lebens in der Menschheit unmöglich von einer Fiktion oder doch Illusion abhängig denken. Der innerste Kern und die tiefste Grundlage des Selbstbewußtseyns Christi und des christlichen Glaubens erscheinen als Illusion, sobald die sündlose Vollkommenheit Jesu hinweg genommen wird. Von dieser Grundlage aus hat Jesus sein ganzes Werk auf Erden vollbracht; mit dem Glauben an seine spezifische Gottessohnschaft, welche vor Allem seine Sündlosigkeit einschließt, ist der höchste religiös-sittliche Lebensbestand der Menschheit, oder die Existenz des Himmelreiches in ihr, noch bis heute solidarisch verbunden. Die Annahme einer Irrung (ebenso widervernünftig als trostlos) wird hier zur Unmöglichkeit; die Annahme der Wahrheit wird durch diese providentielle Betrachtung der geschichtlichen Thatsache zur unumstößlichen Gewißheit erhoben. Es ist der Natur der Sache zufolge unmöglich, daß Jesus seine thatsächliche Stellung als Mittler zwischen Gott und den Menschen, als Erlöser und Haupt der gläubigen Gemeinde, als Stifter und Herr des Himmelreiches auf Erden eingenommen und bis heute in solcher Weise behauptet hätte, wenn er nicht wirklich der heilige Sohn Gottes wäre. Der Gott der Wahrheit kann nicht trügen, Christianus sum, ergo Christus est, bleibt der letzte und entscheidende Beweis des Christen. So wollte ja doch auch Schleiermacher die Aussage des christlichen Selbstbewußtseyns, speziell auch in unserer Frage, verstanden haben.

Hiemit hat die geschichtliche Betrachtung von selbst auf die dogmatische hinübergeführt, durch welche sie allein ihre Vollendung und allseitige Rechtfertigung erhalten kann. Es handelt sich zunächst um den Begriff der Sündlosigkeit. Sündlosigkeit ist nicht blos Freiheit von äußerer und innerer aktueller Sünde, sondern auch Freiheit von sündhafter Lust, ja sogar von jeglichem positivem in der Natur oder im Willen des Menschen liegenden Grunde einer solchen Lust. Sündlosigkeit involvirt zugleich positive Güte der Natur und des Willens ohne irgend eine aus diesen Prinzipien selbst stammende Hemmung und Verunreinigung. Ist aber die Sünde als Thatsache und Macht in der Welt, von welcher ganz unwillkürliche geistige Einwirkungen auf die durch Lust und Unlust, Wahrheit und Irrthum bestimmbare auch vollkommen gute Natur

des Menschen ausgehen, so kann die Sündlosigkeit nicht ohne Kampf mit der Sünde, ja nicht ohne ernste persönliche Versuchung, bestehen. Denn die Sündlosigkeit unterscheidet sich eben als menschliches Prädikat von der göttlichen Heiligkeit dadurch, daß die Freiheit von der Sünde bewahrt wird, obwohl die Möglichkeit zu sündigen vorhanden ist. Sie hat zu ihrer Voraussetzung das posse non peccare, sie wird durch das non posse peccare geradezu aufgehoben. Man muß sich hierüber ganz bestimmt aussprechen und darf es nicht, wie manche thun, im Unklaren lassen. Es ist auch eine „bloß abstracte Möglichkeit" zu sündigen, also die bloße Form der Freiheit an dem Willen, welche durch seinen concreten Inhalt aber stets zum voraus für das Gute determinirt ist (Liebner, Thomasius), gar keine, man kommt auch hiemit nicht über die Natur des rein göttlichen Willens hinaus. Wenn „die Versuchung faktisch nur Sollicitation zur rein guten Entwicklung ist" (Liebner), so ist sie eben damit keine Versuchung. Es ist als ein bedeutsamer Fortschritt anzusehen, daß von den verschiedenen christologischen Standpunkten aus das posse peccare als integrirendes Moment der Sündlosigkeit Jesu anerkannt ist (von Ullmann S. 32, Geß S. 212 ff. und 247 f., wahrscheinlich Dorner im Separatabdruck S. 5 f, Schaff „die Person Jesu Christi" 1865 S. 28). Es wird aber dieses Moment auch dann wieder aufgehoben, wenn nur daneben das non potuit peccare gesetzt wird. Der Gesichtspunkt des göttlichen Vorherwissens darf hier so wenig eingemischt werden als bei der Frage nach der menschlichen Freiheit überhaupt; beizuziehen ist nur die göttliche Vorherbestimmung, welche sich in der Ausrüstung und Leitung (zusammen in der geistigen Erzeugung eines solchen Personlebens) aktualisirt. Insofern kann mit Palmer („die Moral des Christenthums" S. 147) gesagt werden: „Vom Standpunkt des göttlichen Rathschlusses aus angesehen mußte das Leben des Erlösers ein schlechthin sündloses sein; aber soferne dasselbe eine Reihe menschlicher Willensbestimmungen und Handlungen ist, liegt auch die Möglichkeit eines Fehltritts vor." Eine Andeutung des richtigen Weges zur annähernden Lösung des Problemes gibt Nitzsch (System der christlichen Lehre S. 256 in d. 5 A.) wenn er sagt, daß das poterat non peccare (im gewöhnlichen Sinne verstanden) nur dazu genüge, den ersten Adam zu bezeichnen. In dem zweiten Adam ist dieses poterat als die Vollkräftigkeit des Geistes zu setzen, welche sich aus dem spezifischen und vollkommenen Seyn Gottes in ihm herleitet. Aber es darf das Seyn Gottes in Christo nicht mit Schleiermacher unpersönlich und darum sein Wirken im Grunde nach Art der unwiderstehlichen physischen Kraft gedacht werden. Sondern in freier Selbstmittheilung und Sollicitation sichert die stetige persönliche und spezifisch vollkommene Einwohnung des himmlischen Vaters in seinem eingeborenen Sohne dessen ebenso freie und dabei stetige und vollkommene Gottesgemeinschaft und deren Bethätigung in einem heiligen Leben. Von hier aus wird es uns einigermaßen verständlich, daß „das Band zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zwar auf's äußerste gespannt, aber nicht zerrissen werden konnte" (Martensen §. 143). Wenn aber schon überhaupt die menschliche Freiheit, namentlich in ihrem Verhältnisse zu Gott, unergründliche Tiefen in sich schließt, so werden wir uns doppelt bescheiden müssen, in das innerste Geheimniß dieses Verhältnisses da einzudringen, wo dasselbe seine spezifische Vollendung gefunden hat. Jedenfalls hat sich die Sündlosigkeit Jesu mehr und mehr zur Heiligkeit des Karakters, zu einer pneumatischen Beschaffenheit der ganzen Persönlichkeit ausgebildet, je länger sie sich im Kampfe wider die Versuchungen zur Sünde behauptete und bewährte, und es würde nahe liegen, wenigstens für die spätere Periode seines öffentlichen Lebens, vielleicht sogar für sein ganzes öffentliches Leben, von dem Momente der Taufe an, das non potuit peccare als sittliche Errungenschaft von ihm auszusagen, wenn nicht die evangelischen Berichte von seinen ernstlichen Versuchungen in dieser Zeit und die Erwägung im Wege ständen, daß gerade auch das Opfer seines Leidens und Sterbens seinen vollen Werth darin habe, daß es im Kampfe mit der Schwachheit einer wenn auch sündlosen Menschennatur gebracht werden mußte. Auch

die volle Kraft und der herrliche Trost des Vorbildes Christi erfordern den Gedanken, daß er, als der Anfänger und Vollender des Glaubens, im Kämpfen wider die Sünde (d. h. bei ihm bloß wider die Versuchung) bis auf's Blut widerstanden habe (Hebräer 12, 2—4). Ja eben um als der sündlos Heilige vollendet und bewährt zu werden, mußte er (wie schon Plato in seiner Ahnung von dem vollkommenen Gerechten andeutet) die schwerste Probe der Versuchung, das größte Leiden, erfahren, sein Schicksal mußte „eminent tragisch" seyn (Rothe theol. Ethik §. 552). Wenn das Wesen der Sünde in der Selbstsucht liegt, so liegt in der absoluten Selbstopferung um Gottes und der Menschen willen, in diesem höchsten Beweis der Liebe, der Beweis der heiligen Vollkommenheit. Es ist dann aber auch in der dominirenden Stellung und schöpferischen Macht, welche dem Guten von Gott, als dem Urguten, in der Welt verliehen ist, begründet, daß eine solche heilige Persönlichkeit zum sittlich-beherrschenden Mittelpunkte oder Haupte der Menschheit wird, und daß die sittliche Neuschöpfung und Vollendung derselben von ihr ausgeht.

Es bedarf keines näheren Nachweises, wie vollständig mit der gegebenen Erörterung, welche vom Begriffe und Wesen der Sündlosigkeit ausgegangen ist, das neutestamentliche Zeugniß über den Karakter und das Leben Jesu übereinstimmt. Die weitere Begründung und Entwicklung unseres dogmatischen Resultates geschieht am besten im Zusammenhange mit einer Besprechung der gegen die Sündlosigkeit eines Menschen überhaupt, speziell Christi, erhobenen hauptsächlichsten Einwürfe. Die bedeutendsten Einwendungen lassen sich auf die drei Punkte zurückführen 1) daß überhaupt die Einzigkeit eines Individuums sowohl der Natur des Individuums als der Idee der menschlichen Gattung und ihrer Entwicklung widerspreche, 2) daß die Sündlosigkeit mit der Natur des Menschen, 3) daß dieselbe mit dem erfahrungsmäßigen sündigen Zustande der Menschheit unvereinbar sey. Jene erste Einwendung ist hauptsächlich die spekulativ-pantheistische (Strauß, Baur), die zweite die rationalistisch-deistische (Kant u. s. w.), die dritte wird vom Boden eines Theismus aus erhoben, welche zwar das geistige Wunder in Christo und der biblischen Offenbarung überhaupt anerkennt, dagegen gegenüber von dem „sinnlichen Wunder" eine jedenfalls sehr reservirte Stellung einnehmen zu müssen glaubt. Es ist selbstverständlich, daß diese dreierlei Standpunkte bei ihrer faktischen Polemik gegen die Sündlosigkeit Jesu sich vielfach vermischt haben. Wir suchen sie möglichst deutlich auseinanderzuhalten.

Den ersten Einwurf hat Strauß besonders gegen Schleiermacher in dem bekannten Satze formulirt: „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich zu verwirklichen pflegt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andere zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allem übrigen hingegen nur unvollständig sich abzudrücken, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren „Reichthum auszubreiten" (Dogmat. II. S. 214). Aehnlich Baur: „Auf welchem Punkt, in welchem Individuum man auch die Idee als in der Wirklichkeit abgeschlossen fixiren will, sie treibt unvermeidlich immer wieder darüber hinaus" (Kirchengesch. d. 19. Jahrh. S. 201). Bemerkenswerth ist indessen, daß der Baur'sche Widerspruch dauernd seine Motive aus einem überspannten Idealismus herleitet, während sich bei Strauß die nothwendige Consequenz dieses Idealismus, nämlich ein gemeiner Empirismus, welcher im Grunde auf die Realisirung der Idee überhaupt verzichtet, früh genug offenbart. Oder wie soll man es anders nennen, wenn Strauß schon im „Leben Jesu" die Compensationstheorie auch auf das sittliche Gebiet überträgt und erklärt: „Die Menschheit ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt"! Es ist eben eine leere, oder vielmehr geradezu, angesichts der furchtbaren Sündenmacht in der Menschheit, eine frivole Phrase, wenn von der unsündlichen Menschheit geredet wird. Auch handelt es sich auf dem religiös-sittlichen Gebiete gerade um die einzelne Persönlichkeit, und eine Gesammtheit

besitzt eben nur so viel sittliche Güte, als die einzelnen Persönlichkeiten in ihr besitzen. Weil ferner der sittliche Proceß in der Menschheit wesentlich personbildend ist und seyn soll, so ist er auch wesentlich von der persönlichen Einwirkung sittlich hervorragender Individuen abhängig, und wenn die unabweisliche Forderung einer Realisirung des sittlich Guten in der sündigen Welt nicht geradezu fallen gelassen, wenn die Idee nicht „zur Fiktion werden“ soll, so kann ihre Verwirklichung nur von einem Individuum ausgehen, in welchem das Gute selbst menschliche Person geworden ist. Wäre nun das Gute, wie z. B. die Vollendung des Wissens, von der vollkommenen Durchdringung der Welt mit der Kraft des Geistes abhängig, dann könnte es freilich höchstens in successiver Annäherung und als eine Errungenschaft der Gattung im Laufe der Zeit verwirklicht werden. Weil das Gute aber nicht darauf beruht, daß der Geist die in Raum und Zeit ausgebreitete Welt vollkommen sich aneigne, sondern nur von der absoluten Einigung mit dem persönlich Guten, mit Gott, abhängig ist, so ist gar nicht abzusehen, warum die Verwirklichung desselben auf diesem Wege nicht in einem bestimmten Zeitpunkte, in einer einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit erreicht werden soll. Die Einwendung, diese Verwirklichung könnte dann auch mehrfach erreicht werden, so daß es eine Reihe von vollkommen guten Menschen oder Söhnen Gottes geben könnte, beruht auf einer durchaus willkürlichen Abstraktion, welche die ganz eigenthümlichen Bedingungen übersieht, unter welchen doch wiederum allein jene absolute Einigung mit Gott innerhalb der Menschheit möglich ist. Zunächst ist die erfahrungsmäßige Thatsache als gewaltige Instanz hier beizuziehen, daß die Sünde als eine auch durch allen Fortschritt der Jahrhunderte ungeschwächte, allgemeine Naturmacht in der Menschheit vorhanden ist und daß nur Christus gegenüber von dieser Sündenmacht als den Erlöser sich bewährt. Es findet aber diese einzigartige Stellung Christi auch ihre hinreichende Begründung in den Ideen, welche das christliche Nachdenken, freilich nur im Zusammenhang mit seiner Erscheinung und seiner Bezeugung in der heiligen Schrift, nothwendig aus sich erzeugt, sobald es in eine tiefere Betrachtung über das Wesen Gottes und des Menschen und über das Verhältniß beider zu einander sich einläßt. Es ergibt sich hier in irgend einer Form der nothwendige Gedanke, daß eine vollkommene Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes innerhalb der nach seinem Bilde geschaffenen Menschheit stattfinde und daß dieß eben in dem einzigartigen Menschen geschehe, welcher als das Abbild und der Sohn Gottes zugleich das Haupt der Menschen, ihr Erlöser, der vollkommene Religionsstifter oder Stifter des Gottesreiches auf Erden sey (vgl. Al. Schweizer a. a. O.). Man erkennt, daß ebensowohl die heilige Liebe Gottes nur in einem solchen Sohne Gottes, welchen sie den Menschen zum Haupt und Erlöser schenkt, sich Genüge schaffen, als auch daß die Menschheit, nur als zusammengefaßt in einem solchen, Gegenstand der vorzeitlichen Erwählung und Liebe Gottes und seiner in der Ewigkeit sich vollendenden Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung seyn könne. Die Idee und Erscheinung des heiligen Gottes- und Menschensohnes enthält also gerade das Gegentheil von jener Beraubung der übrigen Menschen, welche Strauß und Andere darin haben finden wollen. Die ganze Gottesfülle kommt eben nur durch ihn zur Mittheilung an die Anderen. Zugleich erhellt klar, warum hier der Anfänger des Guten zugleich der Vollender ist. Es handelt sich ja eben darum, daß einmal das vollkommen Gute, die volle Gottesoffenbarung, das ganze Heil in der vollen Gottesgemeinschaft in die Menschheit eintrete; dieses konnte natürlich nur so geschehen, daß es in der Person des Mittlers auf absolute Weise vorhanden war. Auch ist schon durch seine spezifische Stellung zu Gott ausgeschlossen, daß je einer der durch ihn Erlösten und Vollendeten ihm gleich würde (vgl. außer Ullmann Sündlosigkeit, dessen Polemisches u. s. w. in Stud. u. Krit. 1842 sowie die Kritik der Strauß'schen Glaubenslehre durch K. Ph. Fischer II. S. 25 ff.). Indessen hat es ja auch an der geordneten Vorbereitung für die Erscheinung des Sohnes Gottes durch die Oekonomie und Pädagogie des Alten Bundes nicht gefehlt. Obwohl der Anfänger und Vollender des Gottesreiches

und der ganzen Gemeinde der Gotteskinder ist er doch erst erschienen, als die Zeit erfüllt war (Gal. 4, 4), als der Boden in Israel für ihn zubereitet und die ganze Menschheit zu seiner Erkenntniß und Aufnahme herangereist war. Und wiederum bedient er sich durch die Vermittlung seines Geistes des Organismus seiner Gemeinde, um sich als den Erlöser und Vollender der Menschheit seit seiner Erscheinung auf Erden zu bethätigen. Er nimmt also, wie es der Natur des Sittlichen entsprechend ist, eine durchaus organische Stellung in der Menschheit nach rückwärts und vorwärts ein.

Nur darum, weil auch der rationalistische Deismus die geoffenbarte Grundlage der Sündlosigkeit Jesu, die biblischen Grundlehren über Gott und den Menschen, verkennt, erhebt er den Einwurf, daß die menschliche Natur die Sündlosigkeit eines Menschen unmöglich mache. Diese Natur ist nämlich dem Gesetze der Entwicklung, und damit, nach der Ansicht des Rationalismus, der Sünde unterworfen. Es wird hiebei vorausgesetzt theils daß insbesondere die Abhängigkeit des Menschen von der sinnlichen Seite seines Wesens, theils daß überhaupt der Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, namentlich die Vollziehung der Freiheit, die Sündlosigkeit unmöglich mache. Es ist dies jene hauptsächlich durch Kant vertretene Anschauungsweise, welche sich die Tugend nur als eine kämpfende, und zwar vor Allem mit dem Gegensatz innerhalb der eigenen Person streitende, vorzustellen vermag. Diese Anschauungsweise macht weit mehr Ernst mit der Wahrheit der sittlichen Idee als jene erstere, indem sie dieselbe zum persönlichen heilig verpflichtenden Ideal für den Einzelnen gestaltet; aber sie bleibt überhaupt in einem mit der Wahrheit unverträglichen Dualismus zwischen Gott und Welt, Gesetz und Freiheit, Geist und Natur hängen. Gleich wie ihr Gott bloß zu dem über und außer der Welt stehenden idealen Urheber wird, so verflüchtigt sich die Idee Christi in das „Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit.“ Denn da Gott, die Quelle des Guten, von der Welt und vom Menschen ferne bleibt, da eigentlich die Materie schon von Anfang an eine selbstständige Existenz neben ihm hat, und er nur als das abstrakte Gestaltungsprinzip nach Art des aristotelischen νοῦς auf sie einwirkt: so muß der Geist zunächst von der Materie, von seinem Gegensatze, obruirt sein, und er kann sich, ohne Gottes Mitwirkung nur auf sich selbst angewiesen, nur allmälig, niemals aber ganz, zur vollen Freiheit, zum vollkommen Guten, durcharbeiten. Auf diesem Standpunkte kann also allerdings von einer sündlosen Persönlichkeit keine Rede seyn, weil alle Entwicklung auf dem Gegensatz von Idee und Erscheinung oder Daseyn beruht. Nach christlicher Anschauungsweise aber ist Gott Urheber auch der Materie; die Sinnlichkeit an sich steht beim Menschen nicht im Gegensatze gegen den Geist, sie ist in ihrem Theile ebenso wie dieser zum Guten normirt. Auch die Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen kann als durchaus normale, nämlich von Gott, dem gegenwärtigen Guten, geleitete und getragene, stattfinden. Gesetz und Freiheit bilden an sich ebensowenig einen Gegensatz als Gottes und des Menschen Wille, da sie sich zu vollkommener Einheit aufheben in dem Willen der heiligen Liebe. Namentlich bildet die Offenbarung und Erkenntniß Gottes als des heiligen Geistes das Element, worin jene Gegensätze für die Wirklichkeit und für die Erkenntniß sich aufheben. Der spekulative Pantheismus will zwar Gott auch als lebendigen Geist fassen, aber er erkennt in ihm nicht den heiligen Geist; der rationalistische Deismus hält an der Heiligkeit Gottes fest, aber es fehlt ihm die Anschauung seiner geistigen Lebendigkeit. Darum sind beide unfähig, die Fülle heiliger Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit in dem sündlos vollkommenen Menschensohne zu setzen.

An der Betrachtungsweise des Rationalismus ist nur das richtige Moment, daß das Sittliche allerdings nur durch eine allmälige Ineinanderbildung von Geist und Natur, nur durch eine freie Vereinigung des Willens mit dem Gesetze und mit Gott zu Stande kommt. Und dieses Moment kommt vollständig nur dann zu seinem Rechte, wenn das Gute als Gehorsam gegen das Gesetz und als Ueberwindung der Versuchung vollbracht wird. Es ist aber auch von den neueren Vertheidigern der Sündlosigkeit

Jesu anerkannt, daß Jesus nicht als dominus legis anzusehen ist, sondern als durchaus unterworfen dem Gesetze. Und ebenso ist schon oben gezeigt worden, daß seine Heiligkeit im Kampfe mit der Versuchung bewahrt und bewährt wurde.

Noch sind aber die gegebenen Andeutungen über die Versuchbarkeit Jesu, einen der schwierigsten Punkte der ganzen Untersuchung, hier etwas näher zu beleuchten. Die Versuchbarkeit Jesu darf nicht so gedacht werden, daß eine Lust zum Bösen in seinem Innern sich regte (wie Menken und Irving, neuerdings auch Ewald, Schenkel und Weizsäcker annehmen), auch die σάρξ Jesu muß frei und rein gewesen seyn von bösen Trieben. Andererseits muß in der Natur Christi doch eine gewisse Differenz der Richtung (was noch lange kein Gegensatz ist) von dem absoluten Gotteswillen in jenen natürlichen Trieben der Selbsterhaltung u. s. w. gesetzt werden, weil sonst gar kein sittlicher Kampf in ihm stattgefunden hätte. Geß nennt diese differente Richtung geradezu den „Naturwillen" in Christo, und sagt, daß wir uns diesen Naturwillen bei ihm, als einer kräftigen Natur, auch stark zu denken haben (S. 213 u. 340 f.). An diesem seinem Naturwillen, welcher beim Menschen mit seinem leiblichen Daseyn innig verflochten ist, hatte also auch Christus nicht bloß den nächsten Anlaß und Stoff zu sittlicher Uebung und Bethätigung, sondern auch den Punkt, an welchen ernstliche und wirkliche Versuchungen sich anknüpfen konnten. Wir haben freilich diesem Naturwillen in ihm gleichfalls von seiner Geburt an einen „natürlichen Seelenadel" (Geß) entgegenzustellen, die ursprüngliche spezifische Heiligung seiner Natur durch den Geist Gottes, wie ja nach Plato's treffender Beobachtung schon außerhalb des Reiches Gottes eine auffallende Verschiedenheit ursprünglicher sittlicher Anlage unter den Menschen anzutreffen ist. Es ist nun eine mit der Erfahrung und Psychologie ganz wohl zusammenstimmende Annahme, daß die Kindheit Jesu von jenem höheren Geisteszuge in seiner Natur so beherrscht gewesen sey, daß jede Sünde von selbst ausgeschlossen wurde. Aber mit dem erwachenden Selbstbewußtseyn mußte, infolge der Berührung mit der im Argen liegenden Welt, ein gewisser Conflikt zwischen den beiden Elementen seiner Natur sich einstellen. Dieser Conflikt wird wesentlich hervorgerufen durch die eigenthümliche Aufgabe, welche der Erlöserberuf (oder das Bewußtseyn der Gottessohnschaft auch schon vor seinem öffentlichen Auftreten) an Jesum stellt, nämlich seinen Naturwillen nnd sein natürliches Leben völlig in den Tod zu geben, also auch auf sein an sich berechtigtes (soweit Gott gegenüber von einer solchen Berechtigung geredet werden kann) Selbst zu verzichten. Hiedurch mußte gerade bei dem Sündlosen, welcher das Leiden nicht als Strafe persönlicher Verschuldung aufnehmen konnte, welchem sich aus dem Bewußtseyn seiner Gottessohnschaft der gegründete Anspruch auf alle Güter und Rechte im Hause seines himmlischen Vaters ergab, der tiefste sittliche Conflikt zwischen den Ansprüchen der Natur und den Anforderungen Gottes entstehen, und daß Jesus aus diesem Conflikte sündlos hervorgegangen, darin besteht der Triumph seiner Heiligkeit (vgl. besonders die Versuchungsgeschichte und den Kampf in Gethsemane). Auch der menschlichen Natur Jesu war, wie jedem persönlichen, ja sogar jedem lebendigen Wesen der Trieb eingepflanzt, sich seinem Rechte gemäß in der Welt zu behaupten. Aber die höhere Forderung Gottes an ihn ging dahin, sich ganz selbst zu verläugnen, um die unrechte Selbstbehauptung der Welt dadurch zu überwinden. In diesem Conflikte, an welchem allein die Welt Schuld war, war die Versuchbarkeit Jesu begründet. Der Sohn Gottes erkennt und vollbringt es aber als den Willen seines himmlischen Vaters, kein Recht für sich in Anspruch zu nehmen in dieser Welt, sondern in der Erduldung des äußersten Unrechtes den vollkommenen Gehorsam und die vollendete Liebe zu bethätigen. Der zweite Adam hat, nach dem Grade seiner Stellung, Begabung und Aufgabe, auch weit höhere Versuchungen als der erste zu bestehen gehabt. Dasselbe meint wohl auch Dorner mit den Worten: „Es ist nicht eine Unordnung in ihm, sondern es ist die Unordnung und Sünde außer ihm, die ihm die Kämpfe, Anfechtungen, Leiden bringt, von denen sein amtliches Leben erfüllt ist. Es sind die späteren Kämpfe ihm nur beschieden, weil

er der Reine geblieben, der sittlich Harmonische inmitten der sittlichen Anarchie geworden war; sie werden aber gleichwohl auch innere und persönliche Kämpfe in ihm: denn er muß die Kraft seiner Harmonie und das Leiden einsetzen, um die Disharmonie in der Welt zu überwinden" (vgl. Geß S. 343 ff.).

Endlich soll wenigstens die empirische sündige Naturbeschaffenheit der gegenwärtigen Menschheit das Auftreten eines von vornherein und völlig Sündlosen unmöglich machen. Dasselbe, sagt man zur Widerlegung, wäre ein Wunder, auch würde Christus damit aus dem Zusammenhang mit unserem Geschlechte in solcher Weise herausgehoben, daß seine wesentliche Gleichartigkeit mit demselben und somit seine vorbildliche und mittlerische Bedeutung in Frage gestellt wäre. Aber die Erscheinung Christi soll auch nicht anders denn als ein Wunder verstanden werden. Die heilige Liebe Gottes, die Bestimmung der Menschheit und ihr faktischer Zustand fordern dieses Wunder. Eine Wiedergeburt der Menschheit konnte nur durch eine neue Schöpfung zu Stande kommen, der Sohn Gottes kann nicht als Produkt der Menschheit, er kann nur vom Vater her in die Welt eintreten. Nach allem seither Entwickelten ist der heilige Menschensohn gar nicht denkbar ohne die spezifische vollkommene Einwohnung Gottes in ihm. Wenn aber eine solche geschichtlich in ihm erschienen ist und die Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnt, dann kann er selber nur als die Erscheinung eines in dem ewigen Wesen Gottes gegründeten gottmenschlichen Prinzipes erkannt werden. Diese Erscheinung aber ist ein Wunder. Daher wird auch die christliche Theologie niemals umhin können, schon bei der menschlichen Entstehung Jesu eine außerordentliche Mitwirkung Gottes zu postuliren, durch welche die Verderbniß menschlicher Natur von ihm abgewehrt und der Keim seiner einzigartigen Persönlichkeit in dem Schooße der Mutter zubereitet wurde. Der Gleichartigkeit Jesu mit den übrigen Menschen geschieht hiedurch kein Eintrag, da ja weder die Allmählichkeit sittlicher Entwicklung, noch die Probe sittlichen Kampfes durch diese übernatürliche Art seiner Entstehung aufgehoben wird. Wenn, wie auch Keim sagt „die Persönlichkeit Jesu unerklärlich bleibt ohne die Cooperation des lebendigen Gottes, der die Ursprünge der höchsten Träger der Geschichte weit über den Kreis der natürlichen Entstehung und Umgebung hinaus geistig befruchtet", so erscheint es auf dem Standpunkte der christlichen Gottesanschauung, welche Gottes Wirksamkeit auch in dem Natürlichen, als dem Träger des Geistigen, anerkennt, nur consequent, auch schon für die natürliche Entstehung Jesu eine außerordentliche Einwirkung Gottes zu statuiren, durch welche die Grundlage der einzigartigen Person des Erlösers geschaffen wurde. Denn allerdings ist diese Person selber das Werk des wesentlich geistigen d. h. sittlichen Prozesses seiner heiligen Karakterbildung und Lebensentfaltung, welche wir eben mit dem Namen der Sündlosigkeit bezeichnen. Auf diesem sittlichen Wege eines durchaus von Gott getragenen und bestimmten, aber doch zugleich durch die aufnehmende menschliche Freiheit vermittelten, Prozesses hat die vollkommene und bleibende Einwohnung Gottes in ihm und damit in der Menschheit sich vollzogen. Die heilige Person des Erlösers ist so zugleich die vollkommene Theodicee. Darin aber liegt, wie wir am Schlusse nochmals hervorheben müssen, die hohe Bedeutung, welche die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu für die neuere Theogie, für die Apologetik, Dogmatik und Ethik (für letztere vgl. Rothe und Palmer) erlangt hat, daß in ihr das Christenthum in der Person seines Stifters gleichmäßig als die wunderbare absolute Selbstoffenbarung Gottes und als die Erscheinung eines in Gott vollendeten menschlichen Lebens begriffen wird. So wird Gott und seine Offenbarung wahrhaft ethisch aufgefaßt, aber es wird zugleich gezeigt, daß das Ethische seinem tieferen Grunde nach durchaus auf Gott und seine heilige Liebesoffenbarung hinweist. Wir beschließen unsere Abhandlung, indem wir die Schlußworte Dorner's in der genannten Abhandlung anführen, worin er den bezeichneten Gesichtspunkt nachdrücklich hervorhebt: „Die Erscheinung Christi ist das göttliche Liebeswunder schlechthin, aber so geartet, daß das Wunder als die wahre Natur, als ein menschliches Liebesleben

auftritt, um uns durch sich zu seinem inneren göttlichen Quell zu führen. Zwar auch durch andere Mittel als durch sich z. B. durch Wunder des Wissens oder Thuns hat er an sich zu ziehen gesucht; aber doch hebt er als den Weg schlechthin, der zu ihm als der Wahrheit und dem Leben führe, sich selber, seine ganze persönliche Erscheinung hervor Joh. 14, 16. Daher hängt es mit dem innersten Gang der Geschichte evangelischer Theologie und mit ihren tiefsten Interessen zusammen, daß die neuere Theologie diese persönliche Erscheinung Jesu, seinen sittlichen Gesammtkarakter, ganz besonders in's Auge faßt und von diesem aus für das wache Gewissen einen sicheren Uebergang zur Erkenntniß seiner göttlichen Hoheit und Erlöserwürde findet, als in dem Beweis aus den Wundern z. B. der Auferstehung (nach englischer Vorliebe) oder in der Weissagung und Inspiration der heiligen Schrift oder in der Vollkommenheit seiner Lehre. Das Sittlich-Heilige, während es mit seinen Tiefen in den Himmel reicht, ja in das Gebiet göttlicher Ontologie, hat es andererseits an sich, zugleich das menschlich Ansprechendste, auch bei den Empfänglichen, die noch draußen sind, Wohllautende und unwiderstehlich Fesselnde zu seyn."

Von diesem Gesichtspunkte aus hat auch der Unterzeichnete in populärer Form einen apologetischen Versuch ausgehen lassen in seinen „Sechs Vorträgen über die Person Jesu Christi" 1863. Mehrere englische und französische Bearbeitungen unseres Gegenstandes aus neuerer Zeit finden sich genannt in der gleichfalls populären Schrift von Schaff über „die Person Jesu Christi, das Wunder der Geschichte" 1865. Alle übrige Literatur ist bereits angeführt oder findet sich verzeichnet in der Monographie von Ullmann, an welche sich auch die vorliegende Darstellung großentheils, doch in freier Weise, angeschlossen hat. Hermann Weiß.

Suidas. Einer jener griechischen Gelehrten des Mittelalters, die sich, wie Photius, Simeon Metaphrastes und Andere, durch Sammlung eines vielartigen Stoffes den Dank der Nachwelt verdient haben. Sein allbekanntes griechisches Lexikon ist für den klassischen Philologen eines der wichtigsten und unentbehrlichsten Nachschlagebücher geworden; daß es aber auch der Theologe und Kirchenhistoriker keineswegs ignoriren darf, weil es mit den Worterklärungen zahlreiche sachliche Nachweisungen verbindet und weil in diesem Werke wissenschaftliche Gebiete, die gegenwärtig getrennt werden, zusammenfließen, soll hier kürzlich dargethan werden.

Vorerst sey bemerkt, daß uns die Person des Schriftstellers gänzlich unbekannt ist, sein Zeitalter aber nur mit Wahrscheinlichkeit und ungefähr festgestellt werden kann. Mehrere Jahrhunderte sind ihm und seiner Existenz gleichsam zur Verfügung gestellt worden, ja man hat gar vermuthet, der Name Suidas sey fingirt, was aber völlig unzulässig ist, da dieser Name durch Handschriften späterer Autoren hinreichend beglaubigt wird. Aeltere Kritiker, wie Oudin und mit ihm Hamberger, halten sich daran, daß er einige Stellen des Simeon Metaphrastes anführt, selbst aber von Eustathius mehrmals citirt wird, und versetzen ihn etwa in die Mitte des 12. Jahrhunderts, wobei aber zu beachten, daß wir uns über die Lebenszeit des Metaphrasten ebenfalls in Ungewißheit befinden. Aus gleichem Grunde wegen der beiderseitigen Anführungen stellt ihn Küster, der Eröffner gründlicher Studien über Suidas, zwischen Michael Psellus und Eustathius, also an's Ende des 11. Jahrhunderts und in den Anfang des folgenden; doch hat sich ergeben, daß die bei Suidas vorhandenen Citate aus Psellus später eingeschaltet sind. Begnügt man sich zu sagen, daß er später als Photius und früher als Eustathius gelebt und geschrieben haben müsse: so behält man immer noch einen weiten Spielraum. Genauer ist Bernhardy auf die chronologische Untersuchung eingegangen; er findet Merkmale, welche auf das Zeitalter des Johannes Tzimisces, Basilius II. und Constantin IX. hinweisen; Suidas muß hiernach schon vor Ende des 10. Jahrhunderts gelebt haben und sein Werk um's J. 976 bekannt gewesen seyn. Derselbe Bernhardy urtheilt gewiß sehr richtig, wenn er Suidas nicht als bloßen Grammatiker und Literaten, sondern als kirchlichen Gelehrten karakterisirt, welcher von einem kirch-

lichen, ja mönchischen Standpunkte ausgehend gleich anderen Byzantinern auf umfassende sprachliche und literarische Studien hingeleitet wurde. Als muthmaßliche Heimath desselben wird Samothrace genannt.

Eine zweite Untersuchung, die immer noch fortgeht, betrifft die Quellen dieses Lexikon's. Suidas schöpfte im Allgemeinen aus den älteren Wörter- und Sammelbüchern, z. B. des Photius und Harpokration, aus den biblischen Glossatoren, den Scholiasten, ganz besonders zum Aristophanes und Sophokles, aus älteren und jüngeren kirchlichen und klassischen Geschichtsbüchern, dem Chronicon paschale, dem Eusebius und seinen Fortsetzern, endlich aus einer Anzahl Kirchenväter; wie seine Kenntnisse weit reichten: so hat er auch von allen Seiten excerpirt und compilirt, ist aber, wie längst erwiesen, bei der Aufnahme und Redaktion seiner Collektaneen häufig sehr unkritisch zu Werke gegangen. Im Einzelnen ist die sichere Nachweisung der benutzten Quellenschriften deshalb schwierig, weil man in Gefahr geräth, spätere Zusätze mit dem ursprünglichen Texte seines Lexikon's zu verwechseln. Denn wie dasselbe zunächst von Eustathius, Zonaras, Eudocia, Macarius Hieromonachus, dem Bruder des Nicephorus Gregoras benutzt und excerpirt wurde: so reizte es auch spätere Besitzer zu willkürlichen Bereicherungen, es theilte mit ähnlichen Sammelwerken das Schicksal der Interpolation, deren Umfang und Gränzen erst neuerlich durch die vereinte gelehrte Anstrengung der Herausgeber ermittelt worden sind.

Aus dieser Anlage und Entstehung erklärt sich die bunte Mannichfaltigkeit der von Suidas aufgenommenen Materien und Namen. Sprachliches wechselt mit Sachlichem, Kirchliches mit Klassischem, Poesie und Mythologie, Geschichte und Literatur, Philosophie und Theologie und Dogmatik haben ihr Contingent gestellt; das Ganze gleicht bald einem Lexikon, bald einer Real-Encyklopädie. Bernhardy nennt ihn den kolossalen Lexikographen, welcher den ganzen Inbegriff der byzantinischen Lektüre darstellt und die weitläuftigen Schichten der Glossare, Commentatoren, literarischen Register und byzantinischen Auszüge zum Repertorium für das Studium der Klassiker und der Bibel, für Welt- und Kirchengeschichte vereinigt hat. Durch die von Küster und Fabricius aufgestellten Verzeichnisse theils der behandelten Personen, theils der citirten Schriftsteller wird die Uebersicht des Inhalts sehr erleichtert.

Von theologischem Interesse sind zunächst die biblischen Glossen, welche aus dem Hesychius und den griechischen Interpreten, wie Theodoret und Oekumenius, geschöpft, sich auf biblische Namen wie auf wichtigere neutestamentliche Worte und Begriffe beziehen; sie sind von Ernesti (Suidae et Phavorini glossae sacrae graece, Lips. 1786) zusammengestellt und zweckmäßig erläutert worden. Durch die beigefügten Bibelstellen erhalten sie wohl auch einen kritischen Werth, wenn auch nur einen untergeordneten, da der Verfasser oft nur ungenau und gedächtnißmäßig citirt hat. Manche Glossen sind lediglich lexikalischer Art, und es lohnt der Mühe, über Worte wie *δικαιοσύνη, δικαίωμα, δόξα θεοῦ, ἔκστασις, εὐχαριστία, νόμος, πλοῦτος, πνεῦμα, ψυχικός* Suidas zu vergleichen; viele anderen verrathen eine dogmatische, mystische oder typische Nebenbeziehung und werden dadurch interessant, daß sie den hermeneutischen Standpunkt des Lexikographen oder seiner Gewährsmänner kennzeichnen. So z. B. bemerkt er zu *μύρον ἐπὶ κεφαλῆς*: das hohenpriesterliche Oel bestand aus verschiedenen Wohlgerüchen, aber keiner für sich allein hatte einen solchen Duft, sondern erst die Mischung aller brachte den größten Wohlgeruch hervor, wodurch aber eine geschwisterliche Harmonie ausgedrückt wird; denn erst aus der innigen Verbindung vieler Trefflichkeiten entsteht der Duft einer vollendeten Tugend." Zu *ἐγεννήθη* wird weislich erwähnt, daß das Wort mit einfachem *ν* vom Schaffen, mit doppeltem vom Zeugen gebraucht werde. Höchst wunderlich ist, daß von dem einfachen biblischen *ἐγένετο* acht verschiedene Gebrauchsweisen unterschieden werden: es werde angewendet dem Scheine nach (Jesus Christus wurde für uns zum Fluch), zur Unterweisung (Gott sprach: es werde Licht), nach der Steigerung des Subjekts (Lot's Weib wurde zur Salz-

säule), nach der Vermehrung (das Senfkorn wurde zum großen Baume), nach der Verminderung (ich bin Greis geworden und habe keine Kraft mehr), nach der Wirksamkeit (Gott wurde die Hoffnung des Heiles der Welt), vermöge der Assumtion (*κατὰ πρόσληψιν*) in den Worten: „die ihn annahmen, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden. Treffend bemerkt Ernesti zu dieser Stelle: Credo exsultasse hominem, cum hunc doctrinae partum edidisset! Nur wolle man nicht zweifeln, daß solchen lächerlichen Subtilitäten nicht auch viele brauchbare und glückliche Worterklärungen gegenüberstehen. — Der theologische und dogmatische Standpunkt des Werks ergibt sich aus zahlreichen Aeußerungen. Unter *θεός* findet sich die Erklärung, daß schon Philo, um die Namen „Gott“ und „Herr“ auszulegen, die Vorstellung der Trinität angewendet habe. „Denn indem er behauptete, daß Gott Einer sey, hatte er keine numerische Einheit im Sinne, sondern bezog sich auf das Geheimniß der heiligen Trias, welche einheitlicher ist als alles Theilbare, aber auch reichhaltiger als alles nur einmal Vorhandene.“ Er sagte ferner, daß das „Seyende“ zwei Kräfte habe, die eine schöpferisch wirksam, die andere herrschend und richterlich; jene wird mit dem *θεός*, diese mit dem *κύριος* bezeichnet. So unterscheidet sich also der christliche von dem hellenischen Gottesbegriff, welcher letztere hierauf in einer allgemeinen und keineswegs entstellenden Definition zusammengefaßt wird; den ersteren muß David mit Psalm 41, 2., den letzteren Sophokles und Pindar bezeugen. — Statt aller anderen Belege greifen wir noch die beiden Artikel Adam und Jesus als bedeutungsvoll heraus. Der erste Mensch, heißt es, ist der von der Hand Gottes nach dessen Bild und Aehnlichkeit geschaffene, welcher auch der Wohnung im Paradiese gewürdigt wurde. Er darf mit Recht der Weise genannt werden, von seinem Geiste sind die Strahlen göttlicher Gedanken und Thätigkeiten auf die ganze Natur übergegangen, dergestalt daß die Vorzüge aller geschaffenen Wesen dabei zur Anschauung gekommen sind; er ist nicht nach menschlichem Maßstabe, sondern von Gott selber, dem Urheber aller Gedanken und Urtheile im Geist, geprüft und genehmigt worden. Von Adam sind alle Thiere benannt, von ihm alle Samen und Wurzeln der Pflanzen erkannt und unterschieden, und nach unzähligen Geschlechtern haben sich doch alle Nachkommen und Völker diesen Aussprüchen der Namensbestimmung unverbrüchlich anschließen müssen. Und im Anblick seines Weibes hat er sie als Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleische genannt. Sein Werk sind die Künste und Wissenschaften, die Weissagungen, Riten, Reinigungen, geschriebene und ungeschriebene Gesetze, von ihm stammen alle Entdeckungen der Erkenntniß wie der Nützlichkeit. Er erscheint als die erste Bildsäule, das ursprüngliche von Gott hervorgerufene Standbild, durch welches alle anderen künstlerischen Darstellungen der Menschen bestimmt worden, wiewohl diese freilich nach und nach zum Schlechteren abgewichen sind, da das Vorbild für diese Nachahmungen keinen sicheren Anschluß und Maßstab darbot. Endlich hat der Satan, der Abtrünnige und Verderber, die ursprüngliche Menschengestalt von ihrem Sitz und Fundament herabgestürzt und in eine düstere und dem Hades benachbarte Region versetzt. Seitdem begann die menschliche Natur verbildet und verunstaltet und mit dem Abzeichen ihres Tyrannen behaftet zu werden; seitdem entwickelte sich die Afterweisheit, und die wahre Weisheit entfloh zum Himmel zurück, von wannen sie gekommen war. Der Teufel aber mißbrauchte den Namen Gottes und spaltete ihn in viele andere Namen. Es wird nun weiter ausgeführt, was aus diesem ersten Betrug hervorgegangen, nämlich die Anfänge der gesammten Mythologie, Astrologie und Mantik und des ganzen sündhaften Verderbens und heidnischen Wahns, welchem erst die Menschwerdung Christi ein Ziel gesetzt hat. Denn dieser war es, welcher, bis in die Unterwelt herabsteigend den gefallenen Menschen wieder aufrichtete, seinem Bilde die ursprüngliche Schönheit und seiner Natur die angestammte Würde zurückgab. Durch Christus ist die Gewalt des Tyrannen gebrochen und das Licht der Religion hat die ganze Welt heller als Sonnenstrahlen durchleuchtet. Nach einer interpolirten Stelle schließt der Artikel mit einer Zeitrechnung, die bis zum Tode des Kaisers Jo-

hannes Tzimisces, also muthmaßlich bis zum Zeitalter des Schriftstellers selber reicht. So affektvoll und pathetisch lautet die Rede über den ersten Menschen! Adam ist nicht der Anfänger der Menschheit, er ist deren Urbild und Inbegriff, der Schlüssel zum Verständniß der Geschichte und der Offenbarung, von ihm ist die Welt der Begriffe gesetzlich festgestellt, in ihm die Höhe und Tiefe des Menschenlebens offenbar geworden, — welch' ein Contrast gegen die naturwissenschaftlichen Ansichten unserer Tage! Allein der Verfasser erschöpft sich dergestalt in dieser Anschauung, daß er die Verherrlichung des zweiten Adam's anticipiren muß. Der Athem scheint ihm auszugehen, daher verfällt er in dem Artikel Jesus (ὁ Χριστὸς καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν) in einen desto schwächeren Ton. Hier findet sich nämlich nichts als eine apokryphische und höchst prosaische Erzählung von einem unter Kaiser Justinian lebenden vornehmen Juden Theodosius, welcher von einem Christen Philippus zum Uebertritt aufgefordert worden. Er habe diesen Antrag abgelehnt mit der Erklärung, daß er zwar aus Weltlust und Ehrbegierde Jude bleiben müsse, daß ihm aber die Wahrheit der christlichen Sache und der Messianität Jesu wohl bekannt sey. Denn unter den 22 regelmäßigen Priestern des Tempels von Jerusalem sey zur Zeit Jesu eine Vakanz eingetreten; vergebens habe man nach einem würdigen Nachfolger gesucht, zuletzt seyen Alle übereingekommen, Jesus zum Priester zu ernennen, was aber nicht eher geschehen, als bis durch eine förmliche Vernehmung der Maria dessen wahre Herkunft festgestellt worden sey. Man habe hierauf die Erwählung Jesu, „des Sohnes Gottes und der Maria", zum Priester des Tempels schriftlich beglaubigt, und die darüber aufgenommene Urkunde sey bei der Zerstörung der Stadt gerettet und in Tiberias niedergelegt worden, wo sie sich noch jetzt befinde. Diese in ähnlicher Form auch anderweitig nachweisbare thörigte Legende bildet nebst einigen Notizen über das Zeugniß des Josephus und das Lukasevangelium den ganzen Inhalt des Artikels; Schwung und Begeisterung, die der Verfasser im Preise des ersten Adam verschwendet, sucht man vergebens, sie gehen unter in einer traditionellen und dogmatischen Nüchternheit, welche uns in der Christologie des Mittelalters so oft entgegentritt.

Das allgemein wissenschaftliche und philosophische Interesse des Suidas zeigt sich an vielen Stellen, da er die alte Philosophie in ziemlich weitem Umfange übersah, auch den Diogenes Laertius zu Rathe gezogen hatte. Lehrreich sind in dieser Beziehung die Artikel ἀδιαφορία, ἀρετή (eine geschickte Zusammenstellung der antiken Tugendbegriffe), ἀρχή, κίνησις, κόσμος, νοῦς, ψυχή, φύσις u. a. Unter θέσις unterscheidet Suidas Thesen, Hypothesen und Probleme und erwähnt den Gegensatz der thetischen und physischen Namen- und Sprachauffassung.

Endlich liefert Suidas noch eine reichliche patristische Nomenclatur und Blumenlese. Die wichtigeren von ihm aufgeführten und mit biographischen und literarischen Notizen ausgestatteten Namen sind: Aetius, Apollinaris, Basilius, Eunomius, Eusebius, Eustathius, Eutyches, Ignatius, Johannes Damascenus, Johannes Philoponus, Josephus, Justinus, Leontius, Leo Philosophus, Macarius, Manes, Methodius, Nonnus, Novatus, Paphnutius, Petrus Mongus, Philostorgius, die Sibyllen, Symeon, Synesius, Tatianus, Theodorus Lector, Theodor von Mopsveste, Theophilus. Erwähnung verdienen die Nachrichten über die Philosophin Hypatia, deren Leben, Studien und Tod. Nicht selten verräth sich aus der Relation zugleich das Urtheil des Schriftstellers und seiner Kirche. Der falsche Areopagite erhält den Namen „berühmtester Mann", der zum Gipfel griechischer Weisheit emporgekommen und als Schüler des Paulus von diesem zum Bischof von Athen gemacht worden; der Wissenstrieb habe ihn nach Aegypten geführt, und dort sey er zu Heliopolis in der Osterzeit und während einer außergewöhnlichen Sonnenfinsterniß mit dem Sophisten Apollophanes, dem Lehrer des Aristides, zusammengetroffen. Diese Sage soll nun mit einigen Stellen der dem Dionysius beigelegten Briefe belegt werden. Noch lobpreisender wird Chrysostomus eingeführt; von ihm heißt es geradezu, daß seine Beredtsamkeit stärker ströme als die Katarrakten

des Nils, daß kein Sterblicher ihm an Wohlredenheit gleichgekommen und seine Schriften kein Mensch, sondern Gott allein zählen könne. Lesenswerth ist endlich der ausführliche, aus Eusebius, Sophronius und Cedrenus geschöpfte Artikel Origenes. Das Urtheil über diesen Mann hatte sich in der späteren griechischen Kirche sehr zu dessen Ungunsten festgestellt, Suidas aber will doch nach beiden Seiten hin gerecht seyn. Er rühmt daher zuerst seine vielseitige philosophische und christliche Gelehrsamkeit. „Und was soll man von seinem nahezu unsterblichen und seligen Geiste sagen, welcher Dialektik, Geometrie, Arithmetik, Musik, Grammatik, Rhetorik und alle philosophischen Disciplinen durchaus erfaßt hatte, so daß er auch Schüler weltlicher Wissenschaften zu unterrichten verstand und, so oft er Vorträge hielt, einen großen Zulauf um sich versammelt fand.“ Seine hohe Geistesbegabung haben selbst Gegner des Christenthums wie Porphyrius mit ehrenden Ausdrücken anerkannt. Nun folgen einige Nachrichten von Leben, Studien und Schriften; er interpretirte die ganze heilige Schrift in 18 Jahren und soll 6000 Bücher (!) geschrieben haben. Aber — fährt Suidas fort — indem er nichts Biblisches unerforscht lassen wollte, setzte er sich den Anfällen der Sünde aus und verfiel in todbringende Reden; aus ihm schöpfte Arius seinen Irrthum und ebenso die nachfolgenden Anomöer, die Unheiligen und alle Anderen. „So oft er vom Glauben dogmatisirt, erscheint er verkehrter als alle Uebrigen“ (*ὅσα δὲ περὶ πίστεως ἐδογμάτισε, τῶν πάντων ἀτοπώτερος εὑρίσκεται*). In dieser Beurtheilung ringen also Lob und Tadel mit einander; Suidas vertritt die Ehren seiner Kirche, er darf also den Origenes weder als Gelehrten und hochverdienten Schrifterklärer fallen lassen, noch seine verhängnißvolle Heterodoxie verdecken wollen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Suidas, obgleich nur ein Sammler und Encyklopädist, doch auch einiges Eigene zu erkennen gibt, wodurch der Standpunkt seiner Zeit und Kirche in interessanter Weise ausgedrückt wird. Im Allgemeinen darf gesagt werden, daß sein Werk in theologische Bibliotheken zu selten Aufnahme findet.

Das Lexikon wurde zuerst und unvollständig durch Demetrius Chalkondylas, Mailand 1499 (Venet. 1514 ap. Ald.) herausgegeben. Von den folgenden Editionen sind hervorzuheben die von Küster, Cambridge 1705, von Gaisford, Oxf. 1834, von Bernhardy, Halle 1853, vier Bände, und von Bekker, Berl. 1854.

Vergl. Fabric. Bibl. Gr. IX, p. 620 sqq. und in der Ausgabe von Harles VI S. 390 ff.; dazu die Prolegomena zu Bernhardy's Ausgabe und desselben Grundriß der griechischen Literatur, Bd. I. S. 601: 609 der zweiten Bearbeitung. Dr. Gaß.

T.

Tauferorcismus und Abrenuntiation *). In den clementinischen Homilien tritt als Vorbereitung auf die Taufe III, 73 nur das Fasten mit täglicher Handauflegung auf, dessen Dauer die Recognitionen III, 67 auf drei Monate ausdehnen, auch kennen die letzteren bereits die der Taufe vorgängige Salbung mit geweihtem Oele. Justin der Märtyrer erwähnt als Vorbereitung zur Taufe Apol. I, c. 61 das gemeinsame Gebet und Fasten des Täuflings und der Gemeinde. Da das Gebet die Vergebung der früher begangenen Sünden zum Inhalte hatte, so kann das Fasten nur der Ausdruck der Trauer darüber (der poenitentia antebaptismalis) gewesen seyn. Der Taufe selbst ging das Bekenntniß der Zustimmung zu der christlichen Lehre und das

*) Obgleich beide Begriffe von mir in dem Artikel „Taufe“ Bd. XV. S. 480 u. 483 in der Kürze entwickelt worden sind, wünscht dennoch die Redaktion eine speciellere historische Behandlung derselben. Ich stelle zu diesem Zwecke die wichtigsten Data zusammen, wie sie sich in erschöpfender Vollständigkeit in des sel. Höfling gründlichem Buche: „Das Sacrament der Taufe“, an verschiedenen Orten finden.

Gelübde des ihr entsprechenden Lebenswandels vorauf. Es ist nur naturgemäßer Fortschritt der Entwicklung, wenn bei Tertullian de bapt. c. 20 als präparatorische Ritus häufige Gebete, Fasten, Kniebeugungen, Nachtwachen und zugleich das Bekenntniß aller früheren Sünden vorkommen, dagegen ist es etwas ganz Neues, wenn er (de cor. milit. c. 3 vgl. de spectacul. c. 4) sagt, die Täuflinge bezeugten (contestari), unmittelbar bevor sie in das Wasser niederstiegen, aber auch schon etwas früher in der Kirche, unter der Handauflegung des Bischofs (sub antistitis manu), daß sie dem Teufel, seinem Gepränge und seinen Engeln entsagten (renuntiare diabolo et pompae et angelis eius). Es ist dieß das erste Zeugniß für die Abrenuntiation, die durch dasselbe nicht bloß als eigentlicher Tauf-, sondern zugleich als Katechumenatsakt verbürgt wird, ein Doppelkarakter, der ihr stets eigen geblieben ist. Wir haben uns dabei der schon von den Clementinen und von Justin vertretenen, auf jüdischer Basis ruhenden (LXX. in Ps. 96, 5. und Deuteron. 32, 17. Baruch 4,7. cf. Apokal. 9, 20 und 1 Kor. 10, 20 ff.) altkatholischen Anschauung zu erinnern, nach welcher das Heidenthum mit seinem Cultus ein Werk der Dämonen war. Die Abrenuntiation, durch welche sich der Heidenproselyt feierlich von jeder Gemeinschaft mit dem Heidenthum lossagte, bildete daher die negative Seite des Taufgelübdes in speziellem Hinblick auf die frühere Stellung des Täuflings: sie bezeichnete den terminus a quo seiner Bekehrung. Aber damit konnte sich schon frühe die Vorstellung verknüpfen, daß der sündige Mensch überhaupt vor der Wiedergeburt unter der Gewalt der Dämonen stehe (vgl. Barnabasbrief c. 16), und diese Vorstellung mußte durch die Ausbildung der Lehre von der Erbsünde begreiflicher Weise der Abrenuntiation nicht nur eine ganz neue Bedeutung geben, sondern auch ihre Verbindung mit der immer allgemeiner werdenden Kindertaufe begünstigen: sie wurde nun die feierliche Versicherung, die der Täufling entweder in eigener Person oder durch den stellvertretenden Pathen gab, daß er forthin jeder Gemeinschaft mit dem Teufel, in welcher er kraft des Sündendienstes oder der natürlichen Abstammung von Adam stehe, entsage, um sich Christo und seinem Reiche anzugeloben. So erscheinen die ἀποταγή τοῦ διαβόλου und die συνταγὴ τοῦ Χριστοῦ bereits in den apostolischen Constitutionen (VII, 41, 1) als correlative Akte. Die Abrenuntiation konnte wie das Symbolum theils als freies Bekenntniß des Täuflings, theils als Antwort auf eine oder mehrere vorgelegte Fragen gesprochen werden (Pseudo-Ambros. de sacram. I. 2). Mit ihr verbanden sich im Morgenlande seit dem 4. Jahrhundert noch manche symbolische Gebräuche. Nach Cyrill von Jerusalem (catech. myst. 1, c. 2) wurden die Täuflinge in die Vorhalle des Baptisteriums geführt, hier nach Westen, der Region der untergehenden Sonne oder der Finsterniß gerichtet, sprachen sie mit ausgestreckter Hand zum Satan, als wäre er gegenwärtig, die ἀποταγή, dann wandten sie sich nach Osten und bekannten den trinitarischen Glauben und die Taufe der Sinnesänderung. In ganz ähnlicher Weise schildert der Areopagite Dionysius (de eccles hierarch. c. 2.) den Vollzug der Abrenuntiation (nach alexandrinischem Ritus), nur daß der Täufling sie dreimal wiederholt, indem er den Satan, als wäre er gegenwärtig, dreimal anhaucht (in den späteren Formularien der griechischen Kirche Euchołog. ed. Goar ed. Venet. p. 274 flg. spuckt er ihn auch an) und dann dreimal mit zum Himmel erhobenen und ausgestreckten Händen sich Christo angelobt.

Der Exorcismus (ἐξορκισμός, ἐπορκισμός, ἀπορκισμός) ist allerdings der Abrenuntiation nahe verwandt, aber doch nicht mit ihr zu identificiren. Schon Josephus nennt die Beschwörung der Dämonen bei den Besessenen (archaeol. VIII, 2, 5) eine weitverbreitete Sitte des jüdischen Volkes und leitet die Kunst derselben von Salomo ab. Auch Christus erwähnt sie als jüdischen Brauch (Matth. 12, 27. Luc. 11, 19) und die Apostelgeschichte gedenkt 19, 13 flg. jüdischer Exorcisten. Christus heilt nicht bloß selbst dämonische, sondern ertheilt dieselbe Vollmacht auch seinen Aposteln (Matth. 10, 1, 8. Marc. 16, 17). Es darf uns daher nicht befremden, wenn wir die Beschwörung der Dämonen schon frühzeitig in der christlichen Kirche finden, aber in sehr

verschiedener Weise. Ursprünglich sind es nur Kranke einer besonderen Gattung, die eigentlichen Energumenen oder Dämonizomenen, an denen der Exorcismus und zwar wie im Neuen Testament nicht als amtlicher Akt, sondern als persönliches Charisma geübt wurde. Die Exorcisten hatten darum auch ursprünglich keine amtliche Qualität (Tertull. apolog. c. 23. de cor. mil. c. 11. Constit. apost. VIII, 26.), doch kündigt sich in den Constitutionen a. a. O. eine Wendung bereits in der Verordnung an, daß, wo man des mit persönlichem Charisma begabten Exorcisten bedürfe, derselbe zum Bischof oder Presbyter oder Diakonen geweiht werden solle. Dagegen finden wir in dem 24. Canon der Laodicenischen Synode im 4. Jahrhundert den Exorcisten unter den niederen Kirchenbeamten aufgezählt, mit der ausdrücklichen Bestimmung (can. 26), daß die Beschwörung sowohl in Kirchen als in Häusern nur im Auftrage des Bischofs stattfinden dürfe. Im Abendlande war das Amt des Exorcisten bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts ein stehendes (epist. Cornel. ap. Euseb. VI, c. 43 §. 11). Mit der Taufe haben diese Exorcismen nichts zu thun, sondern lediglich mit den Kranken: nur für diese war das Amt des Exorcisten bestimmt. Die Verbindung des Exorcismus mit der Taufe scheint zuerst durch die Exorcisirung des Taufwassers vermittelt und angebahnt worden zu seyn (vgl. die excerpt. Theodot. c. 82: τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καί τὸ βάπτισμα γενόμενον, letzteres Bezeichnung der Consekration), wie sie noch heute die römische Kirche in der benedictio fontis an der Oster- und Pfingstvigilie vollzieht (vgl. das römische Missale im officium des großen Sabbaths). Wir dürfen wohl annehmen, daß in der altkatholischen Kirche im 2. Jahrhundert die Exorcisation und Consekration des Taufwassers, die Abrenuntiation und Confession (Credo) des Täuflings noch als ausreichend betrachtet wurden; nur wenn man mit Gieseler (I. 1, 236) und Augusti (Denkwürdigkeiten VII, 271 f.) Tauferorcismus und Abrenuntiation als gleichbedeutend ansieht, kann man für die angegebene Zeit aus der Bezeugung der letzteren auf die Uebung auch des ersteren schließen. Allein zum ersten Male wird der Exorcismus als ein an den Täuflingen vollzogener Akt erwähnt in den Votis der afrikanischen Bischöfe Crescens von Cirta, Lucius von Thebeste und Vincentius von Thibaris auf dem Concile zu Karthago vom 1. September 256 über die Behandlung der zur Kirche zurückkehrenden Häretiker (siehe meinen Art. Ketzertaufe). Man kann freilich zweifelhaft seyn, ob dieselben den Exorcismus als einen jeder Taufe vorangehenden Akt oder nur als nothwendiges Requisit für die Taufe des zurückkehrenden Häretikers ansahen, da sie einen solchen für schlimmer als einen Heiden hielten; ferner ob der Exorcismus bereits als allgemein kirchlicher Gebrauch (wofür das Votum des Cäcilius von Bilta zu sprechen scheint, nach welchem auch Häretiker ihre Täuflinge zu exorcisiren pflegten, wenn nicht etwa dieses Zeugniß eher auf einen häretischen Ursprung der Sitte hindeutet) oder nur als locale Sitte einzelner Diöcesen bestand. Die letztere Annahme wird durch die Thatsache begünstigt, daß weder Cyprian noch die übrigen Glieder der Synode den Tauferorcismus erwähnen. Da er auch in den nächstfolgenden Decennien nirgends bezeugt ist, so dürfte er als eine im 3. Jahrhundert noch auf Nordafrica beschränkte Cultuseigenthümlichkeit anzusehen seyn. Im Abendlande wird er erst in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts von Optatus von Mileve (De schism. Donat. IV, 6), Augustin (de nupt. I, 20. II, 18, 19. Epist. 194 ad Sixt. De Symb. ad catech. 1, 5. contr. Jul. I, 4. in Ps. 65. De pecc. merit. I, 34. de grat. et pecc. orig. II, 40, de fid. et op. c. 6) und Gennadius (de eccles. dogm. c. 31) und zwar von Optatus und Augustin auch als Akt vor der Kindertaufe, von Augustin und Gennadius als exorcismus et exsufflatio, weil der Priester den Katechumen anblies, dagegen von Petrus Chrysologus (Bischof von Ravenna, † um 450, serm. 52 u. 105) als Ritus vor der Taufe früherer Heiden mit der Handauflegung erwähnt. Augustin stellt ihn in Ps. 65. unter dem Bilde des Feuers der Wassertaufe gegenüber. Im Oriente gedenkt zuerst Cyrill in der Prokatechese (c. 5 u. 8) und ersten Katechese (c. 5) der Exorcismen mit dem ἐμφυσηθῆναι und der Verhüllung des Angesichtes, besonders der Augen. Die Exorcismen erscheinen

hier lediglich als Akte des Photizomenats, d. h. der letzten Katechumenatsstufe, wie sie auch als solche der zweifelhafte 7. Kanon des 1. oekumenischen Conciles zu Constantinopel 381 bezeichnet. Auch bei Gregor von Nazianz und Chrysostomus werden sie erwähnt, dagegen in den apostolischen Constitutionen und von Dionysius dem Areopagiten mit Stillschweigen übergangen, ebenso von den äthiopischen, armenischen und nestorianischen Formularen für den ordo ad faciendum catechumenum. Wir dürfen daraus mit Sicherheit abnehmen, daß der Taufexorcismus eine allgemeine Verbreitung in den morgenländischen Kirchen nicht gefunden hat. Wo er aber überhaupt stattfand, wurde er von dem die Scrutinien leitenden Geistlichen, aber nicht von dem Exorcisten geübt.

Die Exorcismen gehörten ausschließlich, die Abrenuntiation vorwiegend der liturgischen Behandlung der Photizomenen an. Die Exorcismen wurden an ihnen mehrere Male wiederholt, der letzte im Abendlande am Tauftage selbst (dem sogen. 7. Scrutinium) vollzogen; ihnen folgte stets unmittelbar die Abrenuntiation, wie sich auch in dem griechischen Rituale die ἀποταγή an die ἀφορκισμοί anschließt. Die alte abendländische Exorcisationsformel lautet: exorcizo te, immunde spiritus, in n. P. et F. et Sp. sancti, ut exeas et recedas ab his famulis (famulabus) Dei. Die Abrenuntiation: Abrenuntias Satanae? abrenuntio. Et omnibus operibus eius? abrenuntio. Et omnibus pompis eius? abrenuntio. Die solenne Taufhandlung selbst eröffnete mit der benedictio fontis. Der Exorcismus fand bei ihr nicht mehr statt, sondern nach der römischen Ordnung sofort die Abfrage des abgekürzten Symbolums in drei Absätzen mit dreimal geantwortetem „credo"; in dem griechischen Rituale (bei Goar S. 287) folgt sogar auf die benedictio fontis sofort die Salbung und die Taufhandlung ohne vorhergehendes Bekenntniß (das mithin wie die Exorcismen und Abrenuntiation dem liturgischen Photizomenatsgottesdienste ausschließlich angehörte); in den gothischen und gallischen Ritualen dagegen gingen der Taufe selbst auch Abrenuntiation und Credo in Frage und Antwort unmittelbar vorher. Das Alles gilt selbstverständlich nur von der Taufe Erwachsener.

Die Kindertaufe, für die wir aus alter Zeit keine besonderen Formulare mehr haben, wurde ohne Zweifel schon frühzeitig nach der Form der Proselytentaufe und somit auch mit sämmtlichen Katechumenatsakten, also auch mit dem Exorcismus und der Abrenuntiation vollzogen, nur daß nun die letztere ebenso, wie das Credo von den Pathen geantwortet wurde. Da nun auch mit der Zeit die Taufe von Erwachsenen immer seltener wurde und das alte Katechumenatsinstitut dadurch seine Bedeutung verlor, so zog man überhaupt dem veränderten Bedürfnisse folgend sämmtliche Katechumenatsakte, die sich früher auf eine Reihe von Scrutinien vertheilt hatten, nicht nur in einen Gottesdienst zusammen, sondern verschmolz sie auch mit dem Taufakte selbst zu einer liturgischen Handlung: diese vollendete Thatsache bezeugen der ordo baptismi adultorum und der ordo baptismi parvulorum in dem Rituale Pauls V., welche beide einen ganz ähnlichen Verlauf haben. Die Exorcismen nehmen darum in dem einen wie dem andern einen sehr breiten Raum ein: ihre Wiederholung in kürzerer und längerer Form erklärt sich eben aus dieser Zusammenziehung verschiedener Handlungen in eine. Die Abrenuntiation und das Credo, die bei der Taufe der Erwachsenen zweimal, beim Eintritt in die Kirche und vor dem Taufakte stattfinden, haben bei der Taufe der Kinder ihre richtige Stelle vor der Handlung selbst.

Es erübrigt uns noch die Beantwortung der Frage: wie sich Exorcismus und Abrenuntiation zu einander verhalten. Vor Allem ist klar, daß der Exorcismus aus der Abrenuntiation erwachsen ist, daß aber beide ihre Wurzel in denselben Vorstellungen haben, nämlich, daß das Heidenthum ein Werk der Dämonen sey und daß der Ungetaufte von Natur in den Banden und unter der Gewalt des Satans liege. Der Exorcismus ist eine Handlung der Kirche, die an dem Taufcandidaten geschieht und bei welcher dieser das nähere, der Teufel und seine Engel das fernere Objekt sind; die Abrenuntiation dagegen ist ein freies Gelöbniß des Taufcandidaten, welches er der Kirche ablegt und

bei welchem er als handelndes Subjekt auftritt. Durch den Exorcismus wird der Teufel beschworen aus dem Täufling auszufahren, in der Abrenuntiation aber kündigt dieser selbst dem Teufel und seinen Mächten den Dienst auf. Bei dem Exorcismus wird der Teufel als nicht bloß örtlich, sondern als in dem Menschen selbst gegenwärtig beschworen, in der Abrenunciation dagegen steht er dem Täufling schon als eine außer ihm herrschende Macht gegenüber. Beide haben den gemeinsamen Zweck ihn von dem Dienste des Teufels zu scheiden und zwar so, daß das, was die Kirche an ihm thut, als die Bedingung dessen erscheint, was ihm selbst obliegt: als die Befähigung zu seinem eigenen freien Thun. Es war darum ganz naturgemäß, daß in dem kirchlichen Alterthum der Exorcismus stets vorausging und die Abrenuntiation nachfolgte, und es wäre offenbar eine Verrückung dieses Verhältnisses, daß der ordo baptisimi adultorum mit der Abrenuntiation und dem Credo beginnt, wenn nicht dieser Akt als eine vorläufige Versicherung dessen anzusehen wäre, was der Proselyte in der Taufe sucht und begehrt, nämlich die fides, weßhalb denn auch die Abrenuntiation und das Credo in diesem Rituale noch einmal vor dem Taufakte wiederholt werden.

Es fragt sich weiter, ob die altkatholische Kirche den Exorcismus als einen effektiven oder bloß significativen Akt des Amtes angesehen habe. Aus den Zeugnissen der Väter vom 3. bis 6. Jahrhundert dürfte diese Frage im Einzelnen schwer zu entscheiden sein. Im Allgemeinen kann man nur sagen, daß sicherlich die Väter zwischen der Taufe selbst und den auf sie vorbereitenden Akten nicht im Sinne der späteren Zeit so unterschieden haben, daß sie jene als sacramentliche und mithin effektive Handlungen, diese dagegen als begleitende, den Eindruck der Feier erhöhende bildliche Cultusformen ansahen. Die Symboliker werden vielmehr jenen wie diesen den gleichen symbolischen, die Andern den gleichen realen Karakter beigelegt haben. Aber auch dieser Unterschied kann für unseren Gegenstand nichts austragen, da auch die Symboliker der alten Zeit die Mysterienhandlungen der Kirche zwar symbolisch erklärten, aber sie doch auch von einer realen objektiven Gnadenwirkung begleitet dachten. So hat z. B. Maximus Confessor in seiner Mystagogie alle eucharistischen Cultusakte eben so symbolisch und so effektiv gefaßt, wie den Sacramentsgenuß selbst. Wir werden darum nicht irre gehen mit der Annahme, daß die alte Kirche dem Exorcismus eine effektive Bedeutung beilegte. Versichert doch selbst ein Schriftsteller des 4. Jahrhunderts, bei welchem sich uns zuerst in noch leisen Spuren der Uebergang von der zu jener Zeit noch allgemein herrschenden symbolischen Auffassung der Mysterien zur realistischen ankündigt, Cyrill von Jerusalem, in den cat. myst. II, 3, daß die Anblasung von Seiten der Heiligen und die Epiklese des Namens Gottes gleich einer heftigen Flamme die Dämonen brenne und verscheuche und daß darum auch das exorcisirte Oel eine solche Kraft habe und solche Wirkungen übe.

Doch blieb es erst dem Mittelalter vorbehalten in diesem Punkte schärfere Begriffe aufzustellen. Es wird für unseren Zweck vollkommen genügen, wenn wir uns an Thomas von Aquino halten. Dieser beantwortet in der Summa (P. III., qu. 71. Art. 2. 3.) die beiden Fragen: utrum exorcismus debeat praecedere baptismum? und utrum ea, quae aguntur in exorcismo, aliquid efficiant? Er faßt aber unter diesem Begriffe die exsufflatio, die benedictio cum manum impositione, das Salz, die Bestreichung von Nase und Ohren und die Salbung mit Katechumenenöle zusammen. Er sagt man greife kein Werk an, ohne zuvor die ihm entgegenstehenden Hindernisse zu beseitigen; nun habe der Teufel, der Feind des menschlichen Heiles, kraft der Erb- und Thatsünde über den Menschen eine gewisse Gewalt; daher würden passend die Dämonen vor der Taufe durch die Exorcismen ausgetrieben, diese Austreibung bedeute (significat) die Exsufflation, die Benediction schneide den Ausgetriebenen den Weg der Rückkehr ab; das Salz und die Bestreichung von Nase und Ohren bedeuten die Annahme, die Bekräftigung und das Bekenntniß der Glaubenslehre, die Salbung die Tüchtigkeit des Menschen zum Kampfe gegen die Dämonen. Einige meinten nun, was in dem Exorcismus geschehe, wirke nichts, sondern bedeute bloß; daß dieß falsch sey, ersehe

man aus der imperativen Formel, deren sich die Kirche bediene: ergo, maledicte diabole, exi ab eo. Darum müsse der Exorcismus einen Effekt haben, der von dem der Taufe verschieden sey; während diese die Gnade zur vollen Sündenvergebung ertheile, würden durch jene die äußeren und inneren Hindernisse, nämlich die Dämonen und die durch die Sünde causirte Unempfänglichkeit für die Gnade, gehoben. Der Exorcismus ist ihm demnach ein symbolischer, aber nichtsdestoweniger wirksamer präparatorischer Akt, durch welchen die Kirche zum Empfang der Taufgnade disponirt. Der römische Katechismus sagt P. II. c. II. qu. 64. nur, es geschehe ad depellendum diabolum eiusque vires frangendas et debilitandas sacris et religiosis verbis ac precationibus, scheint aber damit nur seinen Effekt zu bekennen, wenn er auch vielleicht diesen mehr als Wirkung des Gebetes, denn des äußeren Thuns faßte. Die begleitenden Handlungen unterscheidet er von ihm: die Abrenuntiation und das Credo nennt er c. 68 caeremoniae et ritus, ex quibus christianae religionis summam licet cognoscere, duae sponsiones, quibus sane omnem Christianae legis vim et disciplinam contineri perspicuum est.

Während die reformirte Kirche sowohl die Abrenuntiation als den Exorcismus mit den übrigen disponirenden Gebräuchen, welche der Taufe in der römischen Kirche vorangehen, als entstellende menschliche Zuthaten zur Institution des Herrn und als Blendwerke des Teufels (Calv. Inst. IV, 15. 19) beseitigte, hat Luther in der ersten Bearbeitung seines Taufbüchleins 1523 (E. A. 22, 157 ff.) nur das römische Ritual übersetzt. Er ließ, wie er am Schlusse (S. 166) selbst sagt, „um die schwachen Gewissen zu schonen, daß sie nicht klagen, ich woll' eine neue Taufe einsetzen", die päbstlichen Ceremonien bestehen und hat auch die Exorcismen nnd Abrenuntiation in unbeschränkter Ausdehnung aufgenommen. Schon beim Beginne der Handlung soll der Täufer das Kind dreimal unter die Augen blasen und sprechen: I. Fahr aus, du unreiner Geist und gib Raum dem heil. Geist." Nach mehreren Gebeten spricht er: II. „Darum, du leidiger Teufel, erkenne dein Urtheil und laß die Ehre dem rechten und lebendigen Gott, laß die Ehre seinem Sohn Jesu Christo und dem heiligen Geist und weiche von diesem N., seinem Diener, denn Gott und unser Herr Jesus Christus hat ihn zu seiner heiligen Gnad und Segen und zum Brunn der Taufe durch seine Gabe berufen. Und daß du dieß Zeichen des heiligen Kreuzes, das wir an seiner Stirne thun, nimmer wagest zu zerstören, (um deß willen) der zukünftig ist zu richten u. s. w. III. So höre nun, du leidiger Teufel, bei dem Namen des ewigen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi beschworen, und weiche mit Zittern und Seufzen, sammt deinem Haß überwunden, daß du nichts zu schaffen habest mit dem Diener Gottes, der nun nach dem, was himmlisch ist, trachtet und dir und deiner Welt entsaget und leben soll in seliger Unsterblichkeit. So laß nun die Ehre dem heiligen Geist, der da kommt und von der höchsten Burg des Himmels herabfährt, deine Trügerei zu verstören und das Herz, mit dem göttlichen Brunnen gefeget, zu einem heiligen Tempel und Wohnung Gottes zu bereiten, auf daß dieser Diener Gottes, von aller Schuld des vorigen Lasters erlöset, dem ewigen Gott danksage allezeit und lobe seinen Namen ewiglich. Amen. IV. Ich beschwöre dich (exorcizo te), du unreiner Geist, bei dem Namen des Vaters † und des Sohnes † und des heiligen Geistes †, daß du ausfahrest und weichest von diesem Diener Gottes N. (denn der gebeut dir, du Leidiger, der mit Füßen auf dem Meere ging und dem sinkenden Petro die Hand reichte)." Diese Exorcismen sind in wörtlicher Uebersetzung aus dem ordo baptismi adultorum übertragen; ihre Mittheilung mag theils eine Vorstellung von dem römischen Exorcismus geben, theils dazu dienen, den Streit in der lutherischen Kirche über diesen Gegenstand verstehen zu lehren. Nur wenige ältere Agenden, nämlich die von Kurbrandenburg (1540), Pfalz-Neuburg (1543) und das Eislebensche Manual (1563) haben sich diese ausgedehnte Form angeeignet. Im Jahre 1526 veranstaltete Luther eine zweite Ausgabe des Taufbüchleins. Sie unterschied sich von der ersten dadurch, daß er das römische Taufformular nicht übersetzte,

sondern frei umarbeitete. Das Anblasen, das Salz, der Chrysam u. s. w. fielen weg; von den Exorcismen sind nur Nr. I. u.IV., der letztere ohne die eingeklammerte Stelle, beibehalten. An diese Bearbeitung schlossen sich sehr viele Taufformeln in den deutschen Agenden und Kirchenordnungen bis in das 18. Jahrhundert. Eine ebenso große Anzahl anderer dagegen, namentlich in Oberdeutschland, und auch die des Herzogthums Preußen, haben keinen Exorcismus, dagegen ist in ihnen, mit Ausnahme der Straßburger (1598) und einer alten Augsburger Agende, die Abrenuntiation beibehalten.

Welche Bedeutung hatte nun der Exorcismus für die lutherische Kirche? Da sie alle Gnadenwirkungen durch das Wort Gottes und die Sakramente vermittelt dachte und allen traditionellen und zusätzlichen menschlichen Cultusformen diesen Effekt absprach, so konnte sie auch nach ihren Grundsätzen den Exorcismus nicht als eine wirksame Beschwörung des Teufels und als eine Vernichtung seiner Gewalt über den Täufling — diese durfte sie nur von der Taufe selbst erwarten —, sondern nur als Bekenntniß und Deklaration der Taufwirkung ansehen: sie konnte ihr keinen effektiven, sondern nur einen signifikativen Karakter beilegen. Diese Auffassung aber stand im grellsten Widerspruche mit der Formel, worin sie den Exorcismus vollzog, denn diese war von der römischen Kirche entlehnt, welche in ihr ihrer Ansicht von der Wirksamkeit des Exorcismus den karakteristischen Ausdruck gegeben hatte. So konnten denn Mißverständnisse, Schwankungen, Irrungen und Streitigkeiten nicht ausbleiben. Schon frühe muß dieser Ritus Anstoß gegeben haben; wir ersehen dieß aus der Mühe, die sich Justus Menius in seiner Schrift „vom Exorcismo" gab, ihn zu vertheidigen. Er sieht darin ein ernstliches Gebet (Gebot?) und Bedräuung auf Gottes Befehl, in seinem Namen und auf seine Verheißung, wovor der böse Geist sich fürchten, erschrecken und weichen muß und wodurch das Kind, bisher unter des Teufels Gewalt gefangen, nunmehr erledigt wird und um Aufnahme in das Reich der Gnade und Seligkeit durch die Taufe bittet. Er weiß sogar von sonderlichen gestus und Geberden zu erzählen, die sich bei dem Exorcismus in dem Kinde erregen und hören lassen. M. Stephan Prätorius in seinem Traktat „vom Namen Jesu" erörtert diese Wahrnehmung dahin, „daß sich die Kinder dabei übel gehaben, roth werden und aufschreien, als würden sie gerissen und gepeinigt." Tileman Heshus lehrt in zwei Briefen von 1572 und 1590, daß die Kinder vor der Taufe des Teufels mancipia und Eigenthum, und weil Knechte der Sünde, in Wahrheit vom Teufel besessen und eingenommen seyen, daß darum der Exorcismus zu nichts Anderem diene, als sie aus der Dienstbarkeit des Satans zu erledigen und dessen Reich zu zerstören, daß Christus Matth. 18, 18. in der Schlüsselgewalt diese Macht seiner Kirche geschenkt habe. Der Herausgeber dieser Schriften, D. Jakob Köhler, sagt in seinem eigenen Tractate 1588, daß die Worte: „Fahre aus, du unreiner Geist!" und „ich taufe dich im Namen" u. s. w. der Sache nach eins seyen; wer die einen zugebe, dürfe auch die anderen nicht abschaffen.

Man darf es den alten lutherischen Dogmatikern zur Ehre nachsagen, daß sie sich von solchen Extravaganzen und Excentricitäten fern hielten. Chemnitz (loc. theol. III, 391f.) setzt die Substanz der Taufe in die Handlung selbst und in die Einsetzungsworte; alles Andere soll nur als Deklaration oder Erinnerung ihr Wesen und ihre Wirkungen veranschaulichen. So ist ihm denn auch der Exorcismus nur ein Zeugniß von der durch die Taufe zu hebenden Erbsünde und geistlichen Gefangenschaft, die jedoch nicht als leibliche Besessenheit zu denken sey; er hat daher an sich neben der Taufe keine specifische Kraft und Wirkung. Gerhard gibt ganz unbefangen zu, daß die lutherische Erklärung des Exorcismus besser sey als die Worte desselben, daß diese sehr hart seyen und ohne die Erklärung den Schein erwecken müßten, als ob das Kind wirklich besessen sey und durch diese Ceremonie befreit werden solle. Quenstedt und Hollaz sehen in dem Exorcismus eine caerimonia indifferens, aber nicht inutilis. Sie unterscheiden den exorcismus miraculosus, wie er in der ersten christlichen Zeit an den Besessenen vermöge eines persönlichen Charisma geübt wurde, und den exorcismus superstitiosus

des Pabstthums, dem man ipsam ἐνέργειαν sive efficacem operationem zuschreibe, von dem Taufexorcismus der lutherischen Kirche: dieser ist nicht ἐνεργητικός sive effectivus, sondern σημαντικός sive significativus, er ist nämlich ein Zeugniß 1) von der Macht des Satans kraft der Erbsünde, 2) von Christo und seinem Werke, 3) von der Wirksamkeit der Taufe, 4) von der Thätigkeit des Amtes als Applikation der Wohlthaten Christi und stetem Kampfe gegen den Satan, und darum 5) ein Zeugniß wider Alle, welche entweder die Erbsünde längnen oder behaupten, daß die Kinder schon durch ihre Geburt von christlichen Eltern Erben des Himmelreichs und seiner Verheißung seyen. Die Kinder seyen weder wie die Energumenen leiblich, noch wie die hartnäckigen Sünder geistlich besessen, der Begriff der Besessenheit treffe auf sie nur uneigentlich zu, insofern sie unter der Gewalt des Satans sind; durch den Exorcismus solle der Teufel nicht aus ihnen ausgetrieben, sondern nur beschworen werden, nicht von ihnen Besitz zu ergreifen, er stelle daher auch nur symbolisch (significare et adumbrare) die geistliche Befreiung dar, welche das Wort Gottes und die Sakramente ihnen appliciren. Nur sofern er zugleich brünstiges Gebet zu Gott sey, ist Quenstedt geneigt, ihm einen Effekt zuzugestehen, und so will ihn auch Baier trotz der imperativen Form gefaßt wissen. Auch die Kirchenordnung und die authentischen Erklärungen, welche den Formularen beigegeben sind, sprechen dieselben Grundsätze aus. Schon in dem Agendebüchlein Veit Dietrich's wird er als Gebet dargestellt. Sogar diejenigen Agenden, welche ihn beseitigt haben, äußern sich schonend über ihn, obgleich manche, wie die Herzog Albrecht's I. von Preußen 1559, nicht undeutlich durchblicken lassen, daß sie von ihm superstitiöse Vorstellungen für das Volk befürchten.

Der Hauptgrund, warum viele Landeskirchen den Exorcismus festhielten, obgleich die lutherische Theologie ihn für ein Adiaphoron erklärte und des Widerspruches, der zwischen seiner katholischen Form und ihrer eigenen Erklärung bestand, sich klar bewußt war, lag in der Opposition gegen den Calvinismus, der in Deutschland mehrere Landeskirchen eroberte, und wo er siegend auftrat, seine ersten Angriffe meist gegen den Exorcismus richtete: so in den kryptocalvinistischen Bewegungen in Kursachsen, in dem Confessionswechsel in Nassau (1572), Anhalt (1590), Kurbrandenburg (1614). Oft trugen in diesen Fällen anstößige und kränkende Erklärungen dazu bei, das Mißtrauen des Lutherthums zu verstärken. So war in dem Anhalt'schen Taufbüchlein von 1590 die Behauptung ausgesprochen, die äußere Wassertaufe bezeichne und besiegele nur die Thatsache, daß die Kinder der Gläubigen schon im Mutterleibe von Sünden gereinigt und mit dem heiligen Geiste begabt seyen, und ein herzoglicher Bescheid erklärte bald darauf den Exorcismus für einen Gräuel und schrecklichen heidnischen Mißbrauch des göttlichen Namens. Was ist darum begreiflicher, als daß der Brauch, den Alle an sich für indifferent hielten, für die, welche ihn von Anfang an bewahrt hatten, geradezu zu einer Gewissenssache wurde. In Kurbrandenburg ließen Viele die Kinder lieber ungetauft sterben, als daß sie dieselben ohne Exorcismus getauft hätten. Als ferner auf dem Casseler Unionsgespräch im Jahre 1661 (vgl. den Art. „Synkretistische Streitigkeiten") die lutherischen Theologen sich zu dem Zugeständnisse herbeiließen, daß man die Formel des Exorcismus in ein Gebet verwandele, glaubte die Wittenberger Fakultät darin nur einen verderblichen Synkretismus zu sehen und sprach sich in praxi gegen das aus, was sie doch in thesi für gerechtfertigt halten mußte;. und der Königsberger Hofprediger Dr. Dreier steigerte sich bis zu der Behauptung, daß durch den Exorcismus die geistliche Gewalt des Satans wirklich gebrochen werde. Selbst die für jene Zeit gewiß billige Forderung Kurbrandenburgs vom J. 1664, daß die Geistlichen sich in der Anwendung oder Unterlassung des Exorcismus nach dem Wunsche der Eltern richten möchten, stieß auf Widerspruch, und als nun gar ein neues Edikt den Geistlichen die reversale Verpflichtung auferlegte, den Exorcismus zu mitigiren und zu ändern, verweigerten Viele die Ausstellung des Reverses und Licentiat Hellwig in Berlin suchte bei den Ministerien von Hamburg und Nürnberg Rath. Das letztere namentlich em-

pfahl Nachgiebigkeit, reizte aber dadurch den Unmuth der Wittenberger, die in einem von Dr. Calov abgefaßten Responsum an die Berliner erklärten, der Exorcismus höre in statu confessionis auf, ein Adiaphoron zu seyn, und werde pars confessionis. Da die Nürnberger ihre Ansicht vertheidigten, entstand eine literarische Fehde, an der der Stendalsche Generalsuperintendent Bugäus, der Magdeburger Superintendent Böttiger und Scriver sich betheiligten. Als im Jahre 1713 in Berlin nach dem Scheitern des Unionsprojektes das Edikt von 1664 erneuert wurde, trat Dr. Löscher noch einmal für das Recht und die Billigkeit des Exorcismus ein. Der Eifer, womit man ihn verfocht, hat neben seiner Anstößigkeit wesentlich dazu beigetragen, der reformirten Confession in Deutschland den Weg zu bereiten.

Aber auch von lutherischer Seite erhoben sich gegen ihn gewichtige Stimmen. Mit besonderer Schärfe bekämpfte ihn schon 1566 der dänische Theologe Iwar Bärthelsen, der seine eigenmächtige Unterlassung in langer, harter Haft büßte, in 60 im Kerker geschriebenen Propositionen. Er berief sich auf den Wortlaut der Formel, die nur effektiv verstanden werden könne, und sah in ihr eine schreckliche Sünde wider das 1., 2. und 8. Gebot, eine offenbare Lüge, weil er nicht nur die Besessenheit der Kinder, sondern auch einen Befehl und Verheißung Gottes gegen die Schrift erlüge. Im Jahre 1603 erschienen nach des Wittenberger Professors Aegidius Hunnius Tod 128 theses de exorcismo, die dieser sich zu seinem Privatgebrauch aufgesetzt hatte. Er tadelt, daß die Kirche den Exorcismus ohne alle zugefügte Erklärung seines Sinnes vollziehe und dadurch den Wahn erwecke, als ob durch diese Handlung, nicht aber durch die Taufe des Satans Reich zerstört und das Kind erlöst werde. Er findet es unverantwortlich, daß man ein Anderes rede und ein Anderes meine. „Welche Sybille", fragt er, „könnte einen solchen Verstand aus diesen Worten errathen? Weder Paulus noch Petrus hätten solche Geheimnisse ohne Auslegung verstehen können." Wie solle man errathen, daß dieß eine Gebetsformel sey? Der Betende rede Gott, der Beschwörende den Satan an. Würde der Exorcismus abgeschafft, so würde vielem Streiten der Calvinisten mit der Kirche ein Ende gemacht worden seyn. Er preist endlich die glückliche Lage der Kirchen, die ihn zeitig genug abgeschafft haben. Selbst Hutter hätte noch 1613 die Abstellung des Exorcismus gewünscht, wenn sie nur auf billige Weise hätte geschehen können, ohne das Frohlocken der Calvinisten, als ob man sie ihnen verdanke. Auch Spener rügt es, daß bei dem Exorcismus die Glosse besser sey als der Text, und dieser nur durch jene gerettet werden könne; er habe der Kirche weder Nutzen noch Erbauung, sondern nur Aergerniß für die Schwachen geschafft. Dem veränderten Zeitgeiste, dem sich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts auch die Kirche und Theologie nicht entziehen konnte, ist der Exorcismus still und geräuschlos erlegen. Die bedeutendsten Dogmatiker der rationalistischen Periode, Döderlein, Eckermann, Ammon, Wegscheider, Reinhard und Rosenmüller, erklärten sich trotz des Unterschiedes ihrer Standpunkte gegen ihn. Mit ihm beseitigte sich zugleich seine Zwillingsschwester, die Abrenuntiation, von selbst. Erst unserer Zeit blieb es vorbehalten, beide wieder aus dem Tode zu erwecken; die Berliner Hof- und Domagende rief sie, aber in sehr abgeschwächter moderner Form wieder in's Leben (vgl. den Art. „Exorcismus" Bd. IV. S. 292). Selbst Löhe hat (Sammlung liturg. Formulare I, 22. Anm. 11.) das Wegfallen des Exorcismus nicht beklagt, dagegen die Abrenuntiation als Ausdruck der Buße sogar für wesentlich gehalten (de substantia baptismi?). Dieß kann ihm freilich nur zugeben, wer mit ihm den Begriff einer Erbschuld für vollziehbar hält, alle Anderen werden darin nur einen sehr unglücklichen Ausdruck des Taufgelübdes erkennen. Leider gibt es in den deutschen Kirchenregimenten noch immer Solche, die ihm zustimmen. In Mecklenburg wurde der Pastor Bartholdi abgesetzt, weil er die Abrenuntiation unterließ. In Hannover hat die Agitation gegen den neuen Katechismus wenigstens die Frucht gebracht, daß ein Gesetz vom 5. Januar 1864 auch für solche Gemeinden, in denen die Taufe mit Anwendung von Abrenuntiationsfragen vollzogen wird, gestattet,

daß die letzteren auf den Wunsch des Vaters oder dessen Stellvertreters wegfallen dürfen. Man vergl. übrigens unsere Bemerkungen in dem Art. „Taufe" Bd. XV. S. 483. Zur Literatur führen wir außer Höfling's Werk noch an: Mart. Chladenii dissert. de abrenuntiatione baptismali. Viteb. 1715. — Th. Stolle, de origine exorcismi in bapt. Jen. 1735. — Jo. Chr. Wernsdorf, de vera ratione exorcismorum eccles. veteris. Viteb. 1749. — J. M. Krafft's ausführliche Historie vom Exorcismo. Hamburg 1750. **D. Georg Eduard Steitz.**

Teresia, die heilige. — Diese berühmte Klosterheilige, die zu den ausgezeichnetsten Pflegerinnen religiösen Lebens und mystischen Schriftstellerinnen gehört, welche die neuere Kirchengeschichte Spaniens aufzuweisen hat, wurde geboren zu Avila in Altcastilien am 28. März 1515. Von ihrem Vater, dem Ritter Alonso Sanchez de Cepeda, sowie von ihrer Mutter, der ebenfalls aus altem castilianischen Adelsgeschlechte stammenden Beatrix d'Avila y Ahumada, erbte sie die beiden auf ihre adelige Abkunft hindeutenden Familiennamen „de Cepeda" und „de Ahumada". Doch hat sie selbst ihres in seiner Vollständigkeit gar stolz und stattlich klingenden Namens „Teresa de Cepeda y Ahumada" sich selten oder nie bedient und statt dessen vielmehr immer nur ihren einfachen Klosternamen „Teresa de Jesus" (oder in lateinischer Form „Teresia a Jesu") gebraucht. Sie war das dritte unter den neun Kindern, welche ihre Mutter, die zweite Frau des Ritters Alonso Sanchez, diesem nach und nach gebar, nahm also inmitten ihrer zwölf Geschwister — denn auch aus erster Ehe besaß ihr Vater drei Kinder — gerade die sechste Stelle ein. Ihren beiden Eltern verdankte sie frühzeitige und vielseitige Anregung zu frommen Gesinnungen und Uebungen. Namentlich hielt ihre Mutter sie zu eifriger Verehrung der heil. Jungfrau und verschiedener Heiligen an und stellte ihr während ihres langwierigen und schmerzvollen letzten Krankenlagers ein Beispiel frommen christlichen Duldens vor Augen. Als sie ihr durch einen nur allzu frühen Tod entrissen worden war, gab Teresia, damals erst zwölfjährig, ihrem Schmerze einen bezeichnenden frommen Ausdruck, indem sie sich vor einem Marienbilde niederwarf und die heilige Jungfrau bat, ihr fortan Mutter zu seyn. — Aber auch an ihrem Vater hatte sie ein treffliches Vorbild und einen eifrigen Lehrmeister christlichen Wandels, der sie frühzeitig an Werke der Barmherzigkeit gegen die Armen, an einsames Beten des Rosenkranzes und an das Lesen frommer Andachtsbücher in spanischer Sprache gewöhnte. Diese Lektüre der „guten Bücher Spaniens", unter welchen natürlich Heiligenlegenden und Märtyrergeschichten eine Hauptrolle spielten, entflammte sie und ihren Lieblingsbruder Rodrigo zu solcher Begeisterung für die Idee ascetischer Weltentsagung und Aufopferung für das Heil der Brüder, daß sie nicht nur in ihren Spielen am liebsten das Leben von Einsiedlern, Mönchen und Nonnen mit seinen frommen Verrichtungen nachbildeten, sondern einst auch alles Ernstes den Vorsatz faßten, sich in heimlicher Flucht zu den Mauren zu begeben und hier im Dienste Christi die Märtyrerkrone zu suchen, ein Entschluß, von dessen Ausführung nur die größere Liebe zu den Eltern die beiden jungen Schwärmer zurückhielt.

Gefährlicher als diese Legenden und Märtyrerbücher wirkte auf die von Natur sehr entzündliche Einbildungskraft des jungen Mädchens eine andere Lektüre, der sie sich in den nächsten Jahren nach dem Tode ihrer Mutter mit Leidenschaft hingab und an welche sie das in dieser einzigen Hinsicht nicht ganz gute Beispiel dieser Mutter selbst gewöhnt hatte. Sie wurde eine leidenschaftliche Bewundererin der phantastischen und abenteuerreichen, aber in sittlicher Beziehung nicht eben allzu lauteren Ritterromane, dieses karakteristischen Erzeugnisses der spanischen Literatur des 16. Jahrhunderts, das eben damals, kaum 20 Jahre nach dem Erscheinen des „Amadis" als ersten Repräsentanten der Gattung (1510), sich seiner ersten jugendlichen Blüthe erfreute und den Hof und Adel gleicherweise wie das Volk bezauberte und beherrschte. Heimlich und ohne ihrem ernsten Vater etwas merken zu lassen, las sie oder verschlang sie vielmehr, was sie von diesen reizenden Geschichten in die Hände bekommen konnte, und berauscht von ihrem

süßen Gifte, fing sie, die kaum Vierzehnjährige, nicht nur eitel, gefallsüchtig und coquett zu werden an, sie begann auch an den galanten Gesprächen und Liebestándeleien einiger jungen Verwandten Gefallen zu finden, der einzigen Männer, denen der Vater Zutritt zum Kreise seiner Familie verstattet hatte, von denen er aber nicht ahnte, daß sie eben so wie eine vergnügungssüchtige und leichtsinnige Cousine, deren Umgang Teresia trotz seines väterlichen Verbotes begierig aufsuchte, eine höchst gefährliche verführende Einwirkung auf seine Lieblingstochter ausübten. Zum Glück wurde Alles von ihm entdeckt, ehe Teresia auf dem schlüpfrigen Wege, den sie betreten, zum Falle gerathen war; und die nun von ihm getroffene Maßregel einer zeitweiligen Versetzung der Widerstrebenden in das Pensionat des Augustinerinnenklosters Maria graciosa war zwar streng, aber sie bahnte ihre Zurückführung zur lauteren Einfalt und intensiven Frömmigkeit ihres früheren Lebens an. Konnte sie während des etwa anderthalbjährigen Verweilens an diesem Orte es nicht dahin bringen, den Gebeten der Nonnen und ihrer jungen Gefährtinnen mit wahrer Andacht zu folgen; hätte sie damals, wie sie selbst sagt, „die ganze Passionsgeschichte durchlesen können, ohne eine Thräne zu vergießen“: eine längere schwerere Krankheit, die sie endlich das Kloster zu verlassen und in ihr Vaterhaus zurückzukehren nöthigte, trug das Ihrige dazu bei, ihr durch weltliche Gesellschaft und Lektüre hart gewordenes Herz zu erweichen, es den früher so mächtig auf sie wirkenden ascetischen Eindrücken von Neuem zugänglich zu machen, und jenen Kampf zwischen der Neigung zum Weltleben und der gänzlichen Hingabe an klösterliche Frömmigkeit darin anzufachen, der nur mit völligem Siege der letzteren enden konnte. Sie erklärt dem Vater ihren Wunsch, Nonne zu werden, worein aber dieser längere Zeit nicht willigen mag. Ein bis zwei Jahre lang fügt sie sich in kindlichem Gehorsam; allein die unausgesetzte Lektüre klösterlicher Andachtsbücher, insbesondere der Episteln des heiligen Hieronymus, nährt und entzündet eine solche Sehnsucht nach der Einsamkeit und strengen Entsagung des Klosterlebens in ihr, daß sie sich letztlich durch keinerlei Rücksichten der Pietät mehr gebunden erachtet. Sie verläßt eines Morgens heimlich das elterliche Haus, um sich bei den Karmeliterinnen des Klosters de la Encarnacion (de Incarnatione, von der Menschwerdung) zu Avila als Nonne einkleiden zu lassen. Und zwar thut sie diesen Schritt gleichzeitig mit dem ganz ähnlichen ihres jüngeren Bruders Antonio, der sich, durch sie überredet, ebenfalls auf dem Wege heimlicher Flucht in ein Dominikaner- oder nach Anderen in ein Hieronymitenkloster derselben Stadt begibt. Es scheint nicht gerade sehr lange gewährt zu haben, bis ihr Vater, dem sie auf diese Weise zwei Kinder auf einmal geraubt, sich mit ihr und ihrem neuen Stande aussöhnte. Wenigstens treffen wir ihn bei Gelegenheit der heftigen und langwierigen Krankheit, die das zwar schon mit Einem Jahre zurückgelegte, aber immerhin doch anstrengungsvolle und auch an inneren Kämpfen reiche Noviziat ihr zugezogen, auf's Zärtlichste um die damals Zwanzigjährige besorgt. Er läßt sie zunächst in seine Wohnung, dann für den ganzen folgenden Winter in die seiner älteren Tochter Maria, der Gemahlin des Ritters Martin de Guzman y Barrientes, bringen. Da ihr Uebel, ein schmerzliches Brust- und Herzleiden, nur zunimmt, statt sich zu verringern, läßt er sie im Frühjahr 1536 nach dem damals so berühmten Kurorte Becedas (Bezadas) schaffen, wo indessen das Ungeschick einer im Geruche besonderer Heilgabe stehenden, in Wahrheit aber ganz unwissenden Frau, sowie die Grausamkeit, womit einige Aerzte ihr alle möglichen widernatürlichen Arzneimittel aufnöthigten, sie fast dem Tode überliefert hätten. Schwächer und elender als je, dabei aber ihr namenloses Leiden mit der Geduld eines Hiob tragend, kehrt sie nach einigen Monaten in das Haus ihrer Schwester in Avila zurück. Hier erreicht ihr Uebel den Culminationspunkt. Im August 1536 lag sie einst während voller vier Tage in einer starrkrampfartigen Ohnmacht, so gänzlich bewußtlos, daß sie das auf ihre Haut geträufelte glühende Wachs schon nicht mehr fühlte; weßhalb man ihr bereits die letzte Oelung ertheilte, ein Grab für sie im Kloster graben ließ und alle Anstalten zu ihrem Leichenbegängniß traf. Gleich bei ihrem Wiedererwachen begehrte sie einen Beichtvater,

dessen Zutritt und Zuspruch man ihr jetzt, anders als vorher, nicht mehr verweigerte, und vor dem sie nun ein ihr Herz in wohlthätiger Weise erleichterndes, möglichst specielles und umfassendes Bekenntniß ihrer Sünden ablegte. Es trat so, im Zusammenhange mit einer bedeutsamen Klärung, Kräftigung und Förderung ihres inwendigen Lebens, auch eine gewisse Krisis zum Besseren in ihrem körperlichen Befinden ein. Man willfahrte nun auch ihrem Wunsche, sich in ihr Kloster zurückgebracht und dem regelmäßigen Verlaufe der dortigen Andachtsübungen wiedergegeben zu sehen. Zusammengeschrumpft wie einen Knäuel, nur einen Finger der rechten Hand zu rühren fähig, in einem Leintuche getragen, da jede Berührung ihr qualvoll war — so brachte man sie wieder zu den Nonnen von der Menschwerdung; und noch volle drei Jahre währte es, ehe sich wenigstens die schlimmsten Folgen ihres auf's Aeußerste heruntergekommenen Zustandes wieder verloren hatten. Die ersten acht Monate dieses Zeitraums mußte sie noch, mit doppeltem Quartanfieber behaftet, und an allen Gliedern gelähmt, im Krankenzimmer liegen, während der übrigen Zeit dauerte wenigstens eine große Schwäche und Mattigkeit fort, die sie anfangs auf allen Vieren, wie ein Kind, zu gehen nöthigte und ihr erst ganz zuletzt ihre Zelle wieder zu verlassen gestattete. Und einzelne ihrer körperlichen Uebelstände, besonders eine große Magenschwäche und ein alle Abende eintretendes Erbrechen, sind ihr auch nach erfolgter Genesung bis zu ihrem Tode verblieben, wie sich aus manchen ihrer eigenen Angaben ergibt, z. B. aus dem, was sie noch im Jahre 1577 an ihren Bruder Lorenzo de Cepeda schreibt (Lib. I. Epistolar. Nr. 33).

Wir sind in der Schilderung dieser körperlichen Leiden der jungen Nonne deshalb so ausführlich gewesen, weil dieselben, ähnlich wie dieß bei so vielen anderen Heiligen der römischen Kirche, z. B. bei Katharina von Siena und von Genua, bei Juliana von Lüttich und Coleta von Gent, bei Magdalena de Pazzis u. s. w., der Fall war, sich von entscheidendem Einflusse auf das Heranreifen ihres inneren Lebens und auf die Ausgestaltung ihrer eigenthümlichen mystischen Herzenszustände und Erfahrungen erwiesen haben. Schon zu Anfang der Krankheit, während jenes bei ihrer Schwester Maria zugebrachten Winters, erfuhr sie durch ein merkwürdiges mystisches Erbauungsbuch, das ihr von ihrem frommen und im ganzen Gebiete dieser Literatur wohlbelesenen Oheim Pedro Sanchez de Cepeda zugestellt worden war, mächtige Förderung in ihrem vorher noch wenig entwickelten Gebetsleben. Dieses Buch, genannt das „dritte" oder das „geistliche Alphabet" (Abecedario espiritual) und verfaßt von dem Minoriten Francisco de Osuna, einem älteren Zeitgenossen Teresia's, ertheilt im Anschlusse an die ähnlichen Schriften mittelalterlicher Mystiker wie Bernhard, Bonaventura, Florentius Radewin, Thomas a Kempis u. s. w. Anweisung zur Prüfung des Gewissens, zur geistlichen Sammlung und Beschauung seiner selbst, kurz zu jener einfachsten Grundform des inneren Lebens, welche die mystische Kunstsprache als das „Gebet der Sammlung" oder „Herzensgebet" (Oratio recollectionis; oratio mentalis) bezeichnet. Teresia benutzte das Büchlein wohl in seiner einfachsten und kürzesten Urgestalt, nicht in jener zu 6 Theilen erweiterten Fassung, in welcher es auch jetzt (z. B. in einem Quartbande der Wiener kaiserl. Bibliothek, betitelt: Abecedario espiritual compuesto por el padre Fray Francisco de Osuna, VI partes) vorliegt und deutlich auf eine etwas spätere Zeit (auf die Jahre 1538—54 etwa, die der Titel der eben genannten Ausgabe angibt) hinweist. Daneben scheint sie aber um eben diese Zeit die Schriften noch mehrerer anderer mystisch-ascetischer Autoren ihrer Nation kennen und schätzen gelernt zu haben, z. B. möglicherweise schon den später von ihr mit Auszeichnung genannten Tractatus de oratione et meditatione ihres Freundes, des heil. Petrus von Alcantara, den dieser nach Einigen schon um das Jahr 1533 verfaßt haben soll; desgleichen vielleicht manche der Andachtsbücher, denen Ignaz Loyola seine berühmten Exercitia spiritualia nachbildete, oder wohl gar diese Exercitia selbst in ihrer ursprünglichsten Redaktion. Jedenfalls erlangte sie schon in der ersten Zeit ihres langen Krankenlagers und zwar, wie sie selbst ausdrücklich bemerkt, „aus Büchern und nicht durch die mündliche Unterweisung von

Beichtvätern", eine ziemlich genaue Kenntniß von den geheimnißvollen Wegen der Erhebung zu Gott und eine entsprechende Uebung in der Betretung dieser Wege. Sie lernte sich wenigstens mit Leichtigkeit auf jene erste und unterste Stufe contemplativer Andacht erheben, die sie den Zustand der „Sammlung" oder des „Herzensgebetes" nennt; und wie zum Lohne für den Eifer und die Mühe, womit sie diese Uebung immer wiederholt betrieb, fühlte sie sich schon jetzt, wenigstens zeitweilig, zur höheren Stufe des „Gebetes der Ruhe" oder gar zu der noch höheren des „Gebetes der Vereinigung", eines bereits ganz und gar ekstatischen Zustandes, emporgehoben (s. unt.). Auch trat mit diesen Seligkeiten ihres Gebetslebens nicht selten eine reichliche „Gnade der Thränen" in Verbindung, die ihrem unter der Wucht ihrer Leiden oft schwer gepreßten Herzen willkommene Erleichterung verschaffte und sie Beides, ihre natürliche Zerstreutheit und ihre häufigen „Zustände der Dürre" (ariditates, siccitates) immer leichter überwinden machte.— Jene Generalbeichte über ihr ganzes früheres Sündenleben, die sie gleichzeitig mit jener Krisis ihrer Krankheit ablegte, trug gleichfalls nicht wenig dazu bei, ihr eine richtigere Erkenntniß von ihrem natürlichen Herzenszustande und vom allein wahren Heilswege für sie wie für Alle zu eröffnen. Denn die nachdrückliche Klarheit, womit sie damals zum erstenmal in ihrem Leben auch alle die kleineren Vergehungen, die Sünden der Gedanken und des Herzens, welche der Stumpfsinn ihrer geistlichen Lehrmeister sie bis dahin gering achten oder gar nicht als Sünden betrachten gelehrt hatte, als strafwürdige Abirrungen vom Wege der Wahrheit und Beleidigungen der göttlichen Majestät fühlte und erkannte, wurde ihr der erste Schritt zu einer richtigeren Auffassung der Natur der Sünde überhaupt. Und wie sie wahrscheinlich schon jetzt das Aeußerliche und Nichtige der gewöhnlichen römisch-kirchlichen Unterscheidung zwischen Todsünden und läßlichen Sünden zu ahnen begann (vgl. c. 25. und 34. ihrer Selbstbiographie mit Via perfectionis c. 41 und anderen ähnlichen Stellen ihrer späteren Schriften), so erschloß sich ihr jedenfalls bereits um diese Zeit das Geheimniß vom furchtbaren Ernste des sündig Bösen überhaupt und von dem nicht sowohl in zahlreichen einzelnen Akten bestehenden, als vielmehr zuständlichen Karakter der Erbsünde. An welche Erkenntniß ihrer gänzlichen natürlichen Ohnmacht sich die andere von der Nothwendigkeit einer unbedingten Hingabe an die Gnade des Herrn unmittelbar anreihte; oder, wie sie in ihrer schlichten Weise dieß einmal ausdrückt: sie lernte „immer mißtrauischer gegen sich selbst werden, um sich immer vertrauender an Gott hinzugeben". Auf diesem so bedeutsamen Punkte einer gewissen evangelischen Vertiefung und Verinnerlichung ihrer Selbsterkenntniß und Heilserkenntniß erinnert ihr innerer Lebensgang offenbar etwas an den eines Augustinus (dessen Confessionen sie ohnehin ebendamals als einen Spiegel ihres Seelenkampfes zu lesen begann), ja einigermaßen an den eines Luther und A. H. Francke, obschon sie natürlich auch nicht entfernt so frei von gesetzlichem Wesen zu werden vermochte, wie diese Wahrheitszeugen der evangelischen Kirche.

Vielleicht lag in eben diesem ihren gesetzlichen Wesen der Grund dafür, daß sie nur sehr allmählich und erst nach vielerlei Verirrungen und längeren Perioden des Stillstandes oder Rückschritts zu einem solchen Abschlusse ihrer inneren Erlebnisse gelangte, der ihr auch ein fruchtbares Wirken nach Außen ermöglichte. Während voller 18 Jahre nach der Genesung von jener Krankheit bemächtigte sich ihrer wieder ein gewisser Zug zur Welt hin, der sich theils in eitlem und gefallsüchtigem Wesen, theils in manchen Zungensünden kundgab, und in Folge dessen ihre erste Liebe wieder sehr erkaltete. Es trug dazu besonders der Umgang mit verschiedenen weltlich gesinnten Personen bei, wie sie damals öfters in ihr Kloster kamen, da die ziemlich laxen Vorschriften desselben in Betreff der Clausur der Nonnen einen solchen Verkehr sehr leicht machten. Der Einfluß dieses Umgangs auf ihr Inwendiges erwies sich so mächtig, daß sie fast anderthalb Jahre hindurch ihre geistlichen Gebetsübungen einstellte, aus falscher Demuth, wie sie sagt, und „weil für ihren zu sehr auf's Irdische und Weltliche gerichteten Sinne diese Uebungen doch zu hoch und heilig seyen". Erst die letzte

Krankheit und der Tod ihres fortwährend auf's Innigste von ihr geliebten Vaters rief sie von dieser zeitweiligen Abirrung in's Aeußerliche wieder zu ernsterer Arbeit an der Ausgestaltung ihres inneren Lebens zurück. Daß dieser aufrichtig fromme Mann, der während seiner letzten Jahre unter ihrer Führung einige Fortschritte in der mystischen Contemplations- und Gebetspraxis gemacht hatte, nun doch mit dem schmerzlichen Bekenntnisse, Gott nicht genug gedient zu haben, starb, dieß erschütterte sie mächtig und ließ sie das Erhebende und Tröstliche, das sein Ende andererseits doch gehabt hatte — denn er starb nach feierlichem Abschied, den er auf ächt christliche Weise von den Seinigen genommen, unter betender Hersagung des Credo — fast vergessen. Sie gab sich für längere Zeit der Führung des Beichtvaters des Hingeschiedenen, des frommen Dominikaners Vincentius Varenius hin; auf seinen Rath nahm sie ihre während geraumer Zeit mit bloßem mündlichen Gebete vertauschten Uebungen im Herzensgebete wieder auf und schritt nun allmählich auch so hierin fort, daß sie über die schon früher zuweilen erstiegenen Stufen hinaus sich zur vierten und höchsten Stufe mystischer Andacht oder zum sogenannten „Gebete der Verzückung" sich zu erheben vermochte. Doch mußte Gott hierzu durch mancherlei Erlebnisse besonderer Art, die er ihr sandte, mithelfen, z. B. durch wiederholte Krankheitszufälle und durch öftere bedeutsame Visionen, oder auch durch tiefere Eindrücke, die ihr bei Betrachtung äußerer Gegenstände zuweilen entstanden. Wie ihr denn einst der Anblick einer großen und häßlichen Kröte, die rasch auf sie zukroch, einen heilsamen Schrecken vor dem Satan einjagte, dessen Bild sie hier vor sich zu sehen meinte; während ein anderes Mal ein Bild der Geißelung Christi, das sie in einer Kapelle erblickte, sie Ströme von Thränen der Buße vergießen und die ernstesten Vorsätze der Besserung fassen machte.

Eine neue Verzögerung drohte dem endlichen Abschlusse ihres inneren Entwickelungsganges gegen Ende jener 18jährigen Periode, also um das Jahr 1556, daraus zu erwachsen, daß verschiedene befreundete Personen ihr die Meinung von dem nicht göttlichen, sondern diabolischen Karakter ihrer übernatürlichen Gebetszustände, Visionen, Entzückungen rc. beizubringen suchten. Es gehörten dahin namentlich der viel bei ihr geltende fromme Edelmann Francisco de Salcedo, sowie mehrere ihrer damaligen Beichtväter, besonders der Weltpriester Gaspar Daza. Auf ihr warnendes Zureden suchte sie selbst eine Zeit lang gegen jene außerordentlichen inneren Zustände und Erlebnisse als gegen trügerische Vorspiegelungen des Satans anzukämpfen. Ein anderer geistlicher Rath aber, der Jesuit Juan de Padranos, bezeichnete ihr die betreffenden Zustände zwar nicht als diabolisch, aber doch als einer weiteren Läuterung durch strenge ascetische Selbstzucht bedürftig. Sie wurde dadurch zu einer unnatürlich harten und grausamen Peinigung ihrer selbst mittelst mehrmonatlichen Tragens eines reibeisenartig rauhen und scharfen Blechciliciums, häufiger Flagellationen mit Dornzweigen oder Brennnesseln, furchtbar strenger Fasten u. s. w. veranlaßt, und gab diese über das gewöhnliche Maß ihrer Ascese weit hinausgehenden Mortifikationen erst da wieder auf, als ein anderer Jesuit, Franz Borgia, der nachmalige General der Gesellschaft Jesu und damalige Provinzialcommissär für Castilien, sie zur Beichte gehört und ihr die beruhigendsten Versicherungen in Betreff des Guten, Heilsamen und Gottwohlgefälligen ihrer Gebetsübungen und mystischen Erlebnisse ertheilt hatte. Doch währte im Uebrigen ihr äußerlich wie innerlich angefochtener Zustand noch mehrere Jahre lang fort, und nur sehr allmählich gelangte sie zu völliger Gewißheit davon, daß die mancherlei Kundgebungen übernatürlicher Art, die sie bald durch innere Stimmen, bald durch Gesichte oder Entzückungen erfuhr, wirklich von Christo herrührten und zu ihrer Förderung in der mystischen Gemeinschaft mit Christo zu dienen bestimmt seyen. Zu diesen Kundgebungen gehörte namentlich auch die einst (am St. Peterstage des J. 1559) ihr gewordene feste Ueberzeugung, daß der Heiland dicht neben ihr stehe, sie in allem ihrem Beten und Arbeiten unterstütze und ihr überall mit unsichtbarer, aber höchst realer, ja leiblicher Gegenwart nahe sey. Diese constante Christusvision verblieb ihr während länger als zwei

Jahren fast ohne Unterbrechung, nur mit wechselnder Lebhaftigkeit ihrer Eindrücke, so daß sie die Nähe des Herrn bald mehr nur fühlte, bald einzelne Theile seines heiligen Leibes, z. B. Gesicht und Hände, auf's Deutlichste zu sehen glaubte, bald endlich seine ganze Gestalt in blendender Klarheit vor Augen sah, und zwar Anfangs mehr die des leidenden, gekreuzigten und dornengekrönten, später auch die des auferstandenen und himmlisch glorificirten Heilandes. Vergebens suchen mehrere jener Beichtväter ihr gerade diese innere Wahrnehmung als ein besonders gefährliches Trugbild des Dämons darzustellen und sie zur Verscheuchung und Verbannung desselben anzuhalten. Sie folgt auch einmal ihrem Rathe, schlägt das Kreuz gegen das ihr überallhin folgende Christusbild und sucht es mit spöttischer Geberde, wiewohl unter Furcht und Zittern und mit kaum unterdrückten Thränen, von sich zu weisen. Aber Christus bestärkt sie durch die sanfte und tröstende Zusicherung: daß Er die Wahrheit schon an's Licht bringen werde, nur in ihrer Gewißheit von seiner Nähe; und als ihr die ungläubigen Beichtiger einst zur Strafe für ihr Widerstreben sogar ihre Herzensgebete ganz einzustellen geboten hatten, da folgte sie dieser Weisung erst da, als der ihr unsichtbar nahe Herr, dem sie ihre Noth geklagt, ihr tröstend gesagt hatte: „Er wünsche, daß sie das harte Verbot, so tyrannisch es auch sey, doch befolgen möge, und Er werde sie durch nur desto stärkere Versicherungen von seiner gnadenvollen Nähe und Gegenwart für die entbehrten Seligkeiten des Herzensgebetes schadlos halten!" Diese Versicherungen werden ihr nun auch in Gestalt jener immer wunderbareren Visionen und Offenbarungen, in welchen sich nachgerade der Höhepunkt ihres mystischen Erfahrungslebens darzustellen beginnt. So erglänzt einer der Edelsteine an ihrem Rosenkranz-Crucifixe längere Zeit in übernatürlichem Lichte und zeigt sich zugleich mit den fünf Wundenmalen Christi bezeichnet; was freilich, ihrem eigenen naiven Geständnisse zufolge, nur ihr so erscheint und von keiner ihrer Gefährtinnen, denen sie ihren Rosenkranz zeigt, wahrgenommen wird. Oder sie fühlt, bei lebendiger Vergegenwärtigung der Leiden Christi, ihr Herz wie von einer Lanze durchbohrt, während zugleich ein jäher, aber trotz seiner Heftigkeit unbeschreiblich wohlthuender Schmerz des liebenden Mitgefühls ihren ganzen Körper durchzuckt. Einmal erscheint ihr eine geflügelte Engelsgestalt, ein Seraph mit goldener Lanze und feurig glühender Spitze daran, der ihr durch mehrmalige Durchbohrung ihres Herzens mit dieser Spitze jenen eigenthümlichen geistig-leiblichen Schmerz im allerhöchsten Grade, wie sie ihn vorher niemals empfunden, hervorbringt. Teresia erzählt auch dieses Ereigniß mit aller Unbefangenheit als einen Vorgang von wesentlich nur visionärem Karakter, als ein innerliches, psychologisch zur Genüge erklärbares Phänomen; sie beschreibt den durch den Lanzenstich des Seraphs ihr erzeugten Schmerz ausdrücklich als einen „ganz und gar geistigen, wiewohl auch der Leib (auf sympathetischem Wege) daran Theil genommen habe" (Vita c. 29. pag. 248 der französ. Uebersetzung von Arnauld d'Andilly). Sie widerlegt also damit selbst die fabelhafte Ueberlieferung der römischen Legende, wonach der seraphische Lanzenstich ein physischer, körperlicher Vorgang, ein Aequivalent gleichsam für die bei dieser Heiligen mangelnde Stigmatisation gewesen sey und noch nach ihrem Tode seine deutlichen Spuren an ihrem (angeblich Wunder wirkenden und gleich anderen ihrer Reliquien abgöttisch verehrten) Herzen hinterlassen habe. Für ihr inneres Leben war aber diese Seraphvision jedenfalls von hoher Bedeutung; sie gehört ohne Zweifel mit zu den entscheidensten Momenten jenes lange währenden inneren Liebes- und Leidenskampfes, aus welchem letztlich der glühende Wunsch nach völliger Gleichgestaltung mit dem Leben und Leiden des Heilandes hervorging, jenes inbrünstige Verlangen, ganz für Christum geopfert zu werden, das den Rest ihrer Lebenswirksamkeit ausfüllt und das in jenem denkwürdigen seufzenden Gebetsrufe seinen bezeichnenden Ausdruck gefunden hat, den man gewöhnlich ihrem Bilde als Motto oder Wahlspruch beigeschrieben findet, in dem Gebetsrufe: „Domine, aut pati aut mori!"

Den Uebergang von ihrer vorwiegend innerlichen, an der Ausgestaltung ihrer mystischen Herzenszustände und Erfahrungen arbeitenden Lebensthätigkeit zu einer kräftigen

praktischen Wirksamkeit nach außen half ihr letztlich ein Mann vollziehen, der besser als alle die zum Theil so ungeschickten und der rechten Erfahrung in geistlichen Dingen ermangelnden Beichtväter, deren Rathes sie sich bis dahin bedient hatte, sowohl mit den Geheimnissen des inwendigen Lebens vertraut, als mit praktischem Geschicke begabt und in Allem, was zu einem fruchtbaren reformatorischen Wirken auf dem Gebiete des damaligen Klosterlebens gehörte, wohlerfahren war. Petrus von Alcantara (geb. 1499, † 1562), der große Reformator des Franziskanerordens, der erleuchtetste mystische Theologe und der gefeiertste Erbauungsschriftsteller unter den damaligen Jüngern des heil. Franziskus, kam um den Anfang des Jahres 1560 auf einige Tage in Geschäften seiner Ordensreform nach Avila und wurde so zuerst mit Teresia bekannt und als geistlicher Führer und Rathgeber in die Geheimnisse ihres Herzens eingeweiht. Der Ruf einer außerordentlichen Heiligkeit und eines ungewöhnlich hohen Grades von Vertrautheit mit den verborgenen Wegen des mystischen Erfahrungslebens, der ihm voranging, diente dazu, ihm namentlich in den Kreisen der frommen Freunde und Freundinnen Teresia's eine begeisterte Aufnahme zu bereiten und sie selbst, die ihn im Hause der Giumara de Ulloa, einer reichen Wittwe, bei der er zu Gaste war, mehrmals zu sehen bekam, zu der vertrauensvollen Bitte, ihr mit seinem Rathe zur Seite zu stehen, zu ermuthigen. Die Aufschlüsse, die er ihr über Natur und Bedeutung ihrer contemplativen Gebetsweise, sowie über die daraus resultirenden ekstatischen Zustände, seligen Gefühle und geistlichen Gnaden ertheilte, mußten umso beruhigender auf sie wirken, da er eine reichere Erfahrung in allen diesen inneren Erlebnissen besaß, als irgend einer der früher von ihr befragten Ordens- oder Weltgeistlichen, ihr also auch nachdrücklicher als diese Alle die Versicherung von dem in der Hauptsache gottgewirkten und gottwohlgefälligen Karakter dieser Zustände, verbunden mit den nöthigen Belehrungen über das ihnen entgegenzubringende Verhalten, zu geben im Stande war. Aber nicht bloß auf *ihr* Fortschreiten auf der Bahn ihrer inneren Selbstvervollkommnung bezogen sich die Rathschläge, die er ihr damals zu ertheilen begann und in deren Ertheilung auf brieflichem Wege er bis zu seinem zwei Jahre später erfolgten Tode auf das Angelegentlichste fortfuhr: er wies sie ebenso auch auf Mittel und Wege zur Förderung des geistlichen Lebens ihrer Mitnonnen, zur Abstellung der zahlreichen Mißbräuche, die in der Praxis ihres Ordens eingerissen waren, kurz zum Beginn einer ordensreformatorischen Wirksamkeit nach Art der seinigen hin. Mehrere bedeutsame visionäre Erlebnisse, die ihr um eben diese Zeit und sicherlich auf Grund der durch den berühmten Franziskanerheiligen erfahrenen Anregung zu Theil wurden, trugen das Ihrige dazu bei, sie zu thatkräftigen Vorsätzen und Entschlüssen in dieser Richtung anzufeuern. Sie bekommt gerade jetzt viel mit heftigen satanischen Anfechtungen zu thun, die sich öfters bis zu angeblich sichtbaren Erscheinungen des Bösen steigern und ihr bald den Gedanken eingeben: hauptsächlich *ihre* Sünden seyen es, um derentwillen Gott jetzt so vielerlei Trübsale und zumal die Geißel des allgemeinen Abfalls von der Kirche und der vielen Ketzereien über die Christenheit sende; bald ihr die Uebernahme freiwillig erduldeter stellvertretender Höllenqualen für arge Sünder, z. B. einmal für einen lasterhaften und tief in schändliche Heuchelei verstrickten Priester, als nöthig erscheinen lassen. Eine besonders lebhafte und anschauliche Vision zeigt ihr eines Tages den Ort in der Hölle, den *sie* mit ihren Sünden eigentlich verdient hätte, sammt den dicht dabei befindlichen Stätten der Pein, die den „Lutheranern" (d. h. nach ihrer eigenthümlichen Ausdrucksweise den reformatorischen Häretikern ihrer Zeit überhaupt) bestimmt seyen. Aus diesem Gesichte erwächst ihr ein besonders kräftiger Impuls zu dem Versuche einer bessernden Einwirkung auf das sittliche Leben zunächst ihrer Klostergenossinnen und weiterhin ihrer Kirche überhaupt. Sie faßt den Entschluß, ein neues Kloster für Nonnen vom Orden des Berges Karmel zu errichten, in dessen Praxis alle die Laxheiten, worüber sie bei der Lebenssitte ihres Menschwerdungsklosters und der übrigen damaligen Karmeliterklöster zu klagen hatte, z. B. die nicht hinreichende Strenge der Clausur, der allzu

häufige Verkehr mit weltlichen Personen, die große Lässigkeit in Befolgung der Fastenvorschriften, der Ueberfluß an Gütern, Genüssen und Bequemlichkeiten aller Art, gründlich abzustellen und eine vollständige Rückkehr zur ursprünglichen Strenge der Karmeliterregel zu vollziehen sey. Alsbald erhält sie eine neue Vision, die im höchsten Grade ermuthigend und bestärkend auf das kaum aufgekeimte Unternehmen wirkt. Der Heiland selbst erscheint ihr, befiehlt ihr das zu errichtende neue Kloster nach St. Joseph, ihrem Lieblingspatron (demselben Heiligen, dessen Schutze sie hauptsächlich die Wiedergenesung von jener schweren vierjährigen Krankheit zu verdanken meinte) zu benennen, und verheißt ihr, es zu einem weithin leuchtenden Sterne in der katholischen Ordenswelt zu machen. Gleichzeitig sagt die von ihr in's Vertrauen gezogene Giumara de Ulloa bereitwilligst die Unterstützung des Unternehmens mit den erforderlichen Geldmitteln zu; Petrus von Alcantara sendet brieflich seine Glückwünsche zu dem gefaßten Entschlusse, und auch der damalige Karmeliterprovinzial für Castilien, Angelo de Salazar, ertheilt dem Projekte seine vorläufige Genehmigung, vorausgesetzt, daß das zu gründende Kloster nicht über 13 Nonnen stark werden würde.

Kaum war freilich in den weiteren Kreisen ihrer Ordensgenossen und Mitbürger die Kunde von ihrem Vorhaben laut geworden, als sich ein Sturm des Unwillens über die angebliche Anmaßung und Vermessenheit erhob. Man verdächtigte ihre reformatorischen Tendenzen, gerade weil sie sich zu Gunsten derselben auf höhere Eingebungen, himmlische Gesichte und Befehle berufen hatte, als ketzerisch; man drohte ihr mit der Inquisition; man bewog jenen Provinzial, die bereits ertheilte Genehmigung zur Klostergründung unter dem Vorwande, daß die Armuth der in's Leben zu rufenden neuen Gemeinschaft eine allzu große seyn würde, wieder zurückzunehmen. Es bedurfte der ganzen, fast männlichen Karakterstärke einer Teresia sammt der Fülle ihres freudigen Gottvertrauens und dem ermuthigenden Zureden eines damals zuerst mit ihr bekannt gewordenen reichbegabten und sehr einflußreichen Geistlichen, des Dominikanerpaters Pedro Ibanez (Juanez), sie zu getroster Bekämpfung und Ueberwindung dieser vielerlei Schwierigkeiten und Hindernisse stark zu machen. Während der genannte Pater sich insgeheim für sie nach Rom wendet, um durch seine dasigen Verbindungen eine päbstliche Genehmigung ihres Reformprojektes zu erwirken, schreitet auch sie heimlich und den Verboten ihrer Superioren zum Trotz zu den vorbereitenden Maßregeln für die Gründung ihres St. Josephsklosters. Sie läßt durch ihre jüngste Schwester Johanna, die Gattin des edlen Juan de Ovalle, ein kleines Haus ankaufen und durch Anbau eines Kirchleins zum geeigneten Lokal für ihre Klosterstiftung herrichten. Außer dieser Schwester und außer ihrer Freundin Giumara unterstützt sie bei Betreibung dieses ziemlich kostspieligen Bauunternehmens noch ihr Bruder Lorenzo de Cepeda, der ihr aus Südamerika, wo er zuerst als Militäroberst unter den Pizarro's, dann als vicekoniglicher Generalintendant der Finanzen von Peru sehr beträchtliche Reichthümer erworben, eine namhafte Geldsumme zu senden vermochte. Eine um diese Zeit (Ende 1561) unternommene Reise nach Toledo brachte ihr neue Ermuthigungen zu getroster Fortführung ihres Werks. Sie gewinnt an der vornehmen und reichen Schwester des Herzogs von Medina Celi, Donna Aloisia de la Cerda, welche sie zu dieser Reise veranlaßt und der sie bald nach ihrer Ankunft durch die Kraft ihrer Fürbitte zur Genesung von einer schweren Krankheit verholfen hatte, eine ebenso eifrige wie einflußreiche Gönnerin ihrer Reformpläne, macht desgleichen die Bekanntschaft noch mehrerer anderer hoher Personen, deren Gunst von Wichtigkeit für das Gedeihen ihres Werkes war, und erhält insbesondere an einer durch Heiligkeit und Gebetseifer sehr ausgezeichneten Karmeliternonne von hoher adeliger Abkunft, der Schwester Maria a Jesu, eine neue Freundin und Rathgeberin, deren Belehrungen über die wahre Urgestalt der Regel vom heiligen Berge Karmel, als einer Einsiedlerregel, die gleich denen der hh. Franziskus und Dominikus eigentlich allen und jeden Eigenbesitz untersage und zu völliger apostolischer Armuth verpflichte, sie in ihren ohnehin nach diesem Ziele hinstrebenden Ideen und Absichten mächtig bestärkten. Oben-

drein traf eben damals auch Petrus von Alcantara auf einer seiner rastlosen Wanderungen, wie er sie noch als hochbetagter Greis, stets barfuß und barhäuptig und unter den härtesten Kasteiungen, durch alle Provinzen Spaniens machte, in Toledo am Hofe der auch ihm befreundeten Dame de la Cerda ein und ließ es natürlich nicht an kräftigen Zureden fehlen, durch die er Teresia im Streben nach Verwirklichung des Ideals einer völligen Armuth, wie er selbst in vielen Klöstern seines Ordens es zu realisiren gewußt, zu bestärken und zu ermuthigen. Im gleichen Sinne schrieb ihr auch eben damals der früher gegen die Idee der völligen apostolischen Armuth bedenklich gewesene Dominikanerpater Ibanez; und als bald darauf, nicht lange nach ihrer Rückkehr in das Kloster de la Encarnacion zu Avila, auch Peter der Alcantarese nochmals in diese Stadt kam und deren Bischof, Alvarez de Mendoza, durch die Macht seiner Beredtsamkeit ganz und gar für Teresen's Reformprojekt gewann, so fiel damit (im Sommer 1522) das letzte bedeutendere Hinderniß, was der endlichen Ausführung des lange vorbereiteten Werkes hätte im Wege stehen können. Ihre Beichtväter und geistlichen Führer, soweit sie auf deren Urtheil Gewicht legen zu müssen meinte, hatten sich sämmtlich zustimmend erklärt; der oberste Weltgeistliche, unter dessen Obedienz das zu gründende neue Kloster stand, war für die Sache gewonnen, auch das päbstliche Breve, das die Gründung dieses Klosters unter der speciellen Obedienz des genannten Bischofs, also losgelöst von der Aufsicht der karmelitischen Ordens-Superioren, bewilligte, war inzwischen von Rom eingetroffen. Unter diesen Umständen konnte die kühne Glaubensheldin sich umso zuversichtlicher über den Widerspruch ihrer nächsten Ordensvorgesetzten hinwegsetzen, da sie ja des Beifalls aller wahrhaft frommen und ernstgesinnten Angehörigen ihres Ordens längst versichert war, und namentlich an zweien der Vortrefflichsten ihrer Mitnonnen zu Avila treue Mitwisserinnen und Mithelferinnen für ihren Plan gewonnen hatte.

Unterstützt von diesen beiden Genossinnen schritt sie daher im Herbste 1562, um eben die Zeit, wo ihr väterlicher Freund Peter von Alcantara zu Arenas starb, zur Ausführung des Werkes. Sie ließ durch einen befreundeten und ebenfalls in's Geheimniß gezogenen Priester das Kirchlein des neuen Klosters mittelst Aufstellung des Sanctissimum auf dem Altare weihen und kleidete zugleich die wenigen Novizen ein, die sich vorerst zur Aufnahme gemeldet, vier fromme Jungfrauen aus der Stadt, die so blutarm waren, das sie auch nicht das Geringste an Mitgift mitbrachten. Eben diese gänzliche Vermögenslosigkeit des neuen Ordenshauses und seiner Insassinnen, welche Teresia als das größte Glück betrachtete, erregte bei fast allen Bürgern und Behörden der Stadt, sobald die Sache bekannt geworden war, das größte Aergerniß, und der Eröffnung der neuen Anstalt schien daher ihre sofortige Unterdrückung auf dem Fuße nachfolgen zu sollen. Ein strenger Befehl ihrer Oberen ruft Teresen schon wenige Tage nach der Einweihung und Beziehung ihres Josephsklösterleins nach dem Kloster de la Encarnacion zurück, und wie man auf diese Weise der neuen Stiftung ihre Vorsteherin entzogen hatte, so suchte man überhaupt ihr Fortexistiren dadurch unmöglich zu machen, daß man einen Proceß beim Königshofe dagegen anstrengte und so ein obrigkeitliches Urtheil erwirkte, wodurch der weitere Bestand des Klosters für den Fall der Beibehaltung seiner völligen Einkommens- und Vermögenslosigkeit streng untersagt wurde. Aber gestärkt durch höhere Eingebungen, wozu namentlich auch mehrere angebliche Erscheinungen des kurz zuvor abgeschiedenen Peter's von Alcantara gehörten, setzte Teresia allen diesen Stürmen die unerschütterlichste Ruhe und Festigkeit entgegen. Sie verantwortete sich gegenüber ihrem Provinzial, dem schon genannten Angelo de Salazar, mit solchem Muth und Geschick, daß dieser ihr bereits ziemlich bald, sobald sich nämlich die erste Aufregung in der Stadt etwas gelegt hatte, die Rückkehr in ihr neues Kloster gestattete. Jenem Spruche des Königshofes erklärte sie einfach keine Folge leisten zu können, und weigerte sich ebenso auch auf eine gütliche Schlichtung des Processes durch Schiedsrichter einzugehen. Da mächtige Gönner, wie der Bischof selbst, ihre Freunde Salcedo, Gaspar Daza u. s. w., schützend für sie eintraten, und da die allge-

meine Ungunst und mißtrauische Abneigung der Uebrigen unter dem Eindrucke des trotz aller Armuth wohlgesicherten Bestehens und Gedeihens der Anstalt sogar in bewundernden Beifall und in einen wahren Wetteifer, ihr durch reichliche Almosenspenden und durch Zuweisung von Novizen fördernd unter die Arme zu greifen überging, so gerieth der begonnene Rechtsstreit bald ganz in Vergessenheit und blieb für immer unentschieden. Teresia, die vom März 1563 an dauernd in ihr neues Kloster übergesiedelt war, hatte neben der Freude, durch eine Reihe neuer Anmeldungen und Einkleidungen die festgesetzte Zahl von 13 Nonnen bereits sehr bald erreicht zu sehen, auch die Genugthuung, daß ein durch ihre Freunde erwirktes päbstliches Erlaubnißschreiben dem von ihr vorangestellten Grundsatze einer gänzlichen Armuth und Vermögenslosigkeit ausdrücklich die nöthige allerhöchste Sanktion ertheilte. Sie schritt nun alsbald dazu, die specielle Formulirung dieses obersten Grundsatzes, wie sie für die Disciplin und Lebenssitte ihres Klosters maßgebend seyn sollte, durch Abfassung bestimmter Constitutionen für dasselbe in's Werk zu setzen. Dabei legte sie jene alten Satzungen des Karmeliterordens zu Grunde, welche der Kardinal Hugo de S. Sabino auf Grund der allerältesten Regel dieser Gemeinschaft (der sogen. Regula Alberti vom Jahre 1209) entworfen, und welche Innocenz IV. durch die Bulle Quae honorem vom Jahre 1248 als Grundgesetz des eben damals zu einem Bettelorden umgeformten Vereins der Mönche und Nonnen vom Berge Karmel bestätigt hatte. Nach dieser Regula Hugonis sollte kein Angehöriger des Ordens irgend welches Eigenthum besitzen; keiner sollte, außer in Krankheit oder auf Reisen, Fleisch essen; die Fasten des Ordens sollten allemal von Kreuzerhöhung bis Ostern währen, im Ganzen also nahezu acht Monate oder zwei Drittheile des Jahres betragen; strenges Schweigen vom Completorium am Abende bis zur Terz des folgenden Tages war allen Mönchen und Nonnen zur Pflicht gemacht, u. s. w. Alle diese Vorschriften, mit Ausnahme des übertrieben harten und für ihren Hauptzweck eigentlich unnützen Schweigsamkeitsgebotes, suchte Teresia in möglichster Strenge für die Lebenssitte ihrer Nonnen geltend zu machen, indem sie das nach Form oder Inhalt obsolet Gewordene den Verhältnissen ihrer Zeit anzupassen und dazu auch manches Neue einzuführen bemüht war. Zu dem Neuen gehörten namentlich die drei feierlichen Geißeldisciplinen, die sie für die gottesdienstliche Praxis jeder Woche (speciell für jeden Montag, Mittwoch und Freitag) vorschrieb, sowie die Maßregel der Discalceation (Entschuhung) ihrer Nonnen, d. h. die Anordnung eines beständigen Tragens von Leder- oder Holzsandalen, wie sie sie als Aequivalent für die von mehreren damaligen Reformatoren männlicher Orden vorgeschriebene gänzliche Barfüßigkeit eintreten ließ. Wie in dieser Maßregel, die den Angehörigen der von ihr ausgegangenen Ordensreform bekanntlich die stehende Benennung der Karmeliterbarfüßer" (Carmelitae excalceati, —ae) verschafft hat, so ahmte sie noch in mehreren anderen ihrer Satzungen die reformatorische Praxis ihres Freundes Petrus von Alcantara nach, nur daß sie die übermäßige Strenge der von diesem schroffen Asceten angeordneten Kasteiungen (wozu z. B. die Vorschrift täglicher Flagellationen gehörte) in einer dem Geschlechte und der zärteren Constitution ihrer Nonnen angemessenen Weise milderte. Doch verfuhr sie namentlich in allem dem, worin sich die gänzliche Güter- und Besitzlosigkeit ihrer Gemeinschaft gleichsam symbolisch darstellen sollte, mit unerbittlicher Strenge; und namentlich die Kleinheit und armselige Einrichtung ihres Josephsklosters mit seinem winzigen Kirchlein, seinen schmalen Thüren, seinem elenden hölzernen Sprachgitter, seinem spärlichen Hausrath in den einzelnen Zellen u. s. w., war etwas, das nicht bloß an diesem Mutterhause, sondern in ähnlicher Weise auch an allen späteren Stiftungen der Reform als karakteristisches Merkmal wahrzunehmen seyn sollte. — Die Abfassung der Constitutionen, deren handschriftliches Originalexemplar angeblich noch jetzt in Madrid aufbewahrt wird, scheint sehr bald nach der Gründung des Mutterklosters erfolgt zu seyn, da bereits 1565 die allerhöchste Genehmigung des Pabstes Pius IV. dafür erwirkt wurde. Die später für die Mönche derselben Reform ausgearbeiteten Satzungen des

Paters Geronimo Graciano ruhen ganz auf der Grundlage dieser von Teresia selbst herrührenden ursprünglichsten Regel.

Solcher Art waren die kleinen und unscheinbaren, aber hochbedeutsamen und zukunftsvollen Anfänge des zur Verbreitung in fast allen Gebieten der katholischen Welt und zu mächtig regenerirender Einwirkung auf das überall so sehr in Verfall gerathene geistliche und sittliche Leben derselben bestimmten terestanischen Reformwerkes. Während der ersten fünf Jahre nach der Gründung des Josephsklosters hielt die Stifterin, in Uebereinstimmung mit der von ihr selbst in den Constitutionen scharf betonten Forderung strenger Clausur, sich in möglichster Zurückgezogenheit von allem weltlichen Verkehr im Kreise ihrer Nonnen, theils mit gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Uebungen beschäftigt, theils ihrer schriftstellerischen Thätigkeit gewidmet, deren früheste Haupterzeugnisse, die Selbstbiographie, die sie im Auftrage ihres Beichtvaters Pedro Ibanez aufsetzen mußte, und der „Weg zur Vollkommenheit“, in diese Zeit fallen. Erst als im Jahre 1567 eine vom Großinquisitor Soto im Verein mit dem berühmten mystischen Theologen Juan de Avila auf ihr eigenes Nachsuchen vorgenommene Prüfung ihrer Gebetspraxis, mystischen Herzenszustände und visionären Erlebnisse ein für sie sehr günstiges Resultat geliefert, und als um dieselbe Zeit auch die Disciplin ihrer Nonnen bei Gelegenheit einer Visitation des Josephsklosters durch den Karmelitergeneral Rubeo de Ravenna als eine ausgezeichnete befunden worden war, eröffnete sich ihr Gelegenheit zu einem auf Ausbreitung ihrer Reform in weiteren Kreisen ausgehenden Wirken. Gestützt auf ein von dem genannten General erhaltenes schriftliches Patent, das sie zur Gründung neuer Ordenshäuser mit derselben strikten Observanz wie jenes erste autorisirte, begann sie jene unermüdlichen Reisen durch fast alle Provinzen Spaniens, deren bald in Stiftungen neuer Convente bald in Visitation der früher gestifteten bestehende Thätigkeit sie in ihrem „Buche der Klostergründungen“ (Liber fundationum) auf eben so anschauliche als anmuthige Weise geschildert hat. Statt einer in's Detail ihrer Berichte eingehenden ausgeführteren Darstellung (wie wir sie in der unten anzuführenden Abhandlung in der Zeitschrift für Luther. Theologie, Jahrg. 1865. S. 281 ff. geliefert haben), können wir hier nur eine die hauptsächlichsten Fortschritte des von Jahr zu Jahr mächtiger anwachsenden und mannichfaltigere Zweige nach verschiedenen Seiten hin treibenden Entwickelungsganges ihrer Schöpfungen hervorhebende Uebersicht bieten.

Das erste Nonnenkloster, das Teresia nach dem Muster ihres Josephsklosters in's Leben rief, war das zu Medina del Campo, einer damals nicht unansehnlichen Stadt in Leon unweit Salamanca. Durch Verwendung ihrer Freunde aus dem Jesuitenorden wurde hier ein die nöthigen Eigenschaften für ein Klostergebäude darbietendes altes Haus angekauft und sogleich, nachdem sie mit den zukünftigen Bewohnerinnen (vier Nonnen aus dem Josephs- und zwei aus dem Menschwerdungskloster), sowie mit ihrem Kaplan und ständigen Reisebegleiter, dem Pater Julian von Avila, angelangt war, von der kleinen Gesellschaft bezogen, obgleich es in so verfallenem Zustande war, daß Wind und Wetter durch die unbedachten Räume eindringen konnten und nicht einmal ein ordentlich-geschützter Platz zum Altar für das Sakrament zu finden war. Während dann mit den Geldmitteln, wie eine reiche und fromme Dame sie darreichte, die erforderliche Reparatur des Gebäudes und der Anbau einer Kapelle daran vorgenommen wurde, wohnte man einstweilen im oberen Stocke des benachbarten Hauses eines freundlich gesinnten Kaufmannes. Nach zwei Monaten konnte das Kloster förmlich eingeweiht und bezogen werden (Ende 1567), und vor Ablauf der zwei ersten Jahre seines Bestehens, während welcher Teresia, abgesehen von den durch einige Reisen herbeigeführten kürzeren Unterbrechungen, darin wohnen blieb, wuchs die Zahl seiner Bewohnerinnen bereits zu dem festgesetzten Maximum von 13 heran. Aehnlicher Art waren sowohl die Schwierigkeiten, wie die fördernden Umstände, welche bei den Klostergründungen der nächstfolgenden vier Jahre obwalteten. Zu Anfang des Jahres 1568 entstand das Nonnenhaus zu Malagon, einem kleinen Orte südlich von Toledo in Neu-Castilien,

und im Sommer desselben Jahres das zu Valladolid, beide von Medina del Campo aus gestiftet. Im Jahre 1569 folgte die Gründung von Toledo und von Pastrana, 1570 die von Salamanca und 1571 die von Alba de Tormez (nahe bei Salamanca). Zu diesen sieben Nonnenhäusern kamen in denselben Jahren auch bereits die beiden ersten Mönchsklöster der teresianischen Reform hinzu. Denn in ihrem ohne Zweifel von Anfang an vorhanden gewesenen Wunsche, auch auf den männlichen Theil ihres Ordens reformirend einzuwirken, sah sich die rastlos thätige Frau durch das Entgegenkommen des Generals Rubeo, der, nach anfänglichem Widerstreben, ihr die Genehmigung zur Errichtung zweier nach ihren Grundsätzen disciplinirter Mannsklöster ertheilte, in einer für sie selbst überraschenden Weise bestärkt und gefördert; und sobald sie im Jahre 1568 in den beiden Mönchen des der heil. Anna geweihten Karmeliterklosters zu Medina, dem Prior Anton de Jesus und dem damals noch jugendlichen und eben erst von der Universität Salamanca zurückgekehrten Johann vom Kreuze (Juan de la Cruz) die geeigneten Persönlichkeiten gefunden hatte, konnte nichts mehr sie davon zurückhalten, in Gemeinschaft mit diesen beiden Erstlingen ihrer Barfüßerreform zur Ausführung des Werkes zu schreiten. Sie weist ihnen, denen sich noch zwei andere Klosterbrüder von weniger bedeutenden Geistesgaben hinzugesellt hatten, zu Durvelo, einem armseligen kleinen Weiler zwischen Medina und Avila, ein kleines Haus, das sie von einem befreundeten Edelmanne hiezu geschenkt bekommen, als ersten Wohnsitz an, belobt sie bei einem bald darauf ihnen abgestatteten Besuche wegen der Geduld und Freudigkeit, womit sie an diesem äußerst rauhen, unfreundlichen, von allen Bequemlichkeiten entblößten Orte ihren gottesdienstlichen Uebungen und Kasteiungen oblagen, und veranstaltete bald darauf (1570), wegen des allzu großen Mangels an Lebensmitteln, womit sie bei der Abgelegenheit des Fleckens und der Sterilität seiner nächsten Umgebung zu kämpfen hatten, eine Verlegung ihres Convents nach dem nahen Mancera, wo die neue Stiftung in kurzer Zeit herrlich heranblühte und zahlreiche Novizen erhielt. Schon kurz zuvor (1569) war zu Pastrana, gleichzeitig mit dem daselbst errichteten, aber schon bald wieder eingegangenen Nonnenkloster, ein zweites Mönchskloster der Reform in's Leben getreten, das durch die Tüchtigkeit Mehrerer seiner ersten Bewohner, namentlich des als Prediger ausgezeichneten Paters Baltasar de Jesus, rasch zu hoher Berühmtheit und zu nicht geringem Einflusse auf die weitere Entwickelung des männlichen Theils der Reform gelangte.

Während der Jahre 1571—1573, wo sie auf Befehl des apostolischen Commissars Pedro Hernandez in das Kloster de la Encarnacion zu Avila zurückkehren und die Würde einer Priorin dieser Anstalt übernehmen mußte, ließ sie nun auch diesem ihrem früheren Aufenthaltsorte die Wohlthat einer Reformation nach ihren, die ursprüngliche Strenge der Karmeliterregel erneuernden Grundsätzen angedeihen. Die Anfangs mit großer Furcht vor ihrer vermeinten Schroffheit und Härte erfüllten Nonnen wußte sie durch die ebenso energische, als milde und Vertrauen erweckende Ansprache, womit sie ihr neues Amt antrat, zu gewinnen. Bei der weiteren Führung dieses Amtes stand ihr Juan de la Cruz, den sie in richtiger Würdigung seiner hervorragenden Gaben zu ihrem und ihrer Nonnen Beichtvater während der Dauer ihres Priorats auserkoren, helfend und berathend zur Seite. Sie wußte diesen für die Geheimnisse ihrer contemplativen Gebetspraxis besonders empfänglichen Mann ganz und gar zu ihrem Jünger auf dem Gebiete ihrer mystischen Herzenstheologie zu machen, und wie sie ihm aus dem Reichthume ihres inneren Erfahrungslebens köstliche Weisheitsschätze mittheilte, so vermochte er wiederum durch den gediegenen Vorrath theologischer Kenntnisse, womit er ausgerüstet war, sowie durch den tiefen Ernst und die strenge ascetische Zucht seines geistlichen Lebens ihr mannichfache Förderung und heilsame Anregung zu gewähren. Daß jedenfalls auch sie von ihm, der allerdings mit vorwiegender Berechtigung ihr Schüler heißt, Manches empfing, läßt sich schon daraus abnehmen, daß sie eines ihrer wunderbarsten visionären Erlebnisse, ihre sogenannte mystische Vermählung mit dem Herrn

(ein Seitenstück zu den ähnlichen Ereignissen im Leben einer Katharina von Siena, einer Magdalena de Pazzis u. s. w.) gerade während Johann nach vorher abgenommener Beichte ihr die Communion reichte, erfahren zu haben bekennt. Der in himmlischer Glorie ihr erscheinende Heiland, so erzählt sie selbst den merkwürdigen Vorgang, habe ihr seine rechte Hand mit dem noch darin steckenden Kreuzesnagel gezeigt und dabei gesagt: „Betrachte diesen Nagel als ein Zeichen deß, daß ich dich von jetzt an als meine Gattin annehme. Bisher warst du so hoher Gunst noch nicht würdig, aber fortan sollst du mich nicht mehr bloß als deinen Schöpfer, König und Gott, sondern obendrein als deinen wirklichen Gatten betrachten. Meine Ehre soll die deinige und deine die meinige seyn!“ — Aber nicht bloß solche mystische Erhebungen (wozu auch die von der Legende zu einer buchstäblichen Erhebung in die Luft gesteigerte Entzückung gehört, die ihr einst gleichzeitig mit Johann am Sprachgitter des Klosters widerfuhr) wurden ihr unter dem seelsorgerlichen Einflusse jenes vertrauten Freundes und Jüngers zu Theil; derselbe wußte ebenso, wo es ihm nöthig schien, ihr Demüthigungen angedeihen zu lassen. Namentlich soll er sie einst, als sie sich bei einer Beichte vor ihm niedergeworfen hatte, nicht, wie gewöhnlich, rasch wieder aufstehen geheißen, sondern längere Zeit auf den Knieen liegen gelassen haben, was ihr ebenso sehr zur Erbauung gereicht, als ihren Glauben an den höheren Beruf und gottseligen Karakter ihres Beichtigers befestigt habe.

Bei den weiteren Klostergründungen, die sie theils noch während der drei Jahre ihres Priorats (zu Segovia, 1571) theils in den nächstfolgenden Jahren (zu Beas de Segura, 1574; zu Sevilla, 1575, und zu Caravaca in Murcia, 1576) vollzog, leistete außer Johann vom Kreuze noch ein anderer Freund ihr wichtigen Beistand: der Pater Hieronymus Gratianus (Geronimo Gracian), der vermöge seiner einflußreichen Stellung als Visitator der Karmeliter älterer Observanz in der Provinz Andalusien und als apostolischer Commissar, sowie später als Provinzial der teresianischen Reform, sich ebenso als Hauptstütze unserer Heldin nach der Seite der äußeren Angelegenheiten ihrer Reform erwies, wie Johann durch seine tiefsinnige Mystik, seine Lehr- und Predigtgabe die innere Seite des Werkes förderte. Freilich sollten aber auch beide Freunde, ebenso wie Teresia selbst, an jener Leidenstaufe Theil nehmen, die während der Jahre 1576 bis 1579 über die ganze Gemeinschaft ihrer Anhänger erging und der eine Zeit lang beide Theile der Reform, die männlichen wie die weiblichen Klöster, erliegen zu sollen schienen.

Diese schwere Trübsal und Sichtung bestand in einer Reihe von Verfolgungen und Unterdrückungsversuchen, wie die Karmeliter der älteren oder laxen Observanz sie in den genannten Jahren gegen die teresianische Reform in's Werk setzten. In Uebereinstimmung mit einer bereits 1575 auf einem Generalcapitel zu Plasencia gefaßten Reihe von Beschlüssen, verbieten zu Anfang des folgenden Jahres die Definitoren des Ordens Teresen alle weiteren Klostergründungen, und der aus ihrem vorherigen Gönner plötzlich zu einem Gegner ihres Werkes umgestimmte General bestätigt dieses Verbot und verurtheilt sie zu freiwilliger Zurückziehung oder Selbsteinsperrung in eines ihrer Klöster. Sie gehorcht willig und wählt das Josephskloster zu Toledo zu ihrem Sitze während der etwa vierjährigen Verfolgungszeit. Mehr als sie selbst, die durch die persönliche Gunst Philipp's II. und hoher Personen seines königlichen Hofes geschützt war, hatten ihre Freunde und viele ihrer Untergebenen zu leiden, z. B. die Nonnen des erst kurz zuvor gegründeten Klosters zu Sevilla, die in Folge boshafter Verläumdungen durch eine abtrünnig gewordene Novize schrecklich vexirt und gemaßregelt wurden, sowie mehrere der ausgezeichnetsten Mönche der Reform, von denen z. B. Johann vom Kreuze durch eine lange schwere Kerkerhaft in Toledo, Andere wie Gracian, Anton de Jesus &c. wenigstens durch Versetzung von einem Orte zum anderen, durch Unterordnung unter feindselig gesinnte Visitatoren, durch feindliche Ueberwachung und Spionirerei heimgesucht wurden. Wie sehr Teresia unter dem Allen mitlitt, das bezeugen ihre Briefe aus dieser Zeit, in denen sie bald schmerzliche Klage über die gegen die Ihrigen gerichteten Intriguen oder Gewaltmaßregeln führt, bald den König Philipp

oder einen geistlichen oder weltlichen Großen seines Reiches um Schutz und Hülfe für ihre Sache anfleht, bald, beim Correspondiren mit ihren Freunden, in räthselhafter Geheimsprache redet, d. h. durch Benennung ihrer Anhänger sowohl wie ihrer Gegner mit gewissen conventionellen Namen von symbolischer Bedeutsamkeit die listigen Nachspürungen der feindseligen Klosterpolizei zu eludiren sucht. Ihre Bittschreiben an den König, von denen sich noch mehrere, durch ihre edle Freimüthigkeit gleicherweise wie durch ihre ehrerbietige und kindlich gehorsame Haltung ausgezeichnete erhalten haben (z. B. L. I. Epistolar. Nro. 1.; L. IV. Nro. 1. etc.), scheinen auch wirklich nicht wenig zum endlichen Aufhören der Verfolgungen beigetragen zu haben, wenn schon es mehrere Jahre währte, bis die wohlwollenden Intentionen Philipp's gegen die zahlreichen Feinde der Reform, an deren Spitze außer den obersten Ordensbehörden auch der päbstliche Nuntius Philippus Sega stand, durchzudringen vermochten. Die Abhülfe erfolgte endlich im Jahre 1579 in der Weise, daß die bei der Inquisition gegen Teresia, Gracian und andere Anhänger ihrer Partei eingeleiteten Processe fallen gelassen und die Fortexistenz und fernere Ausbreitung der Reform, wenn auch nicht ausdrücklich, doch faktisch gestattet wurden. Eine Breve Gregor's XIII. bewilligte (1580) einen besonderen Provinzial für die als jüngerer Zweig vom Ordensstamme losgelöste Excalceaten-Reform, und ein königlicher Erlaß ernannte zum Schutze derselben vier Assessoren, drei aus dem Mönchsstande und einen Säkulargeistlichen, welche die Schritte des Nuntius und der Ordensoberen hinfort überwachen und controliren sollten. — Kurz bevor diese erfreuliche Wendung der Dinge eintrat, am Vorabende des Pfingstfestes 1579, hatte Teresia in einem Gesichte die tröstliche Versicherung vom Herrn erhalten, daß keinerlei Anfeindungen und Verfolgungen den glücklichen Fortgang ihres Reformwerkes sollten hindern können, vorausgesetzt, daß ihre Angehörigen vier wichtige Bedingungen erfüllen würden, bestehend 1) in fortwährend inniger Eintracht der Oberen; 2) in stets geringer Frequenz und bescheidener Einrichtung der einzelnen Klöster; 3) in sparsamem und immer nur seelsorgerliche Zwecke verfolgendem Verkehre mit weltlichen Personen; 4) in steter Befolgung des Grundsatzes, daß man mehr durch Werke als durch Worte zu lehren habe.

Nach dem Aufhören der vierjährigen Verfolgungszeit, während ihrer drei letzten Lebensjahre (1580—1582), gründete Teresia noch die Nonnenklöster zu Villanueva de la Xara im nördlichen Andalusien (1580), zu Palencia (gegen Ende desselben Jahres), zu Soria (1581), zu Burgos (Anfang 1582) und zu Granada (Sommer 1582). Die letztere Gründung besorgte an ihrer Statt und in ihrem Auftrage die bisherige Priorin von Beas, Anna de Jesus, unterstützt von dem auf der Reise dahin sie begleitenden Johann vom Kreuze, der auch bei Errichtung der zahlreichen Mönchsklöster der Reform, wie sie besonders seit dem Aufhören jener Verfolgung in allen Theilen der spanischen Monarchie entstanden, sich vorzugsweise thätig zeigte und dabei von Gracian, als erstem Provinzial der Unbeschuheten (seit 1580) kräftig unterstützt wurde. Im Ganzen waren es 17 Nonnenklöster und ungefähr ebenso viele Mannsklöster, die während der 20jährigen ordensreformatorischen Wirksamkeit Teresia's in's Leben traten und von denen wenigstens die ersteren mit nur Einer Ausnahme als *ihre* unmittelbaren Schöpfungen erschienen.

Zur Errichtung der Nonnenklöster von Madrid und von Evora in Portugal, bezüglich deren bereits bestimmte Pläne gefaßt und Unterhandlungen angeknüpft waren, sollte es zu Lebzeiten der Heiligen nicht mehr kommen. Auf der Rückreise von Burgos, wo sie mitten in einem sehr kalten Winter ihre letzte Klostergründung vollzogen hatte, wurde sie nahe bei Alba de Tormez, dem Wohnsitze der ihr befreundeten Herzogin von Alba, von einem heftigen Fieber befallen, das sich in Folge der schlechten Pflege, womit sie am ersten Tage — in einer elenden, auch vom Nöthigsten an Lebensmitteln entblößten Herberge — vorlieb nehmen mußte, bis zu einem furchtbaren Grade steigerte. Halb verschmachtet und auf's Aeußerste abgemattet, langt sie Tags darauf in Alba an und stirbt hier (4. Oktober 1582) nach beinahe vierwöchentlichem Krankenlager in dem früher

von ihr gegründeten Kloster, dessen Nonnen, zusammen mit Anderen ihrer Angehörigen, z. B. ihrer Nichte Teresia de Jesus, ihrer Busenfreundin Anna de S. Bartolomeo rc., sie mit aufopfernder Treue und Hingebung gepflegt hatten. Pater Anton de Jesus war es, der sie durch seinen beichtväterlichen Zuspruch und durch Ertheilung der Sterbesakramente zum Tode bereitete und in dessen Beiseyn sie, als man ihr die Worte David's vom gebrochenen und zerschlagenen Herzen, das Gott nicht verachten werde (Ps. 51, 19.) vorlas, das Crucifix mit brünstiger Geberde fest an ihr sterbendes Herz preßte. — Die Wunder, die sie schon bald nach ihrem Tode gewirkt haben und wozu nicht bloß Erscheinungen bei Verschiedenen ihrer Angehörigen, sondern auch zahlreiche durch ihre Reliquien (Hände, Füße, Finger, Herz rc.) gewirkte Heilungen gehören sollten, haben bereits 40 Jahre nach ihrem Tode, in demselben Jahre (1622) und durch denselben Akt, womit Gregor XV. die Kanonisation ihrer großen Landsleute Loyola und Xaver, sowie des Stifters der Oratorianer Filippo Neri vollzog, ihre Heiligsprechung herbeigeführt. Zu diesen Ehren sind später noch andere, zum Theil außerordentlichere hinzugekommen, z. B. die im J. 1814 durch die Cortes dekretirte Erhebung zur Patronin Spaniens neben S. Jago, als älterem männlichen Inhaber dieser Würde, sowie die schon früher erfolgte Verleihung des prunkenden Titels eines Doctor Ecclesiae, den sie angeblich einem förmlichen Diplom der Universität Salamanca (einem Aktenstücke, das freilich jetzt nirgends mehr aufzutreiben ist) verdanken soll. Es liegt dieser theologischen Doktorwürde der Heiligen — die auch zu entsprechenden Darstellungen der christlichen Kunst, z. B. zu Abbildungen Teresia's mit dem Barett und den übrigen Insignien des Doktorats, oder auch zu ihrer Zusammenstellung mit S. Ambrosius, Augustinus, Thomas und den übrigen Doctoribus Ecclesiae geführt hat — jedenfalls so viel als thatsächliche Wahrheit zu Grunde, daß ihre Mystik, wie sie sie in mehreren Werken von hohem schriftstellerischen Werthe niedergelegt, nicht nur einen bedeutenden Einfluß auf den Bildungsgang zahlreicher der edelsten Theologen und Kreise von Theologen während der nächstfolgenden Jahrhunderte, z. B. auf Franz von Sales, Fenelon, die Schule von Port-Royal, Sailer, ja auch auf Protestanten wie J. Arndt, G. Arnold, Terstegen rc. gewonnen hat, sondern auch, anders als die ähnlichen Lehren und Grundsätze eines Molinos, einer Bourignon, Guyon rc., mit dem Siegel der hinreichend bewährten kirchlichen Orthodoxie geschmückt und geweiht dasteht. In dem jährlich am Tage ihres Gedächtnisses zu recitirenden Gebete des römischen Breviers heißt es u. A. von ihr: „Ut coelestis ejus doctrinae pabulo nutriamur." Und die Kanonisationsbulle rühmt ihre Verdienste als Repräsentantin und Pflegerin der mystischen Theologie mit den Worten: „Adimplevit eam (Deus) spiritu intelligentiae, ut non solum bonorum operum in Ecclesia Dei exempla relinqueret, sed et illam coelestis sapientiae imbribus irrigaret, etiam multa pietate refertis libellis, ex quibus fidelium mentes uberrimos fructus, studiis de mystica theologia aliisque percipiunt et ad supernae patriae desiderium maxime excitantur."

Der Grundgedanke der teresianischen Mystik, wie er, verschiedentlich modificirt, durch alle ihre Schriften, die unmittelbar erbaulichen wie die autobiographischen und zeitgeschichtlichen sich hindurchzieht, besteht in der Lehre von dem Emporsteigen der Seele auf den vier Stufen des Herzensgebetes zur völligen Vereinigung mit Gott. Das innerliche oder Herzensgebet — und nur dieß läßt sie überhaupt als wahres Gebet gelten — ist ihr nichts anderes als „der Weg dazu, glücklich ein Sklave der Liebe Gottes zu werden"; es ist jene „Bewässerung des geistlichen Gartens der Seele", ohne welche Niemand die Gott wohlgefälligen Früchte der Andacht und des Gehorsams darzubringen vermag. Von den vier Arten oder Stufen dieser Gebetsweise ist nur die erste eine natürliche, die durch freie Entschließung und eigene Kraft des Menschen ausgeübt werden kann; die drei folgenden sind übernatürliche Wirkungen des göttlichen Geistes und können nur erbeten, nicht aber durch eigene Anstrengung des Menschen errungen werden. Die nicht zu umgehende Grundlage und Vorbedingung für die Erstei-

gung dieser höheren Stufen ist freilich eifrige und stets wiederholte Uebung in jener einfachsten und niedersten Gebetsweise. Sie heißt 1) das Herzensgebet schlechtweg oder das Gebet der Betrachtung (oracion de recogimiento) und besteht, im Gegensatze zu aller bloßen Lippenandacht, in stiller Sammlung und Einkehr der Seele aus dem Aeußeren in ihr inwendiges Heiligthum, vor Allem in andächtiger Betrachtung der Passion Christi und in daraus fließender reuiger Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit. Gegenüber der natürlichen Neigung des menschlichen Herzens zur Zerstreutheit und zum Haften an sinnlichen Dingen, sowie gegenüber den mancherlei besonderen Anfechtungen, wie sie der Christ beständig vom Satan her zu bestehen hat, muß diese Gebetsweise stets mit einer gewissen Anstrengung betrieben werden. Es gilt hier, im Schweiße seines Angesichts zu arbeiten und die Wasser des Gebets gleichsam mit eigenen Händen und mühsam aus dem Schöpfbrunnen des Geistes herauszuziehen. — Anders ist es schon bei der folgenden Stufe der Gebetsleiter: 2) dem Gebete der Ruhe oder der Sammlung (oracion de quietud, oratio quietis s. recollectionis). Hier werden die Wasser der Andacht nicht mehr mühevoll mittelst des Schöpfeimers aus der Quelle herausgezogen: man windet sie vielmehr unter weit geringerer Anstrengung mit einer Maschine herauf und sieht sie daher auch sich viel reichlicher über die erquickungsbedürftigen Fluren des Herzensgartens ergießen. Das Ganze ist ein gnadenweise von Gott geschenkter, ein charismatischer oder übernatürlicher Zustand, bei welchem wenigstens der Wille des Menschen ganz und gar in die Gottheit versenkt und mit ihr vereinigt ist, wenn auch die übrigen Seelenkräfte des Gedächtnisses, des Verstandes, der Phantasie &c. vor Zerstreuung durch die Dinge der Außenwelt nicht gesichert sind. Aber selbst während eine solche theilweise Zerstreuung durch äußere Vorgänge und Verrichtungen, z. B. durch das Hersagen der gewöhnlichen lauten Gebete, durch das Niederschreiben geistlicher Dinge &c. herbeigeführt wird, dauert doch der geheimnißvolle Zustand der Ruhe oder des seligen Herzensfriedens fort, der das karakteristische Merkmal dieser Gebetsstufe bildet. — 3) Das Gebet der Vereinigung (oracion de la union, oratio unionis) ist ein nicht bloß übernatürlicher, sondern schon wesentlich ekstatischer Zustand, bestehend in einer Bewässerung der einzelnen Beete des Herzensgartens durch viele Wassergräbchen, in welche Gott selbst auf unbegreifliche Weise die wässernden Fluthen hineinleitet. Nicht bloß der Wille, sondern auch der Verstand ist bei diesem Gebetszustande gänzlich mit Gott vereinigt; bloß Gedächtniß und Einbildungskraft vermögen noch frei umherzuschweifen und auf andere Dinge abzuirren, ähnlich jenen kleinen Nachtschmetterlingen, deren unruhiges Hin- und Herfliegen uns zwar keinen Schmerz verursacht, aber doch lästig ist und uns nicht zu völliger Ruhe gelangen läßt. Immerhin ist es aber doch ein tief in seligen Frieden eingetauchter Zustand, dessen sich die auf dieser Stufe angelangte Seele erfreut; ein süßer Schlummer wenn auch nicht aller, doch aller höheren Seelenkräfte, ein entzücktes Bewußtseyn von der Liebe Gottes, gleich demjenigen, das David empfand, wenn er seine Harfe zum Lobe Gottes anstimmte, oder auch gleich dem der Engel, die sich über die Buße des Sünders freuen. Doch ist die Ruhe, deren sich die Seele hiebei erfreut, keine lediglich passive, sondern von der Art, daß sie zur gleichzeitigen Vornahme auch gewisser Verrichtungen des thätigen Lebens befähigt, z. B. zu gewissen Liebeswerken, Andachtsübungen &c. — Dagegen ist 4) das Gebet der Entzückung (oracion de arrobiamento, oratio de arrebatamiento) ein durchaus passiver oder ekstatischer Zustand, bei dem man, wie einst Paulus (2 Kor. 12, 2. 3.) nicht weiß, ob man sich in oder außer dem Leibe befindet. Der Herzensgarten wird dabei nicht mehr mit mühsamer Händearbeit oder durch Maschinen und Wasserkünste bewässert: Gott überschüttet ihn plötzlich und auf einmal mit Strömen seines himmlischen Gnadenregens; er erfrischt so alle Gebiete des inwendigen Lebens zugleich auf wunderbare Weise und macht die darauf wachsenden Blüthen rasch und sicher zu lieblichen Früchten heranreifen. Alle Sinnenthätigkeit und körperliche Bewegung hört dabei ganz auf. Verstand, Wille, Gedächtniß und Phantasie sind gleichmäßig in Gott

versenkt oder vielmehr von Gott berauscht. Selbst Gesicht und Sprache schwinden hin, aber in eben dem Maße, als diese äußeren und niederen Kräfte von uns weichen, beginnen die höheren Geisteskräfte in volle Wirksamkeit zu treten. Leib und Seele fühlen sich von einem süßen seligen Schmerze durchzuckt, der sich bald als ein Gefühl der furchtbarsten Feuersgluth, bald als ein höchster Grad von Mattigkeit und Schwäche bald als eine Anwandlung des Erstickens kundgibt. Und doch vereinigt sich mit dem Gefühle körperlichen Schmerzes und Elends, das sich zuweilen bis zu völliger Ohnmacht und Bewußtlosigkeit steigert, andererseits wieder ein so kräftiger Aufschwung der höheren Seelenkräfte, ein so erhabener Flug des Geistes (vuelo de espiritu), daß auch der Leib sich mit ätherischer Leichtigkeit und Schwungkraft begabt fühlt, ja daß man zuweilen nicht bloß innerlicher und uneigentlicher Weise, sondern mit buchstäblicher Wahrheit von der Erde abgestoßen und in die Luft erhoben wird (das Phänomen der mystischen Elevation, das bekanntlich auch im Leben anderer Mystiker, z. B. Peter's von Alcantara, Johann's vom Kreuze &c., eine bedeutende Rolle spielt; vergl. Görres, die christl. Mystik, Bd. II. S. 520 ff.; Zöckler, Gesch. der Askese S. 366). Länger als etwa eine halbe Stunde pflegt dieser geheimnißvolle Entzückungszustand selten oder nie zu dauern. Doch folgt oft noch ein mehrstündiger Zustand süßen Halbschlafes oder angenehmer halbbewußter Erstarrung darauf, wobei der ganz mit Gott vereinigte Wille auch die übrigen Seelenkräfte von völliger Rückkehr zu ihrer auf's Irdische gerichteten Thätigkeit noch zurückhält und diese Kräfte, namentlich Gedächtniß und Phantasie, sich in einem eigenthümlichen Zustande der Verwundung und Abmattung befinden, ähnlich dem des Nachtschmetterlings, der sich die Flügel am Lichte versengt hat und deshalb regungslos am Boden liegt. Fast jedesmal erwacht man, in seligen Thränen gebadet, aus solchen Entzückungen, und gerade diese unwillkürlich vergossenen und so reichlich strömenden Thränen sind ein Hauptzeichen davon, daß das Erlebte kein bloßer Traum gewesen. Aber nicht bloß das Charisma der Thränengnade ist es, das mit diesen den Höhepunkt des mystischen Gebetslebens bildenden Ekstasen fast immer in Verbindung tritt: es fallen damit auch meistens jene Visionen und wunderbaren Kundgebungen aus der jenseitigen Welt zusammen, in welchen sich die herrlichste und reichste Frucht der Uebung im beschaulichen Leben überhaupt darstellt; jene Gesichte vom leidenden und vom verherrlichten Erlöser also, von der heiligen Dreieinigkeit und von dem in blendendweißer Taubengestalt sich herniedersenkenden heil. Geiste, von den Cherubim unter Gottes Throne und vom Seraph mit der glühenden Lanzenspitze, von der Errettung armer Seelen aus Satans Gewalt, vom Uebergange geläuterter Seelen aus dem Fegfeuer in die Seligkeit des Himmels &c. &c., an welchen das Leben unserer Heiligen so reich ist und deren sie eine so große Zahl geschaut hat, daß sie förmlich lehrhafte Betrachtungen darüber anzustellen und Klassifikationen nach gewissen Gesichtspunkten (z. B. die Eintheilung in visiones intellectuales und visiones imaginarias) damit vorzunehmen veranlaßt wurde.

Die hier in Kürze dargelegte mystische Gebetstheorie, deren Grundgedanken aus Teresia's Schriften in diejenigen vieler späterer Mystiker, z. B. schon in die ihres Lieblingsjüngers Juan de la Cruz, ferner in die des Marquis de Renty, der Frau von Guyon, Fenelon's &c. übergegangen sind, findet sich mit besonderer Anschaulichkeit und Ausführlichkeit entwickelt in Kap. 10—22. ihrer Selbstbiographie, oder in jenen bald nach Stiftung ihres Josephsklosters zu Avila (während der Jahre 1562—1567) auf Geheiß ihres damaligen Beichtvaters Pedro Ibanez gemachten Aufzeichnungen über ihren inneren und äußeren Lebensgang bis zum Beginn ihres reformatorischen Wirkens, welche überhaupt die erste ihrer bedeutenderen Schriften bilden. Eben diese ihre Biographie oder dieses „Buch von den Erbarmungen des HErrn“ — Libro de las misericordias del Señor — wie sie selbst es nannte) war es, dessen mystischer Lehrgehalt bei jener Verfolgung der Jahre 1576—1579 von Seiten ihrer Feinde, namentlich der früher eng mit ihr befreundet gewesenen Fürstin Eboli, als ketzerisch verdächtigt und

zu Anklagen bei der Inquisition gegen sie ausgebeutet wurde. Aber die energische Vertheidigung, welche der bereits früher als ihr Gönner thätig gewesene berühmte Dominikanergelehrte Domingo Banez dem Büchlein und insbesondere seiner Gebetstheorie zu Theil werden ließ, brachte die Mitglieder des Madrider Officiums zu der Ueberzeugung von der Unverfänglichkeit seines Inhalts. Ja eines derselben, der Kardinal Quiroga, der so zu aufmerksamer Lektüre des Buches veranlaßt wurde, schrieb nachher der Verfasserin, er habe in dem ihm in schlechter Absicht übergebenen Buche einen wahren Edelstein kennen gelernt, habe es nicht bloß ohne Schaden, sondern mit dem größten Nutzen für sein inwendiges Leben gelesen und bitte sie daher, ihn für ihren Kapellan zu halten, der ihr in Allem rathend uud helfend zur Seite stehen werde.

Auch in ihren übrigen Schriften, soweit sie wenigstens mystisch lehrhaften und erbaulichen Inhalts sind, kehrt die Theorie der vier Gebetsstufen als Kern der mitgetheilten Lehrwahrheiten und Erfahrungssätze des inneren Lebens wieder. So vor Allem in ihrem „Weg zur Vollkommenheit“ (camino de perfeccion), der zweiten größeren Schrift die sie während jener fünfjährigen Periode der Ruhe nach Gründung ihres ersten Klosters, und zwar gegen das Jahr 1567 hin schrieb. Sie will durch dieses ebenfalls im Auftrage ihrer Beichtväter aufgesetzte Werk ihren Nonnen Belehrung über die richtige Weise des Kampfes gegen gewisse Anfechtungen des Satans, sowie über einige andere Gegenstände des religiösen Lebens ertheilen, und thut dieß in Form einer ausführlichen Anweisung oder Vermahnung zum Gebete. Die wahre Liebe, die entschiedene Abkehr von der Welt und die Demuth beschreibt sie als die Vorbedingungen, die andächtige Betrachtung oder Contemplation aber als die elementare Grundform alles Gebetslebens; zeigt dann, wie diese Contemplation alle Gebetsweisen, auch das laute oder vokale Gebet, nothwendig unterstützen und begleiten müsse, und entwickelt letztlich an der Hand einer eingehenden praktischen Auslegung des Vaterunsers (Kap. 27—42.) ihre Lieblingstheorie von den vier Weisen oder Zuständen des Herzensgebetes, dem „Gebet der Betrachtung“ als der natürlichen Basis, und dem „Gebete der Ruhe, der Vereinigung und der Entzückung“ als den drei oberen Staffeln dieser mystischen Leiter. — Auch in ihrer „Seelenburg“ (Castillo interior), der umfangreichsten und tiefsinnigsten, aber freilich auch der dunkelsten und schwerverständlichsten ihrer mystischen Lehrschriften bildet das Gebet nach seinen Hauptstufen und Hauptrichtungen das vornehmste Objekt der Betrachtung. Die betende Seele wird hier einem wohlgebauten Schlosse aus Krystall oder Demant verglichen, das aus sieben aufeinanderfolgenden Wohnungen oder Höfen (moradas, mansiones) bestehe, entsprechend den 7 Abtheilungen des Himmels, dieser überirdischen Wohnstätte Gottes. Mit dem Schlüssel des Gebetes habe man sich den Zugang zu einer dieser inneren Wohnungen nach der anderen zu erschließen, nämlich 1) zur Wohnung der Selbsterkenntniß; 2) zu der des Kampfes mit den natürlichen Leidenschaften und Schwächen; 3) zu der des Siegs über jene Anfechtungen mittelst der Gottesfurcht (welcher im Wesentlichen das „Gebet der Betrachtung“ entspreche; 4) zu derjenigen der Ruhe (entsprechend dem „Gebete der Ruhe“); 5) zu der der Vereinigung; 6) zu der der Entzückung, und 7) zu der der mystischen Vermählung oder der Vereinigung mit der heil. Dreieinigkeit. Denn im innersten Heiligthume der Seele wohne Gott selbst, der Dreieinige, die Alles durchleuchtende und verklärende Herzensonne, die der zur allerhöchsten Stufe des ekstatischen Gebetslebens Aufgestiegene in unmittelbarster beseligender Nähe zu schauen bekomme. — Um dieselbe Zeit, die diesem großartigsten Erzeugnisse ihrer mystischen Schriftstellerei das Daseyn gab, während jener freiwilligen Selbstverbannung in ihr Kloster zu Toledo in den Verfolgungsjahren 1576—1579 nämlich, schrieb Teresia noch einige kleinere Werke erbaulichen Inhalts, die ebenfalls Anklänge an die Lehre vom vierfachen Herzensgebete darbieten. Es sind dieß die „Gedanken über die Liebe Gottes auf Grund des Hohenliedes“ (Conceptos del amor de Dios sobra algunas palabras de los cantares del Salomon) und die „Betrachtungen der Gebetsrufe der Seele nach der Communion“ (Exclamaciones o Meditaciones del alma a su Dios).

Weniger deutlich als diese beiden, den edelsten Erzeugnissen der älteren kirchlichen Mystik, namentlich eines Augustin und Bernhard von Clairvaux nachgebildeten, dabei aber doch auch vieles Originelle darbietenden Schriftchen, läßt ein anderes Werk betrachtenden Inhalts: die „Meditationen über das Paternoster“ — die karakteristischen Grundgedanken und Lieblingssätze der teresianischen Mystik hervortreten. Vielleicht ist daher der Verdacht der Unächtheit dieser Schrift nicht ganz ungerechtfertigt, zumal da eine in einem Briefe an ihren Bruder Lorenzo (Lib. 1. Ep. 31.) enthaltene Anspielung auf eine früher von ihr verfaßte Auslegung des Vaterunsers sich möglicherweise auf den bereits oben besprochenen zweiten Theil des „Wegs zur Vollkommenheit beziehen könnte.

Andere Schriften Teresia's aus ihren späteren Lebensjahren sind noch das „Buch von den Klostergründungen“ (Libro de las fundaciones), als Fortsetzung ihrer Selbstbiographie begonnen zu Salamanca (1573), fortgesetzt zu Toledo (1576) und vollendet zu Burgos (1582); die „Rathschläge an ihre Nonnen“ (Avisos para sus monjas) aus dem Jahre 1580; und die „Anweisung zur Visitation der Klöster“ (de ratione visitandi conventus monialium). Gleich den schon oben erwähnten Constitutiones vom Jahre 1563 bieten diese auf die Außenseite ihrer ordensreformatorischen Thätigkeit bezüglichen Arbeiten ein geringeres theologisches Interesse dar. Von hohem zeitgeschichtlichem und culturhistorischem Interesse sind indessen auch sie, und in dieser Hinsicht treten ihnen noch 342 Briefe (nebst 87 Fragmenten von Briefen) als eine weitere Sammlung werthvoller und anziehender Denkmale aus diesem wunderbar reichen und vielseitig thätigen Leben zur Seite. — Wie Teresia in diesen prosaischen Schriften durch eine naive Anmuth, zierliche Nettigkeit und geniale Kraft des Ausdrucks glänzt, die ihr eine der vornehmsten Stellen unter den Prosaisten Spaniens anweist, so zeichnen sich auch die zwar nicht zahlreichen aber um so gehaltreicheren Gedichte (Coplas, Glosas, Canciones), die sie uns hinterlassen, durch Zartheit der Empfindung und hochpoetischen Gedankenschwung vor den ähnlichen Produkten Vieler ihrer Zeitgenossen (mit Ausnahme freilich des in dieser Beziehung ihr überlegenen Juan de la Cruz) aus. Als Probe theilen wir hier die schöne Motette an den Erlöser: „O hermosura que excedeis“ etc. mit, die nach der deutschen Uebersetzung in Diepenbrocks „Geistlichem Blumenstrauß“ lautet:

„Schönheit, Sonne, die die Kerzen
Aller Schönheit dunkel macht,
Ohne Wunden gibst du Schmerzen,
Tilgest ohne Schmerz im Herzen
Aller ird'schen Liebe Macht.

„Band, das einiget zwei Wesen,
Die getrennt sind himmelweit,
Ach, warum willst du dich lösen,
Da, als du geknüpft gewesen,
Sich in Lust verkehrt das Leid.

„Das, was nichtig ist, verbindest
Du dem Seyn, das ewig währt;
Was in eigner Brust du zündest,
Liebst du; was du werthlos findest,
Ihm verleihst du neuen Werth.“

Herrlich ist auch das Sonnet an den Gekreuzigten:

„Nicht Hoffnung trieb, o Herr, mich, dich zu lieben,
Des Himmels Lohn nicht, den ich soll erlangen,
Nicht hielt der Hölle Qual mich so umfangen,
Daß ich entsagte meinen ird'schen Trieben.

„Du triebst mich, Herr, der Anblick deiner Qualen,
Die Schmach, der Tod, die du für mich getragen,
Der bleiche Leichnam an das Kreuz geschlagen,
Die nackten Glieder mit den Wundenmalen!

„Nur deine Liebe konnte so mich rühren;
Selbst ohne Himmel blieb' ich dir ergeben,
Selbst ohne Hölle würd' ich vor dir beben.

„Du selbst nur konntest hin zu dir mich führen!
Wenn, was ich hoff', auch nicht zu hoffen bliebe,
Dich liebt' ich dennoch, wie ich jetzt dich liebe.“

Vgl. überhaupt W. Stork, des heil. Johannes vom Kreuz und der heil. Teresia von Jesus sämmtliche Gedichte übersetzt, Münster 1854; sowie Bd. II der unten anzuführenden Clarus'schen Uebersetzung der Werke Teresia's.

Die erste Druckausgabe der Schriften Teresia's, die aber namentlich im Punkte der Briefe und der geistlichen Gedichte noch sehr unvollständig war, besorgte Pater Luis de Leon (Ludovicus Legionensis) zu Salamanca 1588. Es schließen sich hieran als weitere spanische Ausgaben die von Neapel 1594 und 1604; von Madrid 1597, 1611, 1615, 1622 und ö., zuletzt und am vollständigsten 1793; ferner die lateinischen von Antwerpen 1619, von Cöln 1620 rc.; die italienischen von Venedig 1636 und ö.; von Mailand 1640 rc.; desgleichen die durch ihre stilistische Schönheit und Correktheit ausgezeichnete französische Uebersetzung von Arnauld d'Andilly (Anvers 1688, III vols.), sowie mehrere deutsche, unter welchen sich die neueren Arbeiten von Gallus Schwab (Sulzbach 1831, 6 Bde.) und Ludwig Clarus (Leben und Werke der heil. Teresia, 3 Bde., Regensburg 1855) durch sprachliche Schönheit und durch Genauigkeit und Vollständigkeit in sachlicher Hinsicht auszeichnen. Von den Briefen insbesondere erschien eine erste unvollständige (nur 65 Briefe enthaltende) Sammlung, mit historischen und theologischen Erläuterungen von Juan de Palafox, Bischof von Osma versehen, zu Saragossa 1658. Sie ging auch in mehrere der folgenden Ausgaben und Uebersetzungen über, z. B. in Bd. III jener französischen Uebersetzung von Arnauld. Vollständig sind die noch erhaltenen 342 Briefe der Heiligen erst in jener Madrider Ausgabe ihrer Gesammtwerke von 1793 zusammengestellt, wo sie 4 starke Quartbände füllen.

Das Leben Teresia's beschrieb im Anschlusse an ihre eignen autobiographischen Aufzeichnungen, sowie an zahlreiche anderweitige Urkunden und mündliche Ueberlieferungen, ihr eigener Beichtvater Franz Ribera (Vida de la madre Teresa de Jesus repartida en V libros, Madr. 1590. 4.), dem dann Andere wie Diego Yepes („Vida" etc., Madr. 1599, 1606 u. ö.), Juan de Jesus Maria (Compendio de la vida de S. Teresa 1605; auch lateinisch, Rom. 1609), G. Gracian (Virtudes y fundaciones de S. T., 1611), Antonio de S. Joaquin (Año Teresiano, 12 Tom. 4, 1733—66, Fridericus a S. Antonio (Venet. 1754), Manuel de Traggia (La muger grande, vida meditada de S. Teresa de Jesus, Madr. 1807) u. A. m. folgten. Diese älteren Biographien sind größtentheils benutzt, theilweise auch vollständig abgedruckt in der recht ausführlichen und gründlichen Darstellung des Jesuiten Vandermoere in der Fortsetzung der Antwerpener Acta Sanctorum, Tom. VII. Octobris (1846), p. 109—790. Vgl. außerdem die Darstellungen von Schwab und Clarus in den angeführten Werken, sowie die Abhandlungen von C. A. Wilkens („zur Geschichte der spanischen Mystik, Teresa de Jesus") in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 113—180; und von Zöckler (Petrus von Alcantara, Teresia von Avila und Johannes vom Kreuze; ein Beitrag zur Geschichte der mönchischen Contrareformation Spaniens im 16. Jahrhundert") in Delitzsch und Guericke's, Zeitschr. f. luth. Theol. und Kirche, 1864—1866, besonders Jahrg. 1865, H. I u. II.

Zöckler.

Teschenmacher, Werner, geboren oder getauft am 13. September 1589 a. St., gehört einem sehr alten weitverzweigten Elberfelder Geschlechte an, unter dessen zahlreichen Mitgliedern viele um Stadt und Kirche wohlverdiente Männer namhaft gemacht werden. Werner's Vater, Peter Teschenmacher, genannt der Jüngere, war zu wiederholten Malen Bürgermeister und Schöffe; seine Mutter, Grietgen Rippel, stammte aus einer damals durch Wohlhabenheit angesehenen, geachteten Familie, in welcher kirchliche, streng reformirte Frömmigkeit herrschte. Den ersten Unterricht erhielt er in der im Jahr 1592 gegründeten Lateinischen Schule seiner Vaterstadt, aus welcher er jedoch schon am 4. Mai 1601, mit einigen andern seiner Schulgenossen (s. meine Gesch. der Lateinischen Schule zu Elberfeld S. 75), in die Tertia des Pädagogiums zu Herborn

übertrat. Ob er im Oktober 1606, als die Nassauische Landesschule von Herborn nach Siegen verlegt wurde, derselben hierin gefolgt ist, erscheint zweifelhaft, da sein Name bereits am 10. April 1607 in das Album der Heidelberger Universität eingetragen wurde (s. die Mittheilungen der Leydener Maatschappij der nederl. letterkunde vom Jahre 1865, S. 84). In Heidelberg erwarb er sich, das Jahr darauf, die Magisterwürde, kehrte 1609 nach Herborn zurück und vertheidigte, unter Hermann Ravensperger, nachdem er der Fakultät seinen locorum s. s. theologiae thesaurus communis (?) zu öffentlicher Beurtheilung vorgelegt hatte, wohl noch im Jahre 1610 theses de illustr. theologiae quaestionibus, die er unter andern Elberfeldern auch dem verdienten und beliebten Conrektor Joh. Ant. Biber widmete.

Gerade um diese Zeit ging (vgl. den Art. „Caspar Sibel") die evangelische Kirche der Lande Jülich-Cleve-Berg und Mark, nach hartem Drucke, einer hoffnungsreichen Zukunft entgegen, da die possidirenden Fürsten dem evangelischen Glaubensbekenntnisse angehörten und das durch das nunmehr ausgestorbene Fürstenhaus und den Fanatismus der Jesuiten bisher gewaltsam gefesselte und niedergehaltene protestantische Bewußtseyn fast zu übermächtig hervorbrach. Ueberall, wo nur ein Häuflein evangelischer Bekenner der Ausrottung entgangen war, bildeten sich neue Kirchen- und Schulsysteme, welche das Verlangen nach tüchtigen Lehrern und Predigern in ungeahntem Maße steigerten. Teschenmacher fand daher bald eine seinen Neigungen entsprechende Anstellung. Zu den kleinen Städten im Jülichschen, die es gewagt hatten, den Possidirenden sofort öffentlich Treue anzugeloben, gehörte auch Grevenbruch, wo das Evangelium viele Anhänger zählte und wohl schon seit der Embdener Synode (Oktober 1571) das reformirte Bekenntniß vorherrschte. An dieser kleinen Gemeine wirkte Teschenmacher von 1611 (vielleicht schon seit dem Spätjahre 1610) bis Novbr. 1613, in einer Zeit beschwerlicher durch den Jülichschen Krieg hervorgerufener Unruhen und Beeinträchtigungen, welche die verfrühten Hoffnungen der Protestanten fast vernichteten. Ein noch vorhandenes, im Auftrage des am 17. September 1613 zu Gladbach abgehaltenen Classical-Convents von Teschenmacher an die Gemeinen zu Süchteln, Dülken und Wald-Niel gerichtetes Schreiben (s. Zeitschr. des Berg. Gesch.-Vereins, Bd. I. S. 215 ff.) macht es unzweifelhaft, daß er noch im November 1613 Pastor in Grevenbruch und Inspektor der Erft'schen Klasse (classis Erftanae sive tertiae Inspector) war; im nächsten Monate aber folgte er einem Rufe nach Sittard an die dortige reformirte Gemeine. Diese zählte zwar bereits im Jahre 1592 an 500 Mitglieder, wagte aber erst am 22. Juli 1609, dem Tage, an welchem Ernst Markgraf von Brandenburg und der Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm die Reversalen zu Düsseldorf unterzeichneten, das öffentliche Exercitium anzufangen, zu dessen Uebung ihr, auf Befehl der Fürsten, im nächsten Jahre ein Zimmer (eine Camere) auf dem Rathhause eingeräumt wurde. Es spricht für die gute Gesinnung der Gemeine, daß sie im Jahre 1612 ein Armenhaus „auffm Steinweg" bei ihrem Kirchhofe erbaute und demnächst auch eine deutsche und lateinische Schule errichtete. Ihr erster Prediger war Theod. Hordeus aus Unna, Dr. Th., an dessen Stelle im Juli 1613 Johannes Smith (auch Smetius und Fabricius genannt) trat. Er war aus Aachen gebürtig, Professor der Philosophie in Sedan und Pastor in Nymwegen; berühmt geworden als Theologe und Archäologe. Sein an interessanten Einzelheiten reiches Leben hat N. C. Kist (im 3. Bande des von ihm und H. J. Royaards herausgegebenen Archief voor kerkelyke geschieden. Jahrg. 1833, S. 119—230) ausführlich geschildert. Nur ist Kist's Angabe, Smith sey noch eine Zeit lang Teschenmacher's Amtsgenosse gewesen, unrichtig; es steht aktenmäßig fest, daß Teschenmacher Jenem, als er im Dezember 1613 Sittard verlassen hatte, im Amte nachfolgte. Die Freundschaft beider geistesverwandter Männer bezeugt das von Joh. Smith den annales Cliviae, Juliae, Montium etc. Teschenmachers vorgesetzte, an den Kurfürsten Friedrich Wilhelm gerichtete Gedicht „super historia Clivensi". Caspar Sibel erzählt (in seiner historica narratio I, 149. Ms. Daventr.), aus einem amtlichen Schreiben vom

21. April 1615, daß sein Landsmann und Freund Teschenmacher einen Ruf nach Elberfeld angenommen, seine Entlassung vom Sittarder Presbyterium erbeten und dieselbe erhalten habe, auch unverweilt abzureisen gedenke. So kehrte denn Teschenmacher in seine Vaterstadt zurück, und es war zu erwarten, daß er inmitten ihm von Jugend auf bekannter Verhältnisse und Personen, an der Seite eines ihm befreundeten Collegen, Petrus Curtenius, zugleich im Mittelpunkte der Gegenbewegung gegen die seit dem im Jahre 1614 erfolgten Abfall Wolfgang Wilhelms über die Evangelische Kirche, insbesondere des Bergischen Landes, mit erneuter Wuth hereinbrechenden Verfolgungen durch die Jesuiten, alle Bedingungen zu gesegneter geistlicher Wirksamkeit in reichem Maße finden werde. Dem war aber nicht so; schon im Jahre 1617 folgte er daher einem Rufe der Kurfürstlichen Regierung zu Cleve und der dortigen Gemeine, obschon seine Tüchtigkeit in der Heimath allgemeine Anerkennung fand und das Vertrauen seiner Bergischen Amtsgenossen ihn noch im Jahre zuvor auf der Wülfrather Synode zum Präses gewählt hatte; wie er denn auch später wiederholt als Clevischer Deputirter an die Bergischen Synoden abgeordnet wurde. Teschenmachers Ruf war offenbar im Wachsen begriffen, und die Einstimmigkeit, mit welcher man ihn (nach Curtenius' Tode) in Elberfeld zum zweitenmale und fast gleichzeitig zu Deventer (in beiden Fällen freilich erfolglos) wählte, spricht deutlich genug dafür, daß er, nach dem Urtheile competenter Richter, allgemein als ein ebenso gelehrter Theolog, wie gewandter Redner und treuer Seelsorger hochgeschätzt wurde. Die Art und Weise, wie er sich bei der endlichen, von seinem Freunde Caspar Sibel (l. c. S. 207 f., vgl. mit Rev. Daventr. illustr. p. 610) ausführlich erzählten Ablehnung der Stelle in Deventer benahm, läßt uns in Teschenmacher einen Mann erkennen, der bei seinen Handlungen den ersten Eindrücken rücksichtslos zu folgen gewohnt war, — eine Gemüthsrichtung, die ihn schließlich aus dem praktischen Leben gänzlich hinaus drängte. Caspar Sibel und der Bürgermeister von Deventer hatten ihm den Berufschein nach Cleve überbracht und seine Entlassung bei dem Clevischen Presbyterium, allerdings vergeblich, betrieben. Doch erhielten sie von dem Gewählten das mündliche und schriftliche Versprechen einer baldigen Antwort, die er vor den Mitgliedern des Presbyteriums zu Deventer, persönlich anwesend, dahin abgab, daß er, ungeachtet vorwiegender Hinneigung zu dem erhaltenen Berufe, unter den augenblicklichen Verhältnissen die Clevische Kirche kaum verlassen dürfe; sie möchten indessen eine nochmalige Deputation an die Clevische Gemeine und Klasse abschicken; sollte die Klasse mit seiner Entlassung einverstanden seyn, so werde er, auch wenn die Gemeine widerstrebe, den Ruf annehmen. So wurde denn Sibel nochmals, nun von zwei Aeltesten begleitet, nach Cleve entsendet. Auch diesmal vergebens. Teschenmacher erklärte jetzt kurz, er habe mit seiner Gemeine einen neuen Vertrag abgeschlossen, und ließ sich nicht einmal dazu herbei, die um dieser Angelegenheit willen eigens zusammenberufene Klasse anzuhören. Mit Recht waren über dieses verletzende Benehmen die Mitglieder der Klasse ebensosehr empört, wie die Presbyter aus Deventer.

In Cleve entfaltete Teschenmacher eine erstaunenswerthe Thätigkeit, zu welcher seine vertrauten Beziehungen zu den Brandenburgischen Räthen und seine enge Verbindung mit seinem nahen Jugendfreunde, dem vortrefflichen Pastor Bernhard Brant in Wesel, nicht wenig förderlich waren. In der That waren es diese beiden Männer, denen das Vertrauen aller angefochtenen, unterdrückten und verfolgten evangelischen Gemeinen in den vereinigten Fürstenthümern sich zuwendete. Durch ihre Vermittelung floßen die Brandenburgischen und Niederländischen Subsidien- und Collektengelder in die Häuser der ärmsten Pastoren; aus ihren Händen gelangten die Gravamina der Evangelischen nach Berlin und an die Generalstaaten; sie beriethen sich über Synodalangelegenheiten und die besondern Verhältnisse der Gemeinen in einem interessanten regelmäßigen Briefwechsel, von dem genug erhalten ist, um uns erkennen zu lassen, mit welchem einträchtigen und erfolgreichen Eifer die beiden Freunde das gemeinsame Liebeswerk trieben. Mit wachsamem Auge verfolgen sie den Gang der kriegerischen Ereignisse

in der Nähe und Ferne und erspähen die Anschläge, welche die Feinde, unter ihnen besonders die Jesuiten und der Pfalzgraf von Neuburg, gegen die evangelische Kirche im Schilde führen oder schon ins Werk setzen; ihre Losung ist: Exurgat custos et defensor Israelis! Dominatur dominus in medio inimicorum. Auch durch gemeinsame historische Studien waren die beiden Freunde mit einander verbunden. Mit welcher Liberalität die Brandenburgischen Archive für Teschenmacher sich öffneten, zeigt am schlagendsten ein noch erhaltenes, mehrere Folioseiten langes Verzeichniß von Urkunden, die, nach seinem plötzlichen Tode, durch die Regierung zu Emmerich von seiner Wittwe zurückverlangt wurden. Aus allen evangelischen Gemeinen flossen ihm amtliche Aktenstücke zu; nicht selten gelang es ihm auch, aus katholischen Gegenden oder über dieselben zuverlässige Mittheilungen zu erhalten. So sammelte er den Stoff zu seinen Kirchen-Annalen der Reformation in Cleve-Jülich-Berg, zu seinen lateinisch geschriebenen Annales Cliviae, Juliae, Montium etc., sowie anderen Werken, von denen, zugleich mit diesen, unten die Rede seyn wird.

Als im Jahre 1623 der Pastor Conrad Mircken (Mirckinius) von Elberfeld seine Stelle in Emmerich niederlegte, erhielt Teschenmacher einen Ruf an die dortige Gemeine. Er nahm denselben um so bereitwilliger an, weil die inzwischen wegen der Kriegsgefahr von Cleve nach dem stark befestigten Emmerich verlegte Brandenburgische Regierung seine Berufung, welcher Unruhen in der Gemeine vorhergegangen waren, vermittelt hatte. Zudem mochte ihm der Umstand die Entscheidung leicht machen, daß seine Frau Johanna Bruyns, die Schwester des Bürgermeisters von Emmerich und Brandenburgischen Rathes Cornelius Bruyns (s. E. Wassenbergs Embrica p. 262, 232, 140) einer dortigen reichen Patricierfamilie angehörte und er alle wünschenswerthen Rücksichten von Seiten der Regierung wie der Gemeine erwarten durfte. Hierin fand er sich nicht getäuscht. Als zu Emmerich (noch im Juli 1623) eine pestartige Krankheit ausbrach, wollten Regierung und Presbyterium nicht, daß Teschenmacher sich durch Krankenbesuche der Ansteckung aussetze und trafen Anstalten, einen für diesen Zweck geeigneten Mann zu gewinnen. Gegen das Ende des nächsten Jahres adjungirte ihm die Regierung seinen Freund, den Dr. Theol. Heinrich von Diest (s. Revii Daventr. illustr. p. 714), und als dieser im Octbr. 1627 als Professor der Theologie an das Gymnasium illustre von Gelderland zu Harderwyck berufen wurde, folgten ihm Johannes Stöver und Petrus Burmann. Offenbar betrachtete man Teschenmacher's Anstellung als ein halbes Ehrenamt, durch welches man ihn an die Regierung fesseln wollte, um seines Rathes und Einflusses in den schwierigen kirchlichen Angelegenheiten sich zu bedienen. Wie sehr aber auch dies Verhältniß Teschenmacher's Ehrgeiz schmeicheln mochte, es war kein richtiges, und die unangenehmen Folgen konnten nicht ausbleiben. Außerdem stand er in Emmerich dem Treiben der katholischen Gegner, insbesondere den Jesuiten, viel unmittelbarer gegenüber, als früher in Cleve. Emmerich hatte von jeher eine dem Protestantismus feindliche Stellung eingenommen. Während in Düsseldorf der Rektor Johannes Monheim (s. den Artikel) unter dem Schutze evangelisch-gesinnter Räthe die Reformation förderte, zeichnete sich fast gleichzeitig der Rektor der ebenfalls stark besuchten Emmericher Schule Matthias Bredenbach († 19. Juli 1559) durch seine wüthenden Angriffe auf die Reformation und ihre Träger aus. Auf dem Reichstage zu Worms im Jahre 1557 bat Melanchthon seinen Freund, den edlen Bergischen Rath Conrad Heresbach, er möchte bei dem Herzoge Wilhelm dahin arbeiten, „daß dem Bredenbach sein schändlich und unchristlich Schreiben verboten werde, wie löblichen Potestaten gebühre, solche erlogene Schmähschriften nicht zu dulden“ (Mel. in einem Briefe an den Weseler Rath, 31. Jan. 1559), und Hermann Hamelmann schreibt: „In inferiori Germania spirat minas Zonius Pyghii successor; in terra Embricensi Matthias Bredebachius, rector Embricensis, . . et gloriatur, se posse refutare locos communes Philippi Melanthonis; interim ille cum aliis laterem lavat, nec cum omnibus suis scriptis potest tanto viro vel matulam porrigere“ (s. die seltene Schrift Hamelmanns:

Sententiae omnium fere patrum . . de primariis Augustanae Confessionis articulis. Marpurgi Andreas Colbius impressit Kal. Augusti 1557). Eine große Anzahl von Mönchs- und Nonnenklöstern, Beguinenhäuser u. s. f. bezeugten laut, daß Emmerich ein von der Lutherischen Ketzerei noch unangetasteter Sitz des römischen Katholicismus war. Doch schon vor dem Jahre 1574 bediente Gerhard Laeren die vier vereinigten heimlichen Gemeinen Goch, Gennep, Emmerich und Rees (s. Teschenmacher's annales ecclesiast. reform. eccl. Cliviae, Juliae etc. Ms. S. 910), und bereits 1586 wurden die Reformirten zum Bürgerrecht zugelassen (s. Wassenberg l. c. 261); aber 1592, als die Herzogin Jacobe ihrem blöden Gemahl die Zügel der Regierung aus der Hand nahm und dieselben, trotz der widerstrebenden Räthe und Kais. Commissarien, straff anzuziehen suchte, begann auch für die Emmericher Gemeine eine Reihe von Verfolgungen, gegen welche die wiederholten Proteste und Supplicationen der unterthänigen gehorsamen Bürger und Einwohner zu Cleve, Emmerich, Calcar, Xanten und Rees, so sich zu der reformirten wahren Religion und in Gottes Wort gegründeten Augsburgischen Confession bekannten, nichts ausrichteten. Vielmehr setzte die Herzogin ihrem fanatischen Eifer dadurch die Krone auf, daß sie die Jesuiten in's Land rief und ihnen die Schule zu Emmerich übergab. Die Einleitung zu diesem von den Ständen mißbilligten, den früheren herzoglichen Verordnungen widersprechenden Schritte hatte sie durch den Kanzler Weze und den Emmericher Dechanten Bernhard Louwermann (vgl. Wassenberg l. c. 201 f.), der ursprünglich Collegiat-Geistliche nicht aber Jesuiten an die Schule zu bringen beabsichtigte, treffen lassen. Jacobe sah sich daher mit guten Grunde als die eigentliche Urheberin und Beförderin des Planes an. „Euer Liebden Schreiben" (schreibt sie unterm 9. Jan. 1593 an Herzog Wilhelm von Baiern; Münch. Staatsarch. 519/8, Fol. 6), „die patres der societet, so wir hiebevorn gen Embrich in unserm furstendumb Cleve zu restaurirung der scholen und vortpflantzung unserer waren alleinsälig machenden catholischen religion daselbsthin befurdert und selbiger stat daher von den Niederlendischen staten zuegefuegten gewaltß belangend, haben wir wol empfangen." Allerdings war Gewalt geübt worden. „Weil nämlich", sagt Teschenmacher, „den unirten Niederländischen Provinzen hieran viel gelegen, angesehen die Jesuiten des Königs in Hispanien Davi und Ausspäher sind, auch zu Embrich, als einem allernächst bei denselben und Rhein, Wael und Yssel gelegenen Platze, ihr Gift streuen, allerhand böse Practiquen, als abgesagte und geschworene der Niederländischen gerechten Sache Feinde, anrichten, Correspondenz mit den Päbstleren in den Niederlanden unterhalten, ihre Kinder erziehen und unterschiedliche heimliche Collecten sammeln können: so hat Prinz Moritz zu Oranien, hochlöblicher Gedächtniß, solches bewogen, daß er anno 1592 die damalen allererst eingeschlichenen Jesuiten ab- und fortzuschaffen befohlen hat, ja dem Commandeur auf dem Fort Grevenwörth Gerhard de Jonge aufgegeben, alle Ochsen und Kühe den Bürgern zu Embrich anzuhalten, bis die Jesuiten daselbst ausgewiesen wären." Die näheren Umstände erzählt Everardus Reidanus (Belgarum annales, Dionysio Vossio interprete, Lugd. 1633. S. 231 f.). Den Emmericher Magistratspersonen, die sich auf das Recht des Fürsten beriefen, hatte Moritz unter Anderem geantwortet: er werde bis in alle Ewigkeit ein geschworner Feind der Mörder seines Vaters bleiben. Die natürliche Folge dieser Niederländischen Rücksichtslosigkeit war, wie Jacobe schreibt, „daß dadurch unter gemeiner Bürgerschaft und andern Benachbarten nicht geringe Unlust entstand, die sich Dessen zum Höchsten beschwert und um Abschaffung obgemeldter patrum, weil solches daher erwachsen, zum fleißigsten angehalten, inmaßen uns auch von Etlichen gerathen, zu Unterhaltung besserer nachbarlicher Verständniß und guten Willens mit gedachten Staaten, sie, die mehrgedachten patres, gestracks ab- und aus der Stadt zu schaffen; oder aber durch ihre Obern von dannen wieder ab- und anheim fordern zu lassen." Dies geschah denn auch, und als sie es versuchten, sich wieder festzusetzen, wurden sie in diesem Jahre zum zweitenmale verjagt. Nichtsdestoweniger kehrten sie zurück und — blieben.

Das Patent der possidirenden Fürsten brachte auch den Evangelischen in Emmerich

einige Erleichterung. Von allen Seiten kamen auswärtige Glaubensgenossen herbei, vereinigten sich in öffentlichen Versammlungen, legten Schulen an und unterhielten sie selbst unter dem Drucke der katholischen Obrigkeit, welche durch Wolfgang Wilhelms Abfall von der evangelischen Kirche wieder zu vollständiger Macht gelangt war. Als Prinz Moritz im Jahr 1614 die Einnahme Wesels durch Spinola nicht hindern konnte, besetzte er Emmerich und Rees, unter Bedingungen, welche zwar für die Bürgerschaft und Geistlichkeit günstig waren, aber nothwendig die Freiheit beider beschränkten. (S. die Artikel vom 7. September 1614 bei Wassenberg Embr. S. 245 f.) Ungesäumt wurde das exercitium publicum der reformirten Kirche eingeführt und ein reformirtes Gymnasium errichtet. Die Gemeine wuchs rasch heran und nahm, als Emmerich unter Brandenburgisches Regiment kam, während die Niederländische Besatzung blieb, so stark zu, daß ein großer Theil der Magistratspersonen ihr angehörte. Die Verhältnisse der Evangelischen gestalteten sich noch günstiger, als nun Emmerich auch Sitz der Regierung wurde. Aus der Zeit, da die Gemeine nur als eine heimliche bestand, war Pastor Theodor Dunck von Venlo übrig gewesen; sein Nachfolger im Jahre 1612 wurde Aegidius Zeisius, der Vorgänger des oben erwähnten Conrad Mircken, an dessen Stelle Werner Teschenmacher trat.

Es ist begreiflich, daß unter den dargestellten Verhältnissen der Einfluß Teschenmacher's in kirchlichen Angelegenheiten bedeutend war, zumal er auch durch seine verwandtschaftlichen Verbindungen in den Niederlanden, wo seine Frau begütert war, für die bedrängte evangelische Kirche von Jülich-Cleve-Berg mit Erfolg wirken konnte. In der That nahmen die Verfolgungen wieder zu. „M. Balduin“ (er war Pastor in Duisburg), schreibt Teschenmacher am 12. Aug. 1525 an Bernhard Brant in Wesel, „hat wegen unserer General- oder National-Synode an mich geschrieben; und wie von einer Seite die Noth der Kirchen uns drängt, im Namen Gottes zusammenzukommen und zum Besten unserer aufs tiefste gebeugten (afflictissimarum) vaterländischen Kirchen gemeinsam Rath zu pflegen, so erheben sich andererseits Gefahren und mancherlei Hindernisse dagegen, besonders für uns, die wir durch Eure (von den Spaniern besetzte) Stadt ziehen müssen. Ich wollte aus diesem Grunde von Dir vernehmen, ob mir und dem Prediger von Rees von Seiten Eueres Gubernators der Eintritt gestattet sein möchte, und denselben durch Dich erlangen.“ Unterm 3. Novbr. 1625 erließ die Pfalz-Neuburgsche Regierung zu Düsseldorf ein neues Verfolgungs-Edikt gegen „die Predikanten, Lehrer und Schulmeister unkatholischer Religion“, unter schwerer Bedräuung, da einige Connivenz unterlaufen sollte. „Und ist alsbald darauf erfolgt“, heißt es in einem amtlichen Berichte, „daß 1) das Exercitium publicum allenthalben versperrt, 2) den Verstorbenen die begrebnussen verweigert, 3) die Prediger, welche vorhin in dieser beschwernus auffs eußerste und getrewlich bei ihren Kirchen gehalten und große lasten bey dem Spanischen kriegsvolk (welches sie in ihren häusern halten müssen) und anderen trangsalen unzehlig mehr außgestanden und jämmerlich umb alle ihre mittelen gebracht, fast alle auß dem lande vertrieben und ohne Verzug vortgeschaffet.“ Die Brandenburgische Regierung zu Emmerich verfehlte freilich nicht, sowohl selbst, als auch durch ihre Freunde und Alliirten „zu mehrfältigen wohlvermeinten Erinnerungsschreiben die behörliche Restitution in der Güte suchen und begehren zu lassen“, und befahl am 6. Mai 1626 Dechanten und Kapitel zu Xanten, Emmerich, Rees, Cleve, Wesel, Cranenburg und Soest ernstlich, bei Pfalz-Neuburg „alles Fleißes daran zu sein, damit die bedrängten und zerstörten Gemeinen dieser Lande allerdings restituirt würden,“ ... widrigenfalls würde die Regierung genöthigt seyn, nach so lange gehabter Geduld, „Gegenhandhabs-Mittel“ zu ergreifen d. h. Repressalien eintreten zu lassen. Allein weder dieser „ernste Befehl“, noch seine vom 20. Aug. 1626 datirte Erneuerung richtete irgend Etwas aus. Die Verfolgungen dauerten nicht nur fort, sondern Pfalz-Neuburg ließ nun, im Einverständnisse mit dem Spanischen Gubernator von Wesel, Franciscus de Medina, am 27. Novbr. 1627 den Prämonstratenser-Abt Johannes Fraisinne zum

Pastor der reformirten Wilibrordskirche zu Wesel, der Hauptkirche der Stadt, in Xanten ordiniren und durch Befehl vom 26. Juni 1628 auch die Mathena-Kirche dem neuen Pfarrer einräumen. Der Rath von Wesel weigerte zwar die Auslieferung der Schlüssel; allein von katholischen Fäusten geschwungene Aexte und Hämmer schlugen die Kirchenthüren ein, die Glocken wurden angezogen, auf der Orgel gespielt und beide Kirchen durch eine Procession „mit Kreuzfähnlein und Monstranz" in Besitz genommen. Die drei reformirten Prediger Bernhard Brant, Jodocus Rappard und Caspar Keidtwerd mußten bei einer Poen von 1000 Goldgulden ihre Wohnung innerhalb vier Stunden verlassen. Jetzt schien das Werk der Gegenreformation vollbracht. Auch die Jesuiten, von denen die erste Anregung zu dieser Kirchenräuberei ausgegangen war, stellten sich sofort ein; man übergab ihnen einstweilen, am 23. März 1629, der armen Mägde Kirche Mariengarten.

Wenn jetzt nicht die Niederlande für die gewaltsamer Ausrottung Preis gegebenen evangelischen Kirchen im Gebiete Pfalz-Neuburgischer Herrschaft tapfer und unverzagt eintraten, so waren diese um so sicherer für immer verloren, als der Brandenburgische Minister-Resident Adam Graf von Schwarzenburg, nach allgemeiner begründeter Annahme, im Geheimen mit den Katholiken einverstanden war und das Brandenburgische Interesse diesem Einverständnisse unterordnete. Schon im Jahre 1627 waren die Presbyterien der Niederlande und die General-Staaten von einer besonderen Deputation um direkte Hilfe angefleht worden. (S. den Art. Casp. Sibel). Jetzt kam nun das noch dringendere Gesuch wegen Wesels hinzu. Werner Teschenmacher war es, der in einem besondern Schriftstücke die „Ursachen, warum die Niederländischen Kirchen sich der jetzt entstandenen Verstörung der Kirchen und Gemeine in der Stadt Wesel durch Intercession bei den Herren Staaten-General zu deren Restitution zu gelangen anzunehmen schuldig seien" zusammenstellte. Er führt zehn Punkte auf, aus welchen für die Niederlande die Verpflichtung zu ungesäumter Hilfeleistung sich ergebe. „Erstens erfordert solches die christliche Liebe und die harmonia orthodoxae religionis, deren exercitium in der Stadt Wesel bei die 80 Jahr gewesen .... Die Stadt Wesel hat jederzeit, bei währenden Spanischen Verfolgungen in den Niederlanden, die daher Vertriebenen wegen der Religion gern und ganz brüderlich und nachbarlich aufgenommen und allen guten Willen erzeigt. Weil nun die Weselschen in dergleichen Verfolgungen und Drangsale gerathen sind, ist ja nichts Billigeres, als daß die stärksten Glieder des Leibes Christi den schwachen wiederum zu Rettung und Hilfe kommen. Dazu sie sich in diesem jetzigen hochbeschwerlichen Falle desto willfähriger bezeigen werden, weil sie bereits vor diesem synodaliter beschlossen, sich der benachbarten Clevischen Kirchen anzunehmen ... Anno 1614 haben Ihre Pr. Excell. (von Oranien), hochlöblicher Memorie, bei Einnehmung der Städte Rees, Embrich und anderer, mit den Magistraten allsolche Capitulation aufgerichtet, daß sie unturbirt in ihren Religions-Exercitien, wie sie sich der Zeit in den Städten befunden, sollen gelassen werden. Solches ist den Katholiken stät und fest gehalten worden. Derwegen sollen billig Geistliche dieser Städte dazu angehalten werden, die Restitution der Kirchen zu Wesel innerhalb gewisser Zeit zu befördern oder das Gleiche zu erwarten (oder dergeliken tho verwachten). Dazu die Herrn Staaten nicht allein wegen obgemeldter Capitulation, sondern auch wegen der vom Kurfürsten zu Brandenburg und von Pfalz-Neuburg den Clevischen Landständen und consequentlich der Stadt Wesel gegebenen Reversalen, welche die Herren Staaten in diesen Landen allezeit observirt und unterhalten helfen, befugt sind."

Diese Gründe schlugen durch. Die Herren Staaten befahlen sofort den päbstlichen Geistlichen zu Emmerich und Rees, mit welchen sie die Capitulation anno 1614 aufgerichtet hatten, die Restitution der Weseler Kirchen zu Wege zu bringen, oder sie hätten desgleichen auch per repressalia zu erwarten; haben aber ihnen auch zweimal den terminum von 3 Wochen dazu vergönnt. „Als aber", erzählt Teschenmacher in den Kirchen-Annalen (Ms. S. 1096 ff.) weiter, „Dieses alles, als auf welches ihrer Meinung nach nichts

erfolgen sollte, von ihnen in den Wind geschlagen wurde, ist den Pfaffen und Jesuiten alle ihre ornamenta aus den Kirchen zu nehmen zugelassen und darauf den reformirten evangelischen Gemeinen zu Emmerich und Rees solche einzunehmen anno 1628 befohlen; welche auch solchem nachkommen, die Altäre niedergerissen und zu einem Bethaus solche säubern und reinigen lassen. Darauf dann am 28. Septbr. besagten Jahrs in der Jesuiten Kirche (zu Emmerich) am allerersten durch Petrum Streithagen aus dem ersten Kap. Nehemiae, darnach von Petro Burmanno den 30. Septbr. aus dem 22. Psalm in St. Adelgundis Kirche wie auch der Kreuzbrüder Kloster, und von M. Werner Teschenmacher in dem Gregorianer Fraterherrn-Tempel aus dem 6. Kapit. Matthaei, am 15. Sonntage Trinitatis oder 2. Octbr., und in der zweiten oder Mittelpredigt aus eben demselbigen Text von Johanne Stövero gelehret und geprediget; von M. Wern. Teschenmacher aber am folgenden Samstag, war den 8. Octbr., die Vorbereitung zu dem heil. Abendmahl aus 1 Epist. St. Pauli an die Korinther am 10., vom 14. Vers bis an den 23., im Münster gehalten und darauf den folgenden 16. Sonntag Trinitatis, oder den 9. Octbr., das heil. Abendmahl ausgetheilt worden."

Wie gewaltig aber auch die Emmericher Vorgänge die Gegenpartie erschüttern mochten, sie wich einstweilen dennoch nicht; ja es war gute Hoffnung vorhanden, wenn der unterm 9. März 1629 von Wolfgang Wilhelm einerseits, und andererseits, Namens des Kurfürsten Georg Wilhelm, vom Grafen von Schwarzenburg zu Düsseldorf unterzeichnete sogenannte Provisional-Vergleich (s. denselben u. A. in Leonis ab Aitzema hist. pacis a foederatis Belgis ab anno MDCXXI ad hoc usque tempus tractatae. Lugduni MDC LIV. p. 57 sqq. und in Rousset's hist. de la succession de Juliers tom. II. sub lit. k., vgl. mit histor. Schau-Platz aller Rechts-Ansprüche auf Jülich, Cleve, Berg &c., Frankf. 1739. S. 170, 178 f.), welcher für die Brandenburgische Sache nachtheilig war, wirklich zur Ausführung kam, was augenblicklich eingebüßt war, mit reichen Zinsen baldigst wieder zu gewinnen. Freilich erwies sich die vorläufig von Tilly im Namen des Kaisers ausgeführte Sequestration, welche der Kaiser über die streitigen Lande verhängt hatte, von der Art, daß selbst der Pfalzgraf sich genöthigt sah, gegen die Gewaltthätigkeiten desselben beim Kaiser zu remonstriren. Inzwischen hatte es der Erzbischof von Köln durch seine Agenten bereits dahin gebracht, daß man Katholischerseits gegen Restituirung der Kirchen zu Wesel, die Restituirung derjenigen zu Emmerich hoffen durfte. Die Erfüllung dieser Hoffnung mußte verhindert werden, weil sonst die übrigen evangelischen Kirchen in dem Pfalz-Neuburgschen Antheile erneueter Verfolgung anheimfielen. Es traten daher Prediger aus den Fürstenthümern Jülich und Berg rasch zu einer Synode zusammen (am 26. April 1629) und sandten einen Vertrauten, Johannes Sundermann, mit einem von Marsilius Rotarius, Prediger zu Jülich, Gottfried Grüter, Prediger zu Elberfeld und Wilhelm Pollich, Prediger zu Wermelskirchen unterzeichneten Credenzbriefe nach Emmerich ab, um „Herrn M. Wernero Teschenmachern und sämmtlichen Consistorialen zu remonstriren, . . daß dem Werke aufs Beste vorgebaut und an die Herren Staaten vom Consistorio geschrieben und erinnert werde, keine Restitution zu versehen, bis die Jülichschen und Bergischen Kirchen restituirt seien." Eile thue noth, da Pfalz-Neuburg in persona von Brüssel im Haag erwartet werde. Daß es sich aber um nichts Geringeres handelte, als die Weseler Kirchen zu behalten und die zu Emmerich und Rees wieder zu gewinnen, mithin an eine auswechselnde Restituirung der Kirchen nicht gedacht wurde, erfahren wir aus einem Schreiben des apostol. Nuncius Petrus Aloysius zu Lüttich, welches derselbe am 2. März 1629 an den Pfalzgrafen erließ. Der Pabst schickt diesem seinen Segen (mille benedictiones pietati et zelo exhibito per vestram Celsitudinem in recuperatione dictarum ecclesiarum), ermahnt ihn dringend, in dem heiligen Werke fortzufahren, und läßt ihn auffordern, mit allen Mitteln, welche seiner Weisheit geeignet scheinen möchten, die Kirchen in Rees und Emmerich den Ketzern wieder zu entreißen. In einem zweiten Schreiben an den Nuncius durch den Cardinal Barberini bestätigt

der Pabst das Frühere „et mandat" — so lauten die Worte des Nuncius an Wolfgang Wilhelm — „replicare suae Celsitudini V. omnia supra dicta ad manutenendum Catholicos in dictis ecclesiis Wesaliensibus et ad recuperandas illas ecclesias Reesenses et Embricenses." Wie natürlich und löblich es daher auch war, daß das Consistorinm von Emmerich auf das Gesuch der Jülich-Bergischen Pastoren einging und seinen Deputirten an die General-Staaten eine von Teschenmacher ausgearbeitete Instruktion mitgab, wie bereit man auch im Haag auf die Sache einging: so wäre doch der Erfolg der Petition: „es möchten den Papisten in Emmerich und Rees ihre Tempel nicht eher wieder gegeben werden, bevor nicht den Reformirten alle ihnen versperrten und geraubten Kirchen in den Fürstenthümern Cleve, Jülich und Berg restituirt seien" ein zweifelhafter gewesen, wäre nicht Wesel durch den von dem Gouverneur Emmerichs Otto von Gent in der Nacht auf den 19. August ausgeführten Ueberfall (s. den Artikel „Sibel, Casp.") den Spaniern entrissen und dadurch die Oberherrschaft der Niederländer am Niederrhein gesichert worden. Um so eifriger war der Pfalzgraf darauf bedacht, die Räumung seiner Lande von den Niederländischen Truppen zu betreiben und begab sich zu diesem Zwecke im Aug. 1630 persönlich nach dem Haag. In den Unterhandlungen mit den Hochmögenden vom 8. und 28. Aug. verpflichtete er sich zwar, nach Inhalt der Reversalen „das Exercitium der reformirten Religion", wo es etwa verändert seyn möchte, zu rehabilitiren (te restabilisiren); allein es war ihm mit solcher Zusage nicht ernst gemeint, und es bedurfte der fortwährenden Bedrängung von Seiten der General-Staaten und des Kurfürsten von Brandenburg, um den schwersten Verfolgungen der Evangelischen vorzubeugen oder — sie zu ermäßigen. Die weiteren Vorgänge gehören nicht hierher.

Teschenmacher nahm, wie wir sahen, an den Vermittelungen, durch welche den Gemeinen unter dem Kreuz Trost und Unterstützung zugeführt wurde, einen hervorragenden Antheil. Man betrachtete ihn entschieden als diejenige Persönlichkeit, die in den Niederlanden sowohl wie in Berlin am meisten ausrichten könne. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und einer seltenen Gewandtheit, die ihn nicht hinderte, dem Feinde entschieden entgegenzutreten, sowie ein nicht unberechtigtes Selbstgefühl, das auf dem Bewußtseyn von seiner Tüchtigkeit und social unabhängigen Stellung ruhte, mochte ihn leicht zu Ueberhebung oder zu jener „Ungebundenheit" verleiten, über welche die Regierungsräthe in Emmerich sich beklagten. „Er rede verkleinerlich von ihnen" sagten sie amtlich aus. Andererseits sprachen sich wohlgesinnte Mitglieder der Gemeine dahin aus, daß „das Ungemach" ihres geliebten Pastors mit der Berufung seines Collegen Stoever, eines ehrgeizigen Mannes, welcher den Räthen sich angenehm zu machen verstand, begonnen habe. Teschenmacher war auch der Meinung. Er beklagte sich mit Recht darüber, daß die Regierung 100 Thaler, welche der Kurfürst ihm zugelegt, die er aber der Gemeine cedirt, Stöver assignirt habe; ebenso sey es mit 10 Malter Roggen und Gerste hergegangen, welche vorhin die Jesuiten genossen hatten. Einige Räthe, vorzüglich Dr. Johann Kumpsthoff, waren ihm besonders aufsäßig. Andere gaben der Pastorin mehr Schuld als ihrem Manne, dessen Empfindlichkeit durch andauerndes Unterleibsleiden — er litt „am gravel (Stein) und der cholica passio" — gesteigert wurde. Alle diese und manche andere peinliche Dinge kamen zu leidenschaftlicher Besprechung, als die Pastoren Bernhard Brant und Caspar Keitwerd aus Wesel, im Auftrage der zu Duisburg den 17.—19. Juni 1631 gehaltenen Clevischen Provinzial-Synode, zu Emmerich eingetroffen waren und am 23. Juli die Untersuchung wegen der von der Gemeine der Synode nicht angezeigten Dimission Teschenmacher's und der Vocation Streithagen's begonnen hatten. Den einfachen Thatbestand geben die Akten so an: „Teschenmacher sey im Juni (nach einem Briefe Stöver's vom 1. Juni, 8 Tage früher) ohne Vorwissen des Presbyteriums verreist („Amstelodamum versus una cum familia sua navigio devehi coepit" sagt Stöver's Brief); auch, ohne seine Collegen anzusprechen oder sie zum Dienste zu substituiren, eine Zeitlang ausgeblieben. Damit habe er Kirche

und Presbyterium vilipendirt. Auf das Gerücht, er wolle resigniren, hätten sie den Rentmeister Lupgen veranlaßt, an ihn um gewisse Auskunft zu schreiben und seine Stelle zu versehen Dom. Bennninchoven von Goch entboten. Inzwischen sey auch Teschenmacher zurückgekehrt und habe im Unwillen über das Presbyterium seine Dimission eingereicht (die von ihm angegebenen Gründe waren: 1. quia oneribus hisce ferendis, prout hac tenus factum, solus sit impar. 2. quia ecclesia neque suscipit neque suspicit, ut debet, ministros. 3. quia stipendium ut a diaconia a pauperculis emendicandum est. 4. denique ob domestica negotia; Brief W. Balduins, datirt Teutoburgi d. i. Duisburg 18. Juli 1631). Man habe Geduld gehabt, und er habe endlich, unter dem Bekenntnisse, daß er in modo agendi peccirt, seine Dimission, bald aber auch seine Abbitte zurückgenommen und erklärt, er wolle sich bis Ostern bedenken. Auf Stöver's Rath habe man auch jetzt noch gewartet; allein nach Pfingsten habe Teschenmacher zum drittenmale seines Dienstes sich bedankt. Die Regierung habe ihre Einwilligung zu seiner Entlassung ertheilt, und so habe man ihn seines Amtes quittirt. Was sie gethan, hätten sie mit des Landesfürsten Belieben gethan." Wir finden also hier wieder jenes schon oben erwähnte, wenig rücksichtsvolle Schwanken, das Teschenmacher bei seiner Wahl nach Deventer zeigte. Freilich konnte er auch Manches für sich geltend machen; er habe vor der Reise seinem Collegen Burmann Anzeige gemacht; zurückgekehrt, habe er sich mit D. Benninchoven wegen des Predigens benommen; aber das Presbyterium habe ihm eine gewisse Direktion der Predigt vorgeschrieben; weil er nun all die Erbitterung gesehen, habe er seine Dimission genommen. Später habe er seine Heftigkeit selbst erkannt; als er aber von der Synode zum Deputirten für den Haag ernannt worden sey, habe Stöver die alte Wunde wieder aufgekratzt und gesagt: „Domine frater, Ihr könnt nicht deputirt werden; denn Ihr habt Euern Dienst resignirt!" Stöver nämlich wünschte deputirt zu seyn; um dieses Mannes willen seyen ihm auch die Kurfürstlichen Räthe aufsäßig u. s. f. Mit großer Milde und doch zugleich würdevoller Entschiedenheit setzte die Commission ihre Untersuchung und Vermittelung fort. Stöver erklärte, Namens der anwesenden Mitglieder des Consistoriums, man spüre wohl, daß die Abgeordneten der Synode im Schilde führten, Dom. Wernerum der Gemeine wieder zu obtrudiren. „Presbyterium ist einig, und die Mehrstimmen gelten!" rief Dr. Kumpsthoff. Die Scenen wurden noch aufgeregter, als auch das größere Consistorium zusammenkam; die Abgeordneten mußten gegen Beschimpfungen Verwahrung einlegen.

So sehen wir denn, wie Teschenmacher in einem Augenblick, wo die evangelische Kirche der vereinigten Fürstenthümer seiner guten Dienste noch sehr bedurfte, aus seiner einflußreichen Stellung ausschied. Obschon sich die Synode in ihrem Rechte verletzt fand, so ließ sie doch die Sache schließlich auf sich beruhen, als Ihre Kurfürstl. Durchlaucht eine gnädigste Erklärung einschickte und daneben die Emmericher Gemeine den Conclusen der Synoden forthin gemäß sich zu verhalten und zu bequemen sich per deputatos resolvirte. (Verhandl. der Synod. Prov. Cliv. vom 8. bis 11. Juni 1632.)

Ungeachtet durch den Haager Vertrag vom 26. Aug. 1630 der Düsseldorfer Provisional-Vergleich dahin abgeändert wurde, daß der Kurfürst von Brandenburg auch fernerhin binnen den nächsten 25 Jahren das Herzogthum Cleve und die Grafschaft Mark, der Pfalzgraf aber die Herzogthümer Jülich und Berg nebst den Herrschaften Ravenstein und Breskesant behalten, die Grafschaft Ravensberg hingegen ungetheilt von Beiden in communione besessen, das Uebrige ermeldten Traktats jedoch, seinem sämmtlichen Inhalte nach, zur Execution gebracht werden sollte (s. Leonis ab Aitzemena hist. pacis p. 63. sqq., histor. Schauplatz aller Rechtsansprüche 2c. S. 178): so bedurfte es doch der schärfsten Wachsamkeit Seitens der General-Staaten, um durch beständige Ermahnungen und Drohungen den Bekehrungszwang des Pfalzgrafen einigermaßen zu zügeln. Er scheute sich selbst nicht, allen evangelischen Beamten zu gebieten, sie sollten sich zum Katholischen Glauben „qualificiren" (s. Gesch. der Lat. Schule in Elberfeld, S. 48). Nur die dem Kurfürsten unterworfenen Landestheile konnten auf eine Erleichterung hoffen,

insofern der Kurfürst jetzt um so mehr verpflichtet war, seine Glaubensgenossen zu schützen. So beschloß denn auch der Convent. extraord. zu Wesel vom 2. und 3. Oct. (§. 6), an die Kurfürstliche Regierung nach Cleve und Emmerich Deputirte zu schicken mit den gravaminibus über den Zustand der Kirchen; auch sollte einer nach Berlin deputirt werden, und zwar M. Werner Teschenmacher. Wir sehen also, daß der Emmericher Kirchenzwist ihm das Vertrauen der Amtsbrüder nicht entzogen hatte. Er erklärte sich bereit, wenn er auch durch mancherlei Bedenken, besonders aber durch den Willen seiner lieben Frau (imprimis uxoris charissimae voluntate; Br. an Bernh. Brant vom 21. Octbr. 1631) zurückgehalten werde, die Reise im Namen Gottes anzutreten. Schon wurden aus den bedrängten Gemeinen (z. B. von seinem alten Lehrer, dem Prediger Georg Wild in Calcar; s. die Lat. Schule zu Elberf. S. 27 f.) Denkschriften zur Uebergabe in Berlin eingeschickt, als der Fall eintrat, den der Convent eigenthümlicherweise vorhergesehen und protokollarisch niedergelegt hatte: „im Fall aber", heißt es wörtlich, „dessen (nämlich Teschenmacher's) Haußfraw darin nit einwilligen mögte, wird D. Brantius zu reisen unanimiter ernannt." Brant übernahm also auch diese höchst wichtige Mission, welche ihn während des Winters 1631—1632 in Berlin festhielt. Ueber seine dortige Thätigkeit und das, was er erreichte, sind wir vollständig unterrichtet. Unterm 23. März 1632 erbittet sich Teschenmacher von Brant Nachricht über den Ausfall seiner Mission, von Emmerich aus; am 9. April war er nicht mehr im Amt („quia in ordinario munere constitutus non sum"; schreibt er an Brant); doch widmete er am 8. April 1633, noch in Emmerich, seine „repetitio brevis catholicae et orthodoxae religionis" allen namentlich aufgeführten Mitgliedern der Emmericher Regierung, mit denen er mithin wieder ausgesöhnt war, auch Kumpsthoff.

Auf der General-Synode zu Duisburg (6.—8. Septbr. 1633) erhalten Johannes Brant und Johannes Stöver den Auftrag, die gravamina der gesammten Kirchen in den vereinigten Fürstenthümern bei der Kurfürstl. Regierung zu Emmerich zu repetiren; Teschenmacher hatte also offenbar keine nähere Beziehung mehr zu der Regierung. Er zog sich von der geistlichen Praxis allmählich ganz zurück und verlegte seinen Wohnsitz nach dem benachbarten Xanten, um seine Geschichtswerke zu vollenden. Xanten hatte ihm schon aus früherer Zeit mancherlei Beistand und guten Rath zu danken. Im Jahre 1625 im Vorwinter hatte der Pfalzgraf allen Predigern der reformirten Kirche befohlen, ihre Berufsscheine zur Prüfung vorzulegen, damit die Rechtmäßigkeit derselben untersucht werde. Bei dieser Gelegenheit wurde dem Prediger Johann Wilhelmi zu Orsow das Predigtamt daselbst verboten. Als er nichtsdestoweniger zu predigen fortfuhr, legte man ihn am 3. Sonntage im Advent, am 14. Dez., in den Mühlenthurm in Haft, aus welchem er, erst 1629 wie es scheint, dadurch befreit wurde, daß Teschenmacher gegen seine Freilassung das Lösegeld zu entrichten gelobte (16. Juli 1629). Auf weiteren Befehl sollte nun von dem Pfalz-Neuburgischen Richter gegen den Prediger in Xanten, Hermann Ewichius, inquirirt werden. Dieser bewarb sich daher durch Teschenmacher um ein Kurfürstl. Brandenburgisches Patent, welches ihm auch gewährt und, damit die Neuburgischen Beamten keine materiam excipiendi hätten, auf den 12. Septbr. 1625 antedatirt wurde. So blieb der vortreffliche Prediger bei seiner armen kleinen Gemeine, die nur mit Hilfe des Brandenburg. Subsidiums von 80 Rthlr. Clevisch ihrem Pastor einen Jahresgehalt von 300 Thlr. Clev. d. i. 150 Reichsthaler gewähren konnte, bis zum J. 1637, in welchem er einen Ruf nach seiner Vaterstadt Wesel annahm. Es war um so wichtiger, gerade für Xanten einen tüchtigen Mann zu finden, weil die Evangelischen in Alpen und Sonsbeeck und andern Orten dorthin zu Predigt und Abendmahl gingen und der Durchzug nach den Niederlanden hier am stärksten war. Deshalb trat Teschenmacher vermittelnd ein. Als Aeltester der Gemeine Xanten hat er am 3. Juni 1637 eine Bittschrift an den Kurfürsten von Brandenburg unterzeichnet, in welcher gebeten wird, den Prediger Gerhard Wirtz in Mülheim am Rhein zum Nachfolger Ewich's

zu berufen, während die Emmericher Regierung einen flüchtigen Oberländer bevorzugte. Dies ist die letzte bisher nachweisbare Notiz aus Teschenmacher's Leben. Er starb zu Xanten am 2. April 1638, einem Charfreitage, unerwartet rasch an den Folgen eines Schlaganfalles, im noch nicht vollendeten 49. Lebensjahre. Seine Leiche wurde nach Wesel geführt und hier in der Gruft der Familie Hartmann, welcher sein Schwiegersohn angehörte, in der S. Wilibrordskirche beigesetzt.

Schriften Teschenmacher's: 1) Repetitio brevis catholicae et orthodoxae religionis, quae singulari Dei beneficio ante seculum a papatu reformata in Cliviae, Juliae, Montium Ducatibus cum attinentibus Comitatibus et Dominiis, hactenus ex Dei verbo tradita et conservata est, ex amore et honore patriarum ecclesiarum earumque in doctrina veritatis successione conscripta et edita a M. Wernero Teschenmacher ab Elverfeld Montano. Vesaliae, typis Martini Hess, anno M. DC. XXXV. (43 nicht paginirte Blätter in Duodez, mit Einschluß des Titelblattes; die kurze Widmung an die Emmericher Regierungsräthe ist datirt vom 8. April 1633). Beigegeben ist: Catholicae et orthodoxae in Cliviae, Juliae, Montium, Marchiae et Ravensburgiae provinciarum religionis, integro seculo successionis, auctarium, in quo Conradi Heresbachii Jur. Consulti Vita, Epistola factionis Anabaptisticae Monasteriensis, et fidei Christianae confessio exhibetur. Vesaliae typis Martini Hessen, anno M. DC. XXXV (25 nicht paginirte Blätter in Duodez; auf der Rückseite des Titelblattes werden die Beamten der Brandenburgischen Regierung in Cleve und Mark namhaft gemacht, denen Teschenmacher das auctarium widmet). Dieses sehr seltene, vermuthlich nur in wenigen, auf Kosten des Verfassers gedruckten Exemplaren herausgegebene Werkchen (vgl. über dasselbe und sein Verhältniß zu den Teschenmacher'schen Kirchenannalen die Zeitschr. des Berg. Geschichts-Vereins Bd. I. S. 197 ff.) verdankt der Ansicht des Verfassers seinen Ursprung, daß die von Herzog Johann am 8. April 1533 erlassene Kirchenordnung (s. dieselbe in Richter: die Evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh., 1. Bd., S. 212 ff. und vgl. damit die herbe Kritik, welcher dieselbe Herm. Hamelmann in den Opusculis genealogico-historicis S. 992 ff. unterzieht) die Einführung der Reformation in die Jülich-Cleve-Bergischen Lande bezeichne, — eine Ansicht, deren geschichtliche Begründung freilich unmöglich ist, die aber von vielen Amtsbrüdern Teschenmacher's gern getheilt wurde. In mehreren Gemeinen beging man sogar diese erste Säcularfeier der Reformation öffentlich (s. v. Oben: Joh. Arn. von Recklinghausens Reform. Gesch. der Länder Jül.-Cl.-B. 3. Theil S. 93). — Nachdem Teschenmacher auf 8 Seiten die pars reformationis historica absolvirt hat, läßt er in 106 Paragraphen ausführliche Auszüge aus dem Katechismus von Johannes Monheim (s. den Art.), als pars dogmatica reformationis folgen; den Schluß bildet (§ 107—110) ein Auszug aus der responsio Henrici Artopoei auf die gegen den Monheim'schen Katechismus gerichtete censura der Kölner Theologen. Der Inhalt des auctariums ist in dem Titel desselben verzeichnet. Die Vergleichung der von Heresbach an Erasmus gerichteten epistola factionis anabaptisticae, seiner sogenannten historia anabaptistica (s. C. A. Cornelius' Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich S. LXXXVI ff.), welche Teschenmacher, offenbar willkürlich, Dusseldorpii anno 1535 unterschrieben seyn läßt, mit dem von Theodor Strack 1637 aus dem Heresbach'schen Original herausgegebenen Abdrucke derselben epistola benimmt dem von Cornelius aufgestellten Zweifel an der Echtheit dieser höchst interessanten Schrift alle Kraft; vielmehr erhellt, auch aus andern hier nicht beizubringenden Gründen, die Authentie derselben deutlich.

2. Annales Ecclesiastici Reformationis Ecclesiarum Cliviae, Juliae, Montium d. i. wahrhafter historischer Bericht von der Reformation der Kirchen in den Herzogthümern Cleve, Jülich, Berg und zugehörigen Graf- und Herrschaften, wie in denselben, nach vielen allgemach eingerissenen Mißbräuchen und Superstitionen, die evangelische Lauterkeit und Wahrheit wieder ist angezündet und fortgepflanzet, auch derselben allerlei Verhindernus fürgeworfen, aber dennoch erhalten. — Ingleichen, wie sie verfolget, aber

nicht überwältigt, sondern obgesiegt, und bis auf diese Zeit fortgesetzet worden. — Allen evangelischen obgemeldter Fürstenthümer und Lande Eingesessenen und Unterthanen zu beständiger Nach- und Unterrichtung, auch christlicher Aufmunterung und Vermahnung zusammengetragen und in fünf Theile verfasset von M. Wernero Teschenmacher von Elverfeld aus dem Herzogthum Berg.

Die von Embrich am 8. Aprilis Anno 1633 (vgl. oben die Repetitio) datirte Widmung ist gerichtet an die Durchlauchtigsten Fürstinnen und Frauen: Frau Elisabeth Charlotte, geb. Pfalz-Gräfin bei Rhein, Kurfürstin zu Brandenburg ꝛc. und Frau Katharina Charlotte, geb. und vermählte Pfalz-Gräfin bei Rhein, zu Bayern, zu Jülich, Cleve und Berg Herzogin ꝛc. Ueber die einzige bisher bekannte Abschrift dieser Kirchenannalen und über den Inhalt, die Bedeutung und den historischen Werth derselben hat sich Dr. Paul Hassel, Privatdocent in Berlin, in einem an Belehrung reichen, lesenswerthen Aufsatze (s. Zeitschr. des Berg. Gesch.-Ver. Bd. I. S. 170—196), auf welchem hiermit verwiesen wird, ausführlich verbreitet. Der alte J. D. von Steinen entblödete sich nicht, seine kurze und generale Beschreibung der Reformations-Historie des Herzogthums Cleve (1727, vgl. v. Steinens Quelle der Westphäl. Historie, Dortmund 1741. S. 46) aus Teschenmacher's Kirchenannalen, welche ihm geliehen worden waren, fast wörtlich auszuschreiben, — ein Plagiat, das durch eine beinahe naive Aeußerung des Plagiators (in der Vorrede) kaum verdeckt erscheint. Eine vollständige Herausgabe der Kirchenannalen wird vorbereitet.

3) Seine politischen Annales Cliviae etc. Die erste Ausgabe erschien 1538 zu Arnheim; die zweite, viel häufigere, hat Just. Christoph Dithmar, Prof. an der Universität Frankfurt, unterstützt von der Preuß. Regierung, im Jahre 1721 besorgt unter dem Titel: Wernheri Teschenmacheri ab Elberfeldt Annales Cliviae, Juliae, Montium, Marcae, Westphalicae, Ravensbergae, Geldriae et Zutphaniae. Dieses fleißige, mit vielem Takt und unverkennbarer Gewandtheit gearbeitete Werk, das natürlich nicht frei ist von den Fehlern der damaligen Geschichtsschreibung, fand einen außerordentlichen Beifall und ist noch heute von großem Werth (s. die oben angef. Abhandlung Dr. Hassels). Von fanatisch-katholischer Seite wurde durch den Pfalz-Neuburgschen Geheimen Rath und Vice-Kanzler Joh. Thomas Brosius und dessen Schwiegersohn Adam Michael Mappius, Pfalz-Neub. Rath, ein dem Teschenmacher'schen nachgebildetes, mit Invektiven gegen ihn, die Evangelischen und das Brandenburgisch-Preußische Regentenhaus reichlich durchzogenes, dem Pfalzgrafen Karl Philipp gewidmetes Geschichtswerk in drei Bänden (Juliae Montiumque Comitum, Marchionum et Ducum Annalium Tomus primus etc., Coloniae M. DCC. XXXI), veröffentlicht, welches wesentlich die Bestimmung hatte, Teschenmacher's Annales zu widerlegen und zu Schanden zu machen, — ein Unternehmen, das an dem Ungeschick und der Unfähigkeit der Compilatoren scheiterte. J. D. von Steinen hat sich die Mühe gegeben, die Angriffe der genannten Rehabilitatoren zurückzuweisen (s. Desselben: die Quellen ꝛc. der Westphäl. Historie 1741, S. 36 ff.) und dadurch dem im Preuß. Staate verbotenen kritiklosen Buche eine Art von Namen gemacht. Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Jülich-Cleve-Bergischen Geschichte, welche auf Benutzung von urkundlichen Schriftstücken beruhen, beweisen die Unzuverlässigkeit des Brosischen Sammelwerkes mehr als zur Genüge.

Außer den obigen Werken führt von Steinen (l. c. S. 45) an ungedruckten Schriften Teschenmacher's, die er gesehen habe, ferner an:

4) Predigten über die Haustafel (deutsch).

5) Commentar über die Briefe Pauli an die Korinther (lateinisch).

6) Annalium ecclesiasticorum epitome, in qua praecipue gravissima quaestio explicatur de successione et statu ecclesiarum christianarum, quae inde a prima sua origine usque ad nostram aetatem tum veritate divina formatae et conservatae tum paulatim, operante mature mysterio iniquitatis, traditionibus humanis deformatae, sed tamen Papatum modernum, qualis hodie est et fastuoso catholicismi

titulo venditatur, aut ignorarunt penitus aut ab eodem effectu vel affectu vel utroque simul secesserunt, donec tandem publice illustri beneficio auctoris atque assertoris sui reformatae sunt. Congesta et variis duorum millenariorum periodis, ceu duabus partibus, inclusa studio et opera M. Werneri Teschenmacher.

7) haben wir gewisse Kunde, daß eine ausführliche Autobiographie von ihm vorhanden war und in den Händen einer ihm befreundeten und verwandten Familie Hölterhoff zu Elberfeld sich befand. Auch soll Petrus Teschenmacher, Pastor in Hörstgen (i. J. 1643) und in Vierlingh-Beeck (im J. 1649; s. Nederlandsch Archief for kerkelijke geschiedenis, door N. C. Kist en H. J. Royaards Vierde Deel, S. 28), nachmals Pastor zu Elberfeld (seit 1652), wo er am 5. Juli 1661 starb, eine kurze Lebensbeschreibung W. Teschenmacher's verfaßt haben. Leider sind beide Biographien Teschenmacher's verschwunden, und es ist selbst bisher nicht möglich gewesen, das Schicksal seines Sohnes Petrus, von welchem Wassenberg (Embrica p. 262) in anerkennender Weise spricht, oder überhaupt seiner Familie, zu verfolgen. Wahrscheinlich indessen irrt Antonius von Dorth, wenn er (s. die Note in der Zeitschr. des Berg. Gesch.-Ver. Bd. I. S. 183) jenen Pastor Petrus Teschenmacher zum Sohne Werners macht. Viel wahrscheinlicher mag er ein Bruder Werners gewesen seyn (als welchen ihn auch eine freilich späte Notiz im Kirchenbuche der Gemeine von Hörstgen nennt, das mit der von ihm entworfenen Kirchenordnung anno 1643 beginnt), oder ein naher Verwandter, da Caspar Sibel, der (historica narrat. Ms. II. p. 573) einen Brief von diesem Elberfelder Pastor mittheilt, ihn als Petrus Teschenmacher thom Lohe anführt. Wäre er Werners Bruder oder Sohn gewesen, Sibel hätte, nach seiner bekannten umständlichen Art und seiner Freundschaft mit Werner gemäß, sicher nicht unterlassen, dieses nahe Verwandtschaftsverhältniß anzugeben.

Bouterwek.

Theater (dessen Verhältniß zur Kirche). Die Real-Encyklopädie hat bereits in ihrem 4. Bande S. 740 ff. einen einläßlichen Artikel „über die geistlichen Dramen des Mittelalters" gebracht, auf den sich die Leser verwiesen sehen, wenn sie den Artikel „Schauspiel" nachschlagen und auf den auch wir verweisen. Indessen dürfte doch unter dieser Rubrik noch ein Weiteres gesucht werden, worüber jener Artikel sich nicht verbreitet, worüber aber einigen Aufschluß zu geben der Zweck dieses Supplementsartikels ist. Es soll hier weniger die Geschichte des geistlichen Schauspiels ergänzt (so weit sich diese noch über das Mittelalter hinaus erstreckt), als vielmehr die in jenem Artikel nicht berührte Frage beantwortet werden, wie sich die Kirche in den verschiedenen Zeiten ihrer Entwickelung principiell zum Schauspiel gestellt, wie weit sie es für sittlich zuläßlich gehalten oder nicht, und an diese historische Darlegung erlauben wir uns noch einige leitende Gedanken zur ethischen Behandlung der Frage anzuschließen.

Daß die dramatische Poesie ihre Wurzeln im antiken, voraus im griechischen Volksleben hatte, dort aber auch ganz in den Cultus verflochten und von ihm getragen war, ist als bekannt vorauszusetzen, und wir müssen uns, wohl oder übel, den rigorosen Ausdruck gefallen lassen, „das Theater sey heidnischen Ursprungs." Eine biblische Begründung werden wir ebensowenig für das Schauspiel finden können als eine direkte Untersagung desselben. Während die heil. Schrift A. Testam. alle übrigen Gattungen der Poesie, freilich in eigenthümlicher theokratischer Richtung, ausgebildet hat, die epische, lyrische, didaktische, auch wohl die idyllische Dichtung, so haben wir doch kein eigentlich biblisches Drama, wenn auch dramatische Situationen, wie in Hiob und dem hohen Liede, oder auch wohl in den symbolischen Handlungen der Propheten mögen gefunden werden. Es ist als geschichtlich ausgemacht zu betrachten, daß das Schauspiel erst von den Griechen zu den Juden gebracht worden ist. War es doch Antiochus Epiphanes (176—164 v. Chr.), der es zuerst wagte, in Jerusalem ein griechisches Theater aufzurichten, und nach ihm hat Herodes d. Gr. zu nicht geringem Aerger der Juden griechische Schauspieler an seinen Hof gezogen und in Cäsarea ein Theater sammt einem Amphitheater erbaut (s. 2 Makk. 4,14; Josephus, jüd. Gesch. XV. 8. 1. 2.

XX. 9. 4.). Volksthümlich ist das Theater in Judäa nie geworden, und es ist nur eine von den vielen eigenthümlichen Vermuthungen Luther's, wenn er annimmt, das Büchlein Judith sey als Tragödie, das Büchlein Tobias als Komödie von der israelitischen Jugend gespielt worden. Es ist auch bemerkenswerth, wie Christus, der seine Sprüche und Gleichnisse an alle möglichen, auch heiteren und weltlichen Lebensverhältnisse anknüpfte, auch nicht von ferne an das Theater anspielt. Schon anders der mit der Griechenwelt in Berührung tretende Paulus. Zwar redet er zunächst von den Kampf- und Fechterspielen, gebraucht aber auch 1 Kor. 4, 9. den Ausdruck θέατρον im bildlichen Sinne; ähnlich der Verfasser des Hebräerbriefes 10, 33. Motivirt waren diese Ausdrücke durch die Volksauftritte, die er selbst im Theater (zu Ephesus), als dem Centrum des heidnischen Volkslebens, erlebt hatte (Apgesch. 19. 29. 31.). Erinnert man sich, wie die Christen in den römischen Amphitheatern, oft sogar in höhnischen Vermummungen, mit Thieren zu kämpfen genöthigt wurden, so kann man den Abscheu begreifen, den die Christen nicht nur vor diesen blutigen Spielen des Amphitheaters, sondern auch vor dem eigentlichen Theater und dessen durch und durch heidnischem Gepräge empfinden mußten; kein Wunder, wenn ihnen diese unheimlichen Räume geradezu als die Wohnstätten des Teufels erschienen! Diesen Empfindungen hat namentlich Tertullian in seiner berühmten Schrift „de spectaculis" einen beredten Ausdruck gegeben. Er, der nach seiner Anschauungsweise auch die heidnische Philosophie mit dem Fürsten dieser Welt in Verbindung brachte, wie hätte er nicht auch die heidnische Kunst und mit ihr alle Kunst, zumal aber die mit dem Heidenthum so eng verwobene dramatische Kunst als ungöttliche Ausgeburt der Hölle verdammen sollen! Ihm gehörte recht eigentlich das Schauspiel zu jener pompa Diaboli, welcher der Täufling, wenn er sich dem neuen Leben in Christo zugewendet, auf immer zu entsagen hatte. Die Schauspielhäuser hießen ihm consistoria impudicitiae, und sie waren es oft in der That. „So viel Köpfe das Theater in sich faßt, ebenso viele böse Geister!" „Wohl daher dem, der nicht sitzt, da die Spötter sitzen" (Ps. 1.). Als eine Christin das Theater besucht hatte, ward sie bald darauf von einem bösen Dämon geplagt. Der Exorcist wollte ihn austreiben, erhielt aber die Antwort: „Ich habe sie in dem Meinigen gefunden, darum gehört sie mir!" Tertullian verwirft aber nicht nur die heidnischen Gräuel, die mit dem antiken Theater verbunden waren, er verwirft auch die dramatische und mimische Kunst als solche. Das sich-Verstellen, sich-Verkleiden und -Vermummen, namentlich das sich-Verkleiden der Männer in Weiber, das im göttlichen Gesetze verboten ist, war seinem ernsten Sinne in hohem Grade anstößig. Aber er faßt die Sache noch tiefer. Das sich-Hineindenken und gewaltsame Hineinwerfen in die Leidenschaft Anderer mußte ihm als Versündigung an der christlichen Wahrhaftigkeit und Keuschheit erscheinen. Seinem sittlichen Rigorismus waren Lüge und Poesie identisch, und darin begegnete er sich auch mit den antiken Gesetzgebern, Solon und Lykurgus und selbst mit dem ihm sonst verhaßten Plato. — Tertullian steht jedoch mit seiner Polemik gegen das Theater nicht allein da unter den Kirchenvätern. Auch Chrysostomus, der in Antiochien und Constantinopel mit der Theaterwuth des Volkes zu kämpfen hatte, bezeichnet in seinen Homilien die Schaubühne als Haus des Teufels und der Lüge, als Inbegriff aller Unsittlichkeit, als den babylonischen Ofen, der mit dem Brennstoffe unzüchtiger Worte und Geberden geheizt wird. Mit welcher Leidenschaft Augustin vor seiner Bekehrung das Theater besuchte, ist bekannt. Nur um so strenger urtheilte er über dasselbe als Christ: de civ. Dei I, 32. Ihm sind die ludi scenici der Ausbund aller Schändlichkeit nicht nur der Menschen, sondern auch der Götter, zu deren Ehren sie abgehalten werden.

Wie verächtlich und unverträglich mit dem Christenberufe mußte daher auch den Kirchenlehrern der Beruf eines Schauspielers erscheinen? Untersagte doch Cyprian einem Schauspieler, der Christ geworden, nicht nur die fernere Ausübung seines Berufs, sondern wollte nicht einmal leiden, daß er, um sein Brod zu gewinnen, Unterricht

in Deklamation und Mimik ertheilte! (Vgl. Neander's Kirchengesch. Aufl. 3. Bd. I. S. 146 b.). Auch Concilienbeschlüsse untersagten den Geistlichen den Besuch der Schauspiele. So das Concil. Trull. im Jahre 692 u. a. Um so Rührenderes weiß die Legende von bekehrten Schauspielern zu erzählen, wie denn der heil. Genesius gewissermaßen der Schutzheilige der Schauspieler geworden ist! (vgl. den Art. „Genesius“ in Bd. V. S. 5 dieser Real-Encykl.).

Wie nun aber das Christenthum nach und nach die heidnischen Lebensformen christlich umgestaltete, ja sogar von daher Manches in den Cultus aufnahm, das geht aus der Geschichte des geistlichen Schauspiels hervor, auf die wir bereits oben verwiesen haben. Nun, nachdem die Kirche die dramatische Kunst in ihren Dienst genommen, mußten sich auch die Urtheile der Geistlichen und der Theologen über die sittliche Berechtigung des Schauspiels bedeutend modificiren, umso mehr, als gerade geistliche Personen nicht nur bei den geistlichen Schauspielen mitwirkten, sondern auch die dramatische Schriftstellerei ausübten, wie der Verfasser des „leidenden Christus“, für den man fälschlich Gregor von Nazianz gehalten hat, und die Nonne Hroswitha. Diese Schriftstellerei war freilich zunächst auf Leser und nicht auf Zuschauer berechnet, und der Stand des Schauspielers konnte als solcher der Kirche noch immer nicht gerecht werden; doch sprach sich schon Thomas Aquin in dieser Hinsicht gemäßigter aus, als die Kirchenväter der alten Zeit. Er faßte die Lust am Schauspiele auf als Neugierde (curiositas), die allerdings eine sündliche seyn kann, aber es nicht unter allen Umständen ist, indem es dabei auf die Gesinnung ankommt *).

Die Reformation nahm anfänglich eine im Ganzen günstige, wenigstens nicht feindselige Stellung zum Schauspiel ein. Es begegnete ihr dasselbe in zwei Gestalten, entweder als nationales Spiel, meist von Bürgern der Städte zu allgemeiner Ergötzlichkeit, ja wohl auch gar zu ernsthafter Erbauung auf Straßen und Plätzen aufgeführt, oder als Schulexercitium in lateinischer Sprache. Das öffentliche Spiel hatte sogar in der Gestalt des Fastnachtspieles mitgeholfen, die reformatorischen Gedanken auch von ihrer bürgerlichen und socialen Seite unter die städtischen Bevölkerungen zu bringen. Wir erinnern nur an die Fastnachtsspiele eines Nikolaus Manuel in Bern und an Hans Sachs in Nürnberg (s. d. Artt.). Was aber die Schulkomödien betrifft, so ist bekannt, wie der junge Schwarzerd seinem guten Spiel in einem solchen dramatischen Exercitium den Beifall Reuchlin's und den griechischen Namen „Melanchthon“ sich erwarb. Auch übten sich die Schüler in schriftlicher Behandlung dramatischer Stoffe. So verfaßte Oekolampad in seiner Jugend zu Weinsberg eine Tragödie: „Nemesis Theophili“ (s. Herzog, Leben Oekolampad's Bd. I. S. 123). Luther billigte solche Uebungen, und in seinen Tischreden sprach er das kühne Wort: „Christen sollen Comödien nicht ganz und gar fliehen, darum daß bisweilen grobe Zoten und Bübereien darin sind, da man doch um derselben willen auch die Bibel nicht dürft' lesen“ **). Und auch die sonst in diesen Dingen strenger gesinnten Reformatoren der reformirten Kirche dachten in dieser Hinsicht nicht allzu streng. Calvin ließ es geschehen, daß im Frühling 1546 in Genf einige ehrbare Bürger ein moralisches Stück aufführten, worin gezeigt wurde, wie wahre Frömmigkeit auch das Glück eines Volkes erhöhe. Die ganze Bürgerschaft war anwesend, und zwar geschah die Aufführung an einem Sonntag, und

*) Summa theol. II. 2. qu. 167. art. 2. Curiositas videtur esse in inspectione ludorum; sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia hujusmodi inspectio delectabilis redditur propter repraesentationem, in qua homo naturaliter delectatur. . . . . Inspectio spectaculorum vitiosa redditur, in quantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviae vel crudelitatis per ea, quae ibi repraesentantur.

**) Nach der Ausgabe von Förstemann und Bindseil Bd. IV. S. 593. Das Wort „Zote“ hat Anstoß gegeben; man weiß aber auch aus den polemischen Schriften Luther's gegen Zwingli, daß er das Wort „Zote“ in einem allgemeinen Sinne gebrauchte, wonach es einen plumpen und trivialen, nicht gerade einen unfläthigen oder gar unsittlichen Spaß bedeutet.

die Abendpredigt wurde deshalb ausgestellt. Nichtsdestoweniger widersetzte sich Calvin der allzu fleißigen Wiederholung solcher Spiele, und noch entschiedener als er trat einer seiner Collegen, Michael Cop, gegen das Schauspiel auf, das er von der Kanzel her verdammte. Es kam darüber in Genf zu ärgerlichen Auftritten, so daß der Magistrat das Schauspiel für immer verbot (s. Ernst Stähelin, Joh. Calvin S. 393). Auch die Synode von Rochelles erließ im Jahre 1571 ein Verbot gegen die Schauspiele. Mit diesen verdammenden Urtheilen stand im Widerspruch das des Predigers Valentin Bolz in Basel, der die Kunst des Schauspiels als eine schöne Gottesgabe pries, deren Verachtung eine Verachtung Gottes selbst sey *). — In Holland hatte das bürgerliche Schauspiel in einer Art von literarischer Gilde (den „Kameren“; s. v. a. Kammern) eine großartige Entwickelung genommen, wenn auch mit überwiegend lehrhafter Tendenz, indem sogar gelehrte Preisaufgaben auf diesem Wege gelöst wurden. So hatte die Kammer von Gent im Jahre 1539 die Frage aufgestellt, „was dem sterbenden Menschen am meisten Trost bringe“, die dann von den verschiedenen Kammern der übrigen Städte verschieden beantwortet wurde. Gleichwohl wurde von den holländischen Theologen und Moralisten der Besuch des Schauspiels zu den Sünden schwersten Grades, den „rufenden Sünden“, gerechnet. Die Synoden ließen es nicht nur bei den Warnungen bewenden; sie belegten das Schauspiel mit dem kirchlichen Banne und suchten auch die privilegirten „Kameren“ möglichst einzuschränken. Eine Synode von 1578 verbot auch das kirchliche Schauspiel, „weil es weder in der israelitischen noch in der apostolischen Kirche gebräuchlich gewesen sey, weil die Verfasser oft unerfahren sind in den Fundamenten der christlichen „Religion und weil es eine Entweihung ist des göttlichen Wortes“ (s. „Kirche und Schauspiel in Holland“ von J. M., in Gelzer's protest. Monatsblättern Jahrg. 1866. Februar. S. 121 ff.). Diesem Urtheil aber müssen wir entgegenhalten, daß auch sehr fromme und in der Bibel erfahrene Männer der reformirten Kirche biblische Stoffe in höchstem Ernste und mit großem Geschicke dramatisch behandelten. Wir erinnern an das im Jahre 1576 erschienene „Opfer Abraham's“ von Theodor Beza. Auch unter den gelehrten Holländern selbst bietet uns Hugo Grotius seinen freilich im gelehrten Styl gehaltenen „Christus patiens“. Bald aber trat das protestantische Schauspiel auch in den Dienst der protestantischen Polemik. In Holland wie in Deutschland wurde die dramatische Form benutzt, um dem theologischen (und politischen) Parteihaß einen umso energischeren Ausdruck zu geben. So verfaßte der Vater der holländischen Dichterschule, Joost van Vondel das Drama: „Palamedes und die gemordete Unschuld“, mit Chören, in welchen „der an Oldebarneveldt begangene Justizmord unter dem bekannten Bilde jenes griechischen Helden in möglichst diaphaner Weise travestirt“ wird (s. Kirche und Schauspiel in Holland a. a. O.). Bekannt ist, wie in den synkretistischen Streitigkeiten im J. 1676 der Rektor in Wittenberg, Joh. Deutschmann, den Ulrich Calixt als feurigen Drachen mit Hörnern und Klauen auf die Bühne brachte, und wie im Jahre 1661 die Schüler des grauen Klosters zu Berlin die reformirte Abendmahlsfeier auf dem Theater verspotteten. Solche an Blasphemie streifende Unziemlichkeiten mußten ernstere Gemüther vollends gegen dramatische Demonstrationen jeder Art verstimmen.

Am strengsten ließen sich protestantischer Seits die Puritaner in England gegen das Theater vernehmen. Sie theilten in dieser Hinsicht die Anschauungen eines Tertullian. Bald nach Shakespeare's Tode trat der Puritaner William Pryne (1633) mit seiner „Komödiantengeißel“ (Histriomastix) auf, der er, merkwürdig genug, selbst eine dramatische Form gab. Karl I. ließ ihm zur Strafe die Ohren abhauen, freilich auch um der Schmähungen willen, die er sich gegen die Krone erlaubt hatte.

In der katholischen Kirche Frankreichs waren die Meinungen über das Theater getheilt. Die Jesuiten, die ja bis auf diesen Tag das dramatische Spiel als Schul-

*) Burckhardt, L. A., Geschichte der dramatischen Kunst zu Basel, in den „Beiträgen zur Geschichte Basel's“, herausgegeben von der histor. Gesellschaft daselbst, 1839. S. 193.

exercitium beibehalten haben, urtheilten jedenfalls milder als die Jansenisten; doch waren die Moralisten des Ordens nicht alle derselben Meinung, indem die Einen das Schauspiel zu den Todsünden, die Anderen es zu den läßlichen Sünden zählten und eine dritte Partei es als ἀδιάφορον behandelten. Unter den Jansenisten war Nicole ein entschiedener Gegner des Schauspiels. Umso mehr muß es auffallen, daß der größte Tragiker Frankreichs, Racine, sich zu Port-Royal hielt, diesem Zion des Jansenismus. Dieß brachte ihn aber auch in Zwiespalt mit seinem Gewissen; er soll später seine dramatische Wirksamkeit bereut haben.

Im protestantischen Deutschland trat die Frage über die sittliche Berechtigung des Schauspiels in ein neues Stadium durch die pietistische Streitigkeit. Die Orthodoxen, von denen einige eine sehr strenge Observanz befolgten, indem sie unter Anderem den „Histrionen" und Allen, die mit ihrem Gewerbe zusammenhingen, das heil. Abendmahl verweigerten, bequemten sich mehr und mehr zu der Lehre von den „Mitteldingen" (Adiaphora; vgl. d. Art. Bd. I. S. 124). Allein die Pietisten verwerfen bekanntlich diese ganze Anschauungsweise als eine laxe. Es lag im Wesen des Pietismus, das Theater, ähnlich wie den Tanz und andere „weltliche Vergnügungen", als etwas mit dem ernsten Berufe des Christen rein Unverträgliches zu betrachten. Für das rein Künstlerische zeigte der Pietismus so wenig ein Verständniß, als der Puritanismus in England; doch darf dieß nicht von dem Manne behauptet werden, mit dem die Geschichte der pietistischen Streitigkeiten beginnt, von dem milden und verständigen Spener. Er gestand offen, daß wenn er das Sündliche des Theaters aus Gottes Wort erhärten müßte, er sich dessen nicht getraute. Er machte auch einen Unterschied zwischen guten und schlechten Stücken. Zu den ersteren zählte er die Tragödien des schlesischen Dichters Andreas Gryphius, dessen „Katharina von Georgien", eine christliche Märtyrerin, ihn sogar tief ergriffen und erbaut hatte. Im Ganzen aber trat auch Spener eher auf die Seite derer, die vom Besuche des Theaters abriethen. In einem weit schärferen Tone als Spener erklärte sich dessen Freund, Pastor Reiher an St. Jacobi zu Hamburg, wider die Schauspiele in seiner 1681 zu Ratzeburg erschienenen Schrift: „Theatromania oder Werke der Finsterniß in denen öffentlichen Schauspielen." Er fand es namentlich im Blicke auf die Verfolgungen der Protestanten an Ungarn „durchaus ungeziemend, während die Glaubensgenossen verfolgt würden und man mit ihnen eine traurige Passion spiele, sich an ärgerlichen Lustspielen zu weiden" *).— In einen eigenthümlichen Conflikt mit der überhandnehmenden Theatromanie kamen die Halleschen Theologen im 18. Jahrhundert. Sie hatten es bei Friedrich Wilhelm I. dahin gebracht, daß ein Statut der Universität die Errichtung eines Theaters verbot. Um diese Zeit waren nämlich bereits die wandernden Schauspielertruppen aufgekommen, die der ganzen Frage wieder eine neue Wendung gaben; denn nicht mehr handelte es sich jetzt um das gemüthliche Spiel der Bürger oder um Exercitien der Schüler, nicht mehr um eine Ergötzlichkeit, die nach längeren Zwischenräumen einmal in die Alltäglichkeit des Lebens eine Abwechselung brachte, sondern mit dem Betrieb des Schauspiels, als eines Gewerbes, war eine tägliche Quelle der Zerstreuung aufgethan, die zu weiteren Unordnungen hinführte. Als daher unter der nachfolgenden Regierung Friedrich's des Großen eine Schauspielertruppe in Halle die noch bestehende Verordnung durchbrechen wollte, an der Festigkeit der Professoren aber (Francke, der Jüngere, an ihrer Spitze) einen Widerstand fand, da befahl der König, „daß nicht nur die Komödianten ungehindert spielen, sondern auch der Mucker Francke gehalten seyn soll, der Aufführung persönlich beizuwohnen und sich solches von dem ersten Komödianten bescheinigen zu lassen." — Damit sind wir in eine andere Zeit getreten, in der eine andere Luft wehte,

*) Dagegen schrieb ein Katholik aus Bayern, Christoph Rauch seine „Theatrophania" als Vertheidigung; vergl. Geffcken, Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte, III. 1., wo sich noch anderes Merkwürdige über den in Hamburg geführten Streit über das Theater findet.

als die des Orthodoxismus und Pietismus*), die schneidende Luft der modernen Aufklärung. Diese sehen wir nachgerade mit dem Theater, der Kirche gegenüber, einen dauerden Bund eingehen. Umso mehr mag es auffallen, daß gerade einer der Hauptwortführer dieser Aufklärung, Jean Jacques Rousseau, der Zeitströmung sich entgegenwarf und mit einem sittlichen Eifer gegen das Theater auftrat, der dem Eifer der Puritaner und Pietisten wenig nachgab. Er that es vom Standpunkte des Republikaners und einer Philosophie aus, die mit der sogenannten Bildung gebrochen hatte und schon darum Alles bekämpfen mußte, was ihrem höchsten Ideale, der dem Naturzustande entsprechenden Einfachheit der Sitten, entgegen war (vgl. d. Art. „Rousseau"). In Genf bestand damals noch das alte Verbot gegen die Schauspiele. D'Alembert hatte dieß in der Encyklopädie (unter „Genf") als kleinstädtische Spießbürgerei lächerlich gemacht, und nun antwortete Rousseau im Jahre 1758 in einer Flugschrift, worin er das Verderbliche des Theaters vom politischen, moralischen, sanitaetischen und ökonomischen Standpunkte aus darstellte. Aber gleichzeitig erwuchs in Deutschland dem Theater ein geistreicher Verfechter, und diesem gelang es sogar, der Bühne eine Stellung der Kirche gegenüber anzuweisen, die sie bis dahin noch nie zu beanspruchen gewagt hatte. Durch Lessing wurde bekanntlich eine gründliche Reform des deutschen Theaters eingeleitet, und sie ward mit einem Ernst angegriffen, der alle Achtung verdient. Aus der Kategorie der bloßen Recreation erhob sich die Bühne zusehends zu einer sittlichen Macht des Jahrhunderts, die, weit entfernt, mit der Stellung sich zu begnügen, die man ihr unter den „Mitteldingen" anwies, auch in den höchsten menschlichen Angelegenheiten tonangebend wurde. Das Theater auf eine christliche Grundlage zu stellen, das freilich konnte Lessing nicht einfallen; er hatte dabei nationale und künstlerische Absichten, und solches werden wir ihm auch nicht verdenken. Es nimmt sich daher wie Ironie aus, wenn er (April 1749) an seinen Vater schreibt: „Den Beweis, warum ein Komödienschreiber kein guter Christ seyn könne, kann ich nicht ergründen. Ein Komödienschreiber ist ein Mensch, der die Laster auf ihrer lächerlichen Seite schildert. Darf denn ein Christ über die Laster nicht lachen? Verdienen die Laster so viel Hochachtung? Und wenn ich Ihnen nun gar verspräche, eine Komödie zu machen, die nicht nur die Herren Theologen lesen, sondern auch loben sollen? Halten Sie mein Versprechen für unmöglich? Wie? wenn ich eine auf die Freigeisterei und auf die Verächter Ihres Standes machte; ich weiß gewiß, Sie würden Vieles von Ihrer Schärfe fahren lassen!" Lessing hielt Wort. Er dichtete sein Lustspiel „Die Freigeister". — Aber es auf die Dauer den Theologen zu Dank zu machen, war seine Aufgabe mit nichten. Seine Drohung, „den Schwarzröcken einen Possen zu spielen", erfüllte sich nur zu bald im Nathan. Wie man auch immer über die Tendenz des Stückes urtheilen möge, eine Apologie des Christenthums war „Nathan" auf keinen Fall. Von nun an wurde auch Lessing das Theater (nach seinem eigenen Ausdruck) die „Kanzel", von der herab er seine Art, über Religion zu denken, mit aller Energie in Scene setzte, und um diese Kanzel schaarte sich eine Gemeinde, deren Stimme bald maßgebender wurde, als die längst gebrochene Stimme der Kirche. — So hoch indessen Lessing's Ideen von einem deutschen Theater gespannt waren, denen er auch theoretisch in seiner Dramaturgie einen Ausdruck gab, so bald wurde sein Eifer abgekühlt durch die Erfahrungen, die er machte, und schon im Jahre 1777 erklärte er in einem Briefe an seinen

*) Indessen hatte sich schon früher, aus lauter Opposition gegen den Pietismus der Orthodoxismus zu Gunsten der Schauspiele erklärt. So meint der Pastor Mayer zu Hamburg (in einem Gutachten wider seinen pietistischen Gegner Winckler): „Der Gott, der die fröhlichen Stunden den Menschenkindern geordnet, der haben will, daß man am guten Tage guter Dinge sey u. s. w., der könne, der Buße unbeschadet, irdische Ergötzlichkeiten (wie die Opern) an seinen Kindern erdulden." Ebenso vertheidigte Elmenhorst vom orthodoxen Standpunkte aus die Zuläßlichkeit des Schauspiels und der Opern in seiner Dramatologia antiquo hodierna. 1688; s. Geffken a. a. O.

Bruder, daß es „mit dem Nationaltheater lauter Wind sey und daß die Schauspieler nur das für ein wahres Nationaltheater halten, was ihnen auf lebenslang reichlichen Unterhalt verspricht" (vgl. den Briefwechsel Lessing's im X. Bande der Duodezausgabe der sämmtlichen Werke).

Nicht besser ging es einige Jahre später Schiller in dieser Hinsicht. Hatte er in seinem Vortrage zu Mannheim im Jahre 1784 das Theater als eine „moralische Anstalt" bezeichnet und mit Begeisterung hervorgehoben, wie die wahrheitsgetreue Darstellung des Lebens und seiner Leidenschaften eine tiefere Wirkung auf die Gemüther zurücklassen müsse, als die gerade um jene Zeit auf der Kanzel sich breit machende Moralpredigt, so wurden doch seine Hoffnungen bald herabgestimmt und er mußte sich überzeugen, daß Schauspieler und Publikum ganz Anderes im Theater suchen, als sittliche Erhebung und Kräftigung, im besten Falle müßigen Zeitvertreib. Und auch die Moralität, auf welche man in guter Meinung auch von oben herab in einer Weise lossteuerte*), ward durch Iffland in einer Weise bühnengerecht zugerichtet, über welche Schiller in dem bekannten Epigramm (Shakespeare's Schatten) ein scharfes Urtheil gesprochen. Nun predigten die Pastoren auf der Bühne (wie der Pastor Seebach in Iffland's „Jägern") dieselbe deistische Moral, die man auch von der Kanzel her zu hören gewohnt war, und war der Schauspieler auf der Bühne zum Prediger geworden, so ward (nach Göthe's Ausdruck im Faust) der Prediger auch zum „Komödianten", wenn er seinen Vortrag den dramatischen Mustern nachbildete. Eine weichliche Sentimentalität bildete den Kitt, der die beiden sonst disparaten Gebiete von Kanzel und Bühne zusammenhielt, während dann bald mit Kotzebue diese Sentimentalität ganz unvermerkt in eine, das Kirchliche verhöhnende Frivolität umschlug.

Auch Göthe hatte in seiner Jugend für das Theater geschwärmt**) und auch als Mann seine schönsten Jahre an die Heranbildung einer dramatischen Musterschule gewendet. Seine begeisterten Kunstjünger in Weimar gingen so weit in ihrer Schwärmerei, die gehobene Stimmung, in der sie sich vor einer neuen Mustervorstellung befanden, mit der religiösen Erhebung zu vergleichen, die der Christ vor dem Abendmahlsgenusse empfindet (s. Hase, das geistliche Schauspiel, S. 300). Aber auch ihm wurden die traurigen Erfahrungen seiner Vorgänger nicht erspart. Er mußte es als bittere Ironie empfinden, wenn dasselbe Publikum, für das er seine „Iphigenia" und seinen „Tasso" geschrieben, seinen Beifall einem zum Schauspieler abgerichteten Hunde zuwandte! — So wenig indessen die angestrebten Ideale erreicht wurden, so wenig gab die Schaubühne ihre Ansprüche auf, als die moderne Culturmacht der Kirche sich an die Seite zu stellen, wo nicht dieselbe zu verdrängen. Welche Stellung sollte nun die Kirche einnehmen? wie sollte sie der Zeitströmung begegnen, nachdem eine Schranke um die andere gefallen war? Mit Zwangsmaßregeln konnte nichts erzielt werden. Memoriale kirchlicher Behörden, die etwa noch eingereicht wurden, fanden keine Beachtung***). Prediger, die auf der Kanzel gegen das Schauspiel eiferten, wurden sogar von oben herab gemaßregelt, und es blieb also nichts Anderes übrig, als entweder mit stiller Resignation in das Unvermeidliche sich zu fügen oder sich mit der feindlichen Macht irgendwie auseinanderzusetzen. Auch letzteres wurde versucht. Konnte man das Theater nicht mehr aus seinem Besitzthum verdrängen, so wollte man es doch möglichst be-

---

*) So hatte Joseph II. eine Verordnung in Betreff des Wiener Nationaltheaters in diesem Sinne erlassen.

**) In seinem „Wilhelm Meister" läßt er seinen Helden die Worte sprechen: „Das Theater hat oft einen Streit mit der Kanzel gehabt; sie sollten, dünkt mich, nicht mit einander hadern. Wie sehr wäre zu wünschen, daß an beiden Orten nur durch edle Menschen Gott und Natur verherrlicht würde", mit der ausdrücklichen Versicherung, „dieß seyen keine Träume". Und doch zeigt sich, wenn irgendwo, so in diesem Roman die ekelhafte Liederlichkeit und sittliche Verkommenheit der ganzen Bretterwelt in dem schreiendsten Contrast mit diesen idealistischen Träumen!

***) So verhallte auch des Antistes Geßner „Wort an das Zürcherische Publikum", Novbr. 1832, als es sich um die Errichtung eines Theaters in der Stadt Zwingli's handelte.

schränken. So blieb in einigen Gegenden doch wenigstens am Sonntage und zu den „geschlossenen Zeiten“ auch das Theater geschlossen, wogegen man freilich geltend machen konnte, daß gerade in den früheren, soliden Zeiten, wie zur Zeit der Reformation, recht eigentlich der Sonntag der privilegirte Tag der heiteren Spiele gewesen (s. Streuber, der Sonntag, das Theater und das Sonntagstheater, Zürich 1846), und so war auch diese Position nicht auf die Dauer haltbar. Was etwa noch erhältlich schien, war eine strenge Theatercensur. Es sollten nur unanstößige, sittlich correkte, Sonntags möglicherweise nur ernstere Stücke gespielt werden, aber auch das ließ sich nicht consequent handhaben. Dabei erhob sich dann auch noch die Frage, in wie weit heilige Gegenstände zur Darstellung kommen sollen oder kommen dürfen? (s. Dräseke, über die Darstellung der Heiligen auf der Bühne. Bremen 1815. — Rothe, Ethik, III. S. 743 ff.). Hierin hatte sich die Zeit bedeutend geändert. Während früher das geistliche Schauspiel das einzig in der Christenheit berechtigte gewesen, so hielt man jetzt das Hereinziehen geheiligter Personen und Dinge in das dramatische Spiel für unstatthaft, und höchstens Geschichten aus dem Alten Testament oder aus der Geschichte der Reformation und der Kirchengeschichte hielt man für zuläßliche, ja für würdige und empfehlenswerthe Ausnahmen von dem sonstigen rein weltlich gehaltenen Repertoir*). Mit Recht nahm man dagegen Anstoß am theatralischen Vortrag der Gebete und an der Darstellung des Sakramentalen und Liturgischen auf der Bühne.

Eine casuistische Frage für die Pastoraltheologie erhob sich dann auch, und zwar schon zu Anfang des 18. Jahrhunderts, in wie weit Geistliche bei'm Theater als Zuschauer sich betheiligen oder gar für die Bühne schreiben dürfen? Ein Prediger Namens Schlosser, Pfarrer in Bergedorf bei Hamburg, gab im Jahre 1768 durch (anonyme) Herausgabe von Lustspielen, die er noch vor seinem Eintritt in das geistliche Amt geschrieben hatte, zu einem langwierigen Streite Veranlassung, bei welchem der Hauptpastor Götze sich hervorthat**). Lessing, der damals noch mit dem Hauptpastor auf gutem Fuße stand, hatte beim Ausbruche des Streites geschwiegen. Später aber, in seinem Streite mit Götze, richtete er (1777) folgendes scharfe Wort an ihn: „Als Sie, Herr Hauptpastor, den guten Schlosser wegen seiner Komödien so erbaulich verfolgten, fiel eine doppelte Frage vor, die eine: darf ein Prediger Komödien machen? Darauf antworte ich: „Warum nicht, wenn er kann.“ Die andere: „Darf ein Komödienschreiber Predigten machen?“, und darauf war meine Antwort: „Warum nicht, wenn er will.“ Damit hatte Lessing die Lacher auf seiner Seite. Dennoch hatte

*) Beispielsweise erinnern wir, was das Alte Testament betrifft, an die Oper „Joseph in Aegypten“, an „Esther und Athalia“ von Racine und an die älteren und neueren Bearbeitungen der Geschichte Saul's und David's; aus der Reformationsgeschichte an „Luther“ von Zacharias Werner, an die „Hugenotten“ und an das einst sehr beliebte Rührstück: „Jean Calas“. In neuester Zeit sind auch ältere kirchenhistorische Stoffe (nicht ohne Tendenz) sogar von Theologen dramatisch bearbeitet worden, wie „Cyprian“ von Lechler (vgl. auch „Bar Cochba“ von Möbius). Zu nicht geringem Aergerniß ist leider! auch die heilige Geschichte des Herrn wieder in neuerer Zeit auf die Bühne gezogen worden in „Judas Ischarioth“ von Elise Schmidt und in ähnlichen Darstellungen. Und wer weiß, welche dramatische Früchte noch das „Leben Jesu von Renan“ bringen wird?

**) Theologische Untersuchung der Sittlichkeit der heutigen deutschen Schaubühnen überhaupt, wie auch der Fragen: Ob ein Geistlicher, insonderheit ein wirklicher, im Predigtamte stehender Mann, ohne ein schweres Aergerniß zu geben, die Schaubühne besuchen, selbst Comödien schreiben, aufführen und drucken lassen und die Schaubühne, so wie sie jetzt ist, vertheidigen und als einen Tempel der Tugend, als eine Schule der edlen Empfindungen und der guten Sitten anpreisen könne. Hamburg 1770.“ — Wie leidenschaftlich Götze urtheilte, davon nur als Beispiel sein Urtheil über Moliere: „Moliere, dieser wahre Patriarch, dieses so hochgepriesene Muster der Schauspieldichter, gehört unstreitig unter die verdammlichsten Lehrer des Lasters, und ich glaube nicht, daß Voltaire mit verschiedenen Aufsätzen, in welchen sich die Frechheit und Bosheit des Satans in ihrer höchsten Größe zeigt, ja welche der Satan selbst zu verfertigen wenigstens nicht frech genug gewesen seyn würde, so viel Schaden angerichtet hat“ (vgl. Geffcken a. a. O.).

Götze so Unrecht nicht gehabt, wenn er fragte, wie es sich auf einem Komödienzettel ausnehmen würde: „Lustspiel von N. N., Pastor zu ***." —

Indessen konnte die christliche Sittenlehre unmöglich bei solchen einzelnen casuistischen Erörterungen stehen bleiben. Sie wurde nachgerade zu principieller Entscheidung der Sache hingedrängt. Wenn Reinhard in seiner Moral noch ganz in alter Weise das Schauspiel zu den „erlaubten Vergnügungen" rechnet und das Halten der rechten Mitte zwischen dem „zu Viel" und „zu Wenig" empfiehlt, so wird sich weder das Gewissen, noch die Wissenschaft damit zufrieden geben. Es handelt sich — wie die Frage gegenwärtig liegt — nicht mehr um Concession eines Vergnügens, es handelt sich um die Stellung einer idealen Macht, welche die Kunst ist, zu den übrigen idealen Mächten der Religion und der Sittlichkeit, denen sie sich als ebenbürtig und gleichberechtigt an die Seite stellt. Es fragt sich nicht mehr, ob es dem Christen oder dem Geistlichen erlaubt sey, Schauspiele zu lesen oder zu sehen oder zu schreiben, sondern wie weit das Interesse an der dramatischen Kunst von ihm zu fordern sey, insofern er auf geistige Bildung Anspruch machen und selbst wieder bildend auf die Zeit einwirken wolle. Während die christliche Moral früherer Zeiten die Kunst so gut als ignorirt oder höchstens der Kategorie der Liebhaberei zugewiesen hat, so hat zuerst Schleiermacher das „darstellende Handeln", als ein der sittlichen Natur des Menschen zustehendes, in den Bereich der Ethik hineingezogen. Auf diesem Boden begegnen sich Kunst, Spiel und Cultus in einer so innigen Weise, daß ihre ideale Zusammengehörigkeit nicht länger bestritten werden kann. Und so haben denn auch die meisten Theologen der neueren Schule, wie de Wette, Nitzsch, Hase, Grüneisen, Ehrenfeuchter und namentlich Rothe (in seiner Ethik) es nicht verschmäht, der Kunst überhaupt und namentlich auch der dramatischen Kunst eine einläßliche Betrachtung zu widmen. Dazu kommt, daß auch das in neuerer Zeit einem jeden Gebildeten zur Aufgabe gewordene Studium Shakespeare's der Beziehung des Dramatischen zum Ethischen eine viel tiefere Auffassung zuläßt und fordert, als dieß früher der Fall war. Sind doch die Shakespearestudien, ähnlich wie die Studien über Dante, so zu sagen mit dem Studium der modernen Theologie auf's Innigste verwachsen, so daß, wer sich hierzu abweisend verhält, mindestens eben so sehr dem Vorwurfe pietistischer Einseitigkeit sich aussetzen würde, als Einer, der dem klassischen Alterthume den Rücken zukehren wollte*). Man hat sich also zu entscheiden, entweder mit Tertullian und der puritanisch-pietistischen Richtung sich auch fernerhin gegen jeden idealen Einfluß der Kunst abzuschließen oder, wo man dieß nicht vermag, die Frage über das Verhältniß der Kunst zur Religion bis auf ihre Spitze hinaus zu verfolgen, und diese Spitze ist unstreitig (was die Poesie betrifft) das Dramatische.

Nun aber tritt bei alledem noch eine ethische Schwierigkeit ein, die bis zur Stunde noch nicht überwunden ist. Das Dramatische verlangt nothwendig mimische Darstellung; das bloße Lesen dramatischer Kunstwerke befriedigt eben so wenig, als das bloße Singen von Opernmusik mit oder ohne Instrumentalbegleitung in Concerten. Wer soll nun aber darstellen? Der Gedanke, das Schauspiel wieder auf den alten volksthümlichen Boden zurückzuführen, da die Elite der Bürgerschaft die Aktion übernahm im Einverständniß mit der Kirche und im Zusammenhang mit den großen nationalen Festen, wogegen dann etwa das feinere Lustspiel in den heiteren Kreis des Familienfestes, der Spiele des Hauses, sich zurückzuziehen hätte, ist wohl ein ansprechender

*) Das Verhältniß Shakespeare's zum Christenthum ist in neuerer Zeit selbst wieder von verschiedenen Standpunkten aus besprochen worden, worüber sich eine ganze Litteratur herstellen ließe. Unter dem Neuesten ist zu nennen Schwarzkopf, Shakespeare in seiner Bedeutung für die Kirche unserer Tage, Halle 1863. 1864. — Vorzüglich aber empfehlen wir den Lesern in culturgeschichtlicher Beziehung: Rümelin, Shakespearestudien. Stuttg. 1866, besonders den Abschnitt: der deutsche Shakespeare-Cultus, S. 188 ff., worin dieser Cultus auf sein richtiges Maß zurückgeführt und damit auch Manches indicirt wird, das die Lösung unserer Frage fördert.

Gedanke, aber unter gegenwärtigen Verhältnissen kaum ausführbar*). Je mehr Ansprüche an die Kunst im Allgemeinen und an die dramatische Kunst im Besonderen gestellt werden, desto unentbehrlicher wird ein eigener Schauspielerstand, der die Virtuosität in der Technik sich zur eigentlichen Lebensaufgabe macht. Und hier erhebt sich nun, ganz abgesehen von den vielen Versuchungen, denen dieser Stand, zumal der weibliche Theil desselben, ausgesetzt ist, die schwierige ethische Frage, inwieweit überhaupt ein Lebensberuf, der rein in der Darstellung fremder Karaktere aufgeht, mit der Ausbildung des persönlichen Karakters, als eines christlichen, verträglich, ja, wie weit überhaupt eine Lebensstellung sittlich haltbar ist, die ihrer Natur nach darauf angewiesen scheint, mehr die laute und flüchtige Bewunderung der Menschen, als ihre stille und nachhaltige Achtung zu gewinnen**). Dazu kommt das Theaterwesen überhaupt, das mit seinen mannichfachen Verwickelungen in die Intriguen des Parteiwesens und in seiner Abhängigkeit von der Laune des Publikums, kaum dazu angethan ist, eine Schule höherer Bildung zu seyn, wenn auch das Streben Einzelner, es zu einer solchen zu erheben, alle Anerkennung verdient. Wie die Sachen einmal stehen, so wird sich kaum eine allgemeine Regel des Verhaltens der Christen zum Schauspiel aufstellen lassen. Vieles wird von Ort und Zeit, von der Stufe der Bildung, auf der ein Gemeinwesen oder der Einzelne steht, von Lebensstellungen und Lebenserfahrungen abhängen. Im Allgemeinen wird die Lehre vom „Aergerniß" sittlich maßgebend seyn. Nur ist nicht zu vergessen, daß man nach zwei Seiten hin Aergerniß geben kann. Während die offene Theilnahme an den Werken und Leistungen der dramatischen Kunst aus rein künstlerischem Interesse denen, die Alles nur aus dem Standpunkte des weltlichen Vergnügens beurtheilen, als eine dem Christen nicht geziemende Weltförmigkeit erscheinen muß, werden diejenigen Theologen dem Vorwurfe der Heuchelei nicht entgehen, die nach ihrem besten Gewissen die allseitige Ausbildung des künstlerischen Sinnes nicht nur für erlaubt, sondern gewissermaßen für geboten halten, und die gleichwohl „zur Schonung der Schwachen" von jeglicher Theilnahme an Kunstleistungen beharrlich sich ferne halten, die nur irgendwie mit der dramatischen Welt zusammenhangen. Hier, wo es sich nicht um das bloße Verzichtleisten auf einen Genuß, sondern möglicherweise um Verläugnung von Grundsätzen handelt, die in das Verständniß der Zeit, in die unbefangene Würdigung ihrer Culturmomente eingreifen, hier schürzt sich eben der Knoten, der sich wohl durch die abstrakte Theorie nach der einen oder anderen Seite hin gewaltsam zerhauen läßt, den aber reinlich zu lösen, noch lange Zeit eine der schwierigsten Aufgaben der christlichen Ethik bleiben wird.

---

*) Einzelne Versuche sind neuerdings in dieser Richtung gewagt worden. So ließ der Schulmeister von Grenchen (im Kanton Solothurn) „Hans Waldenau" von der Dorfjugend aufführen. S. Freitag's Lebensbilder. 2r Band. — Aehnliches geschieht auch in den schweizerischen Urkantonen. Nicht zu gedenken des alten geistlichen Schauspieles im Ober-Ammergau. Wir erinnern hier gern an ein Wort Devrient's in seiner Denkschrift, die er im Jahre 1850 diesem „Passionsspiel" gewidmet hat: „Wenn einmal der Tag der Verheißung anbricht, da die deutschen Stämme sich als ein Volk fühlen und alle Kräfte frei und fröhlich sich regen werden, wo der Athem eines neuen Lebens den alten Volks- und Kunstgeist wieder aufwecken wird, da wieder schöne Feste schaffen und sie mit seinen besten Blüthen schmücken wird, dann mag man auch das Ober-Ammergauer Passionsspiels gedenken, und alles dessen, was daran zu knüpfen ist." — Aber wie ferne gerückt ist uns diese Zeit!

**) Daß übrigens auch in der Schauspielerwelt eine Achtung gebietende, sittliche Haltung und Lebensordnung, wenn gleich zu den Ausnahmen, doch nicht zu den Unmöglichkeiten gehört, ja daß gerade die edleren Vertreter der dramatischen Kunst auch den tieferen religiösen Fragen weniger verschlossen sind, als manche im Mammonsdienste verknöcherte Seele, dafür ließen sich Beispiele anführen. Dabei mag immerhin das Faktum bestehen, daß Schauspieler, die in entscheidenden Augenblicken ihres Lebens von der ernsten Macht des Christenthums ergriffen wurden, nach dieser ihrer Bekehrung dem alten, versuchungsreichen Beruf entsagten. Nur ist damit nichts absolut bewiesen. Siehe die Geschichte des englischen Schauspielers Montague Stanley in den „Bibelblättern", 1862.

Einstweilen möge das Wort Rothe's (Ethik III. S. 750) unserer Betrachtung den abschließenden Ausdruck geben:

„Wohl bedarf unser Theater einer Reformation von Grund aus; aber das ist gewiß nicht der Weg zu ihr, daß man christlicher Seits das Schauspiel überhaupt als unchristlich verurtheilt und demgemäß ihm alle Theilnahme und Fürsorge entzieht." —

Außer den bereits im Context oder in den Noten angeführten Abhandlungen über Einzelnes sind über das Ganze zu vergleichen: A. F. Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels. Göttingen 1823. — Wessenberg über den sittlichen Einfluß der Schaubühne. Constanz 1825. — Alt, Theater und Kirche in ihrem gegenwärtigen Verhältniß historisch dargestellt. Berlin 1846. — Hase, das geistliche Schauspiel. Leipzig 1858. — Meine Abhandlung: Kirche und Schauspiel, eine culturgeschichtliche Zeitfrage, in Gelzer's protest. Monatsblättern, März 1862.

Hagenbach.

Thessalonicher, Briefe an die. Eine der ältesten Städte Europas, früher Therme genannt, seit Kassander's Zeiten zu Ehren von dessen Frau Thessalonike, war unter der Römerherrschaft die Hauptstadt eines der vier macedonischen Bezirke und Sitz eines römischen Statthalters geworden. In der üppigen, von griechischen, römischen und asiatischen Kaufleuten bewohnten Handelsstadt (1 Thess. 4, 6. 11) siedelten sich mit der Zeit auch Juden an, welche daselbst eine Synagoge hatten (Apg. 17, 1) und unter den vornehmen griechischen Frauen Proselyten warben (Apg. 17, 4). Auf seiner zweiten Missionsreise kam Paulus von Philippi nach Thessalonich, in der Begleitung des Silas, wahrscheinlich auch des Timotheus. Ueber die dortigen Erlebnisse der Glaubensboten vgl. Apgsch. 17, 1—10, aus welcher Stelle hervorgeht, daß sie nur drei bis vier Wochen in Thessalonich verbleiben konnten, dann aber der erbitterten Judenschaft weichen mußten. Daß für die Gemeinde, welche kaum entstanden, schon sich selbst überlassen blieb, jene Aufreizung der Volksmenge und der Obrigkeit gegen sie nur der Anfang fortdauernder Anfeindungen war, erhellt aus den vorliegenden Sendschreiben ihrer Lehrer. Die Grußformeln nennen deren drei, nämlich Paulus, Silas und Timotheus. Die beiden letzteren waren von Paulus in Beröa zurückgelassen worden (Apgsch. 17, 14); aus 1 Thess. 3, 1—6 geht hervor, daß Timotheus von da nach Athen zum Apostel gekommen, aber von diesem mit Aufträgen wieder nach Thessalonich zurückgeschickt worden war. Einstweilen war der Apostel nach Korinth gelangt (Apgsch. 18, 1), wo sich seine beiden Begleiter wieder mit ihm vereinigten, und von wo auch unsere beiden Briefe geschrieben sind (vgl. Apgsch. 18, 5. 1 Thess. 1, 7. 8), nach Bd. XI, S. 245 im Jahr 54 oder 55, nach gewöhnlicher Annahme etwa 52.

Die Briefe sind durch die Botschaft des Timotheus und durch spätere Nachrichten hervorgerufen, daher unmittelbar praktischen Zwecken dienstbar. Paulus war besorgt um die neugestiftete, so früh sich selbst überlassene Gemeinde in Thessalonich (1 Thess. 3, 10). Auch durch die Sendung des Timotheus war er keineswegs vollständig beruhigt worden. Einestheils hatten die Gemeindeglieder fortwährend Anfechtung, zum Theil auch wirkliche Verfolgung (1 Thess. 2, 14. 2 Thess. 1, 4) zu leiden von Seiten ihrer heidnischen Bekannten: sie seyen das Opfer schlauer Menschen geworden, welche sie in ihre jüdischen Händel hineingezogen und obendrein, sobald Unheil daraus erwuchs, rasch genug im Stich gelassen hätten. Andererseits bestanden gewisse, schon von Paulus gerügte Gebrechen des sittlichen Lebens noch fort (1 Thess. 4, 1—12), in welchen besonders die, von Seiten der s. g. „Unordentlichen" geübte Fahrlässigkeit in der Verrichtung bürgerlicher Arbeitspflicht (1 Thess. 4, 11. 12. 2 Thess. 3, 4—16) wohl eine Folge der schwärmerischen, durch die Propheten genährten Hoffnung auf die alsbaldige Wiederkunft des Messias gewesen ist. Mit dieser nämlich ging Hand in Hand eine fromme Müssiggängerei, welche, da bei demnächstiger Umkehr aller Verhältnisse auch der Besitz aufhören werde, eine Art Gütergemeinschaft bezweckte. Dabei hatte zu Thessalonich die Ansicht Raum gefunden, als würden an dem alsbald zu stiftenden messianischen Reiche

nur die auf der Erde Lebenden theilnehmen können, weßhalb um das Geschick einiger rasch nach ihrer Bekehrung verstorbener Brüder große Sorge herrschte (1 Thess. 4, 13—18). Vielfache Fragen nach dem Zeitpunkt der Wiederkunft Jesu waren bei dieser Richtung der Geister unvermeidlich (1 Thess. 5, 1—11), und besonders in der Zwischenzeit zwischen dem ersten und zweiten Briefe hatte sich das aufgeregte und ungeduldige Harren auf den Tag Christi gesteigert. Weissagungen wurden gehört, als sey der Tag Christi schon da; ein dem Apostel untergeschobener Brief hatte diese Erwartung genährt (2 Thess. 2, 2).

Aus solchen Motiven sind unsere Briefe hervorgegangen, von denen der zweite 2, 15 auf den ersten zurückweist. Der erste ist ohne deutlich hervortretenden Plan geschrieben. Wenigstens enthalten die drei ersten Kapitel nur allgemeine Herzensergießungen. Doch ist zu unterscheiden der 1, 2—10 hervortretende Zweck, die Gemeinde, welcher er den Ehrenplatz unter den Bekennern Griechenlands anweist, ihrer gedrückten Stimmung zu entheben, dann 2, 1—12 die Absicht, jenen oben gekennzeichneten persönlichen Verdächtigungen zu begegnen, und nach 2, 13—16 einfallender Zwischenbemerkung die Sorge, den übeln Eindruck zu verwischen, den des Paulus Fernbleiben auf die Thessalonicher gemacht hatte (2, 17—3, 13). Im zweiten Theile richtet der Apostel seine Rede zunächst gegen die aus dem früheren heidnischen Leben stammenden sittlichen Schäden, ermahnt zu Reinheit der Sitte, brüderlicher Liebe und Ehrlichkeit (4, 1—12). Hierauf folgen die Belehrungen über die Wiederkunft Christi (4, 13—5, 11); den Schluß bildet eine Reihe von Ermahnungen, die sich auf die Beschaffenheit des christlichen Gemeindelebens zu Thessalonich beziehen (5, 12—28).

Das zweite Sendschreiben belebt zuerst die Standhaftigkeit der Gemeinde in den Verfolgungen (1, 3—12), um dann gleich zur Hauptsache überzugehen, zu ausführlicheren Belehrungen über den Tag des Herrn (2, 1—12). Es folgt hierauf die Zurückführung dieses Lehrstücks auf seinen praktischen Zweck (2, 13—17) und ein vorläufiger Schluß (3, 1—3). Nur wie ein Nachtrag, den der Apostel der Gemeinde nicht ersparen kann, wird nun aber noch eine besondere Unterweisung bezüglich aller „Unordentlichen" angefügt (3, 4—16. Ein eigenhändiger Gruß, der zugleich als Zeichen der Echtheit gelten soll, beschließt den Brief (3, 17. 18).

Besonders merkwürdig sind diese Briefe, weil sie an eine Gemeinde gerichtet sind, die erst nothdürftigen Unterricht genossen hatte und sich eben erst aus der Atmosphäre des Heidenthums heraushob. Es ist daher von Bedeutung, daß fast der ganze sonstige Inhalt des paulinischen Evangeliums gegen die eschatologischen Elemente desselben zurücktritt. Der Apostel scheint zu Thessalonich, ähnlich wie in Athen, an das allgemeine Gottesbewußtseyn angeknüpft zu haben. Von da aber scheint er zum Monotheismus, zur Messianität Jesu und so rasch als möglich zu den Gegenständen der christlichen Hoffnung vorgeschritten zu seyn; weßhalb dann die Thessalonicher das Christenthum vorzugsweise von der apokalyptischen Seite auffassen.

Nirgends sonst hat Paulus das Bild des wiederkehrenden Messias mit so sinnlichen Farben ausgemalt, wie in den eschatologischen Abschnitten dieser Briefe. Sein Hauptzweck ist dabei zu zeigen, daß gleich nach der Wiederkunft Lebende und Todte als Reichsglieder erscheinen werden. Insonderheit aber kann, dem zweiten Brief zufolge, diese Wiederkunft nicht eintreten, ehe in dem „Menschen der Sünde" eine persönliche Offenbarung des Bösen aufgetreten ist; die Erscheinung dieses „Widersachers" steht aber um so mehr noch in der Zukunft, als gegenwärtig noch ein „Zurückhaltendes" existirt, eine nur angedeutete, geheimnißvolle Macht, welche die volle Entfaltung des bösen Prinzips aufhält. Wenn der Apostel als besonders karakteristisch hervorhebt, daß das „Kind des Verderbens" sich über Alles was Gott oder Gegenstand der Verehrung ist, erheben und sich im Tempel Gottes selbst anbeten lassen werde (2 Thess. 2, 4), so ist klar, daß wir es mit einem Epiphanes redivivus nach Dan. 11, 30 zu thun haben, und dem Apostel wohl die Forderung des Kaisers Caligula vorschwebte, sich noch bei Lebzeiten als Gott

verehren, namentlich sein Bild im Tempel zu Jerusalem anbeten zu lassen. Vielleicht, daß sich dann Paulus das Fortschreiten der Weltmacht zur vollendeten Gottesfeindschaft als dermalen noch durch das Walten eines Geistes aufgehalten dachte, der dem Drängen nach Universalmonarchie nach dem Vorbilde von Dan. 10, 13. 20—11, 1 vorübergehenden Widerstand leistet. Jedenfalls ist kein Grund vorhanden, um dieser und anderer unbedeutender Gründe willen die Echtheit beider, in der alten Kirche nie bezweifelter, Briefe (gegen Baur, B. Bauer, Noack) oder auch nur des zweiten von beiden (gegen Schmidt, Kern, Hilgenfeld, Lipsius) in Zweifel zu ziehen, wie das unter den Neuern z. B. Hofmann (die heilige Schrift N. T. 1, S. 276—284. 359—364) richtig dargethan hat.

Eher könnte man versucht seyn, den zweiten, kleineren Brief für den älteren zu halten (Grotius, Bunsen, Ewald, Baur, Laurent). Aber der kleinere enthält nur die nähere Ausführung einer Partie des ersteren und setzt diesen überdies 2, 2. 15 voraus. Vgl. auch darüber Hofmann, a. a. O. S. 365 f. H. Holtzmann.

Tieftrunk, Johann, Heinrich, geboren im Jahre 1760 zu Östenhäsen bei Rostock, eine Zeit lang Nachmittagspredigers und Rektor der Stadtschule zu Joachimsthal in der Uckermark, wurde seit 1792 Professor der Philosophie in Halle. Das Verzeichniß seiner meist religionsphilosophischen Schriften findet sich in Krug's Wörterbuch der philosophischen Wissenschaften IV, 173.

Die kantische Philosophie zerschneidet das Band, welches die sittliche Gesinnung mit der religiösen verbindet. Auf die peremtorisch gestellte Frage „wie verpflichtet der göttliche Wille?" antwortet Erhard Schmid (Versuch einer Moralphilosophie S. 120) „nicht weil Gott es will, sondern weil ich es will." Da Gott nur Postulat der praktischen Vernunft, nicht der theoretischen, so ließ sich auch nicht sagen, daß das Sittengesetz in uns auf den Sittengesetzgeber über uns mit Nothwendigkeit hinweise. Es gab indeß von diesem praktischen Vernunftglauben einen Uebergang zu dem theoretischen, wie Kant sagt „der Vernunftglaube der auf dem Bedürfniß ihres Gebrauchs in praktischer Absicht beruht, könnte ein Postulat der (theoretischen) Vernunft heißen — nicht als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewißheit Genüge thäte, sondern weil dies Fürwahrhalten (wenn nur im Menschen alles Moralische gut gestimmt ist, dem Grade nach keinem Gewissen nachsteht, ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist." (Was heißt Sich im Denken orientiren? I, 130). Eine große Zahl Kantianer gab es nun, namentlich unter den Theologen, welche in der That die Postulate der praktischen Vernunft als Postulate der theoretischen faßten; der Leipziger Philosoph Heydenreich gründete sogar auf die Basis eines moralischen „Gefühlsbedürfnisses" eine neue Philosophie der natürlichen Religion. Diesem Standpunkte nähert auch Tieftrunk sich an; nicht der kategorische Imperativ ist bei ihm der Antrieb zur Pflichterfüllung, sondern die Liebe. „Denn, heißt es, wie sollte der Pflichtgetreue nicht den Gott lieben, den er zu seinem erhabenen Gesetze und dem Zwecke desselben übereinstimmend findet?" (!) Im J. 1789 hatte Tieftrunk die Schrift: „Einzig möglicher Zweck Jesu, aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt" und 1790 den „Versuch einer Kritik der Religion" herausgegeben, mit dem Resultate, daß die christliche Religion mit dem allgemeinen Vernunftprinzipe der Religion zusammenstimme: „Die Vorstellung unseres Freiheitsgesetzes als des Willens Gottes ist Religion." Im Jahre 1791 erschien sein Hauptwerk, welches auch eine zweite Auflage erlebte „Censur des protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik" 1791—95. 3 Theile, 2. Aufl. 1796.

Obwohl Kant die übernatürliche Offenbarung bestreitet, weil sie sich nicht als solche der Vernunft zu erweisen vermöge, ist der Verfasser Supranaturalist und bekennt sich im Sinne von L. Nitzsch zu einer übernatürlichen Offenbarung, welche indeß nur dazu gedient, früher der Menschheit mitzutheilen, „worauf sie auch wohl von selbst mit der Zeit hätte kommen können." Auch sträubt er sich nicht, praktische Mysterien in der-

selben zuzugeben, wie ja seinem Grunde nach auch das Sittengesetz selbst ein solches sey. Ferner bekennt er sich zu der Ueberzeugung, daß ganz in dem Sinne, wie das erst drei Jahre vorher das Wöllner'sche Edikt ausgesprochen, keiner der bestehenden Religionsparteien ihr allgemeines Glaubensbekenntniß genommen werden dürfe, denn „das theoretische in allen Systemen ist unerwiesen, kann also nicht eher auf allgemeinen Beifall Anspruch machen, als bis es durch eigene Evidenz einleuchtet, und in der Moral herrscht auch noch hin und wieder manche Unlauterkeit. — Ein Anderes aber ist es, den festgesetzten Lehrbegriff öffentlich aufheben, ein Anderes, an seiner Vervollkommnung privative arbeiten. Die kirchlichen Symbole gehören zum Polizeistand der religiösen Gesellschaft, sind Formeln, die den Körper halten, aber den Geist nicht binden. Sie wehren also gar nicht der Vervollkommnung eines Systems, insofern es auf die Selbstthätigkeit und Veredlung des Geistes in Beziehung steht" (I. S. 14. 19). Erklären will also der Verfasser das kirchliche Symbol im praktischen Interesse, aber nicht begreifen und nicht wegdeuteln. Diese Erklärung erstreckt sich nun auch auf die sogenannten Mysterien des Glaubens. Praktische Mysterien, von denen das Daß, wenn auch nicht das Wie erklärt werden kann, lassen sich ja nämlich nicht bestreiten, und ihrem Grunde nach gehört auch die Freiheit der Selbstbestimmung dazu. Auch das Mysterium der Dreieinigkeit und der Versöhnung wird also in diesem Sinne von ihm erklärt, d. h. die praktische philosophische Wahrheit, welche ihm zu Grunde liegt, nachgewiesen. Besonders die letzte Deduktion, kurz vor dem Erscheinen der kantischen „Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft", namentlich im ersten Theile der Censur — modificirt im dritten S. LXIII, herausgegeben — erregte die allgemeine Aufmerksamkeit, theils Zustimmung, theils Bestreitung. Er sieht die Vernunft als berechtigt an, Gott zu allem Demjenigen, was der Mensch selbst nicht kann, was aber die Möglichkeit des moralischen Endzwecks der Welt erfordert, als wirkende Ursache zu denken. Nun fängt unsere sittliche Bildung nicht von der Unschuld an, sondern von einer entdeckten Bösartigkeit der Willkür in uns. Diesen moralischen Zustand müssen wir durch gänzliche Umwandlung, durch eine neue Geburt des inwendigen Menschen verlassen. Unbegreiflich ist uns jedoch, wie dieser im Grunde verderbte Mensch sich in das gerade Gegentheil umwandeln soll. Daher uns nichts Anderes übrig bleibt, als der Glaube, daß Gott in seinem moralischen Verhältniß zur Welt das selbst thun werde, was unsere Kräfte übersteigt. Wenn indeß auch der Uebergang vom Bösen zum Guten durch die Umwandlung des inneren Grundes unserer Denkungsart geschehen ist, so laufen doch noch vielfach, trotz des Fleißes zu guten Werken, Selbstverschuldungen mit unter. Zu diesen kommen dann noch die, welche unserer radikalen Besserung vorangegangen sind; wir finden uns also nie in der Gerechtigkeit, die vor einem heiligen Richter gültig ist. Was ersetzt uns nun vor einem solchen Richter den Mangel eigener Gerechtigkeit? Hier bleibt uns nun, wo das Gesetz der Gerechtigkeit so streng spricht, als der Zweck der höchsten Weisheit ist, nichts übrig, als der Glaube, daß die Versöhnung der Menschenkinder mit ihrem gerechten Richter aus der Fülle der selbstständigen Heiligkeit hervorgehen werde; wie? das ist unergründlich (II, 223). Von mehreren Recensenten wurde nun einerseits dem Verfasser das Bedenken gestellt, wie er hier von einer Unergründlichkeit sprechen könne, wo doch Paulus ausdrücklich ausspreche, daß die Art dieser Schuldtilgung uns in Christo offenbar sey. Hierauf will der Verfasser in der Vorrede zum dritten Theile die Auskunft geben, indem er sich bemüht, mit einer allerdings gequälten und mit den Haaren herbeigezogenen Symbolisirung des Leidens und Todes Christi, in diesem die Versöhnung und Genugthuung nachzuweisen. Andererseits war von Süßkind (im ersten Stück des Tübinger Magazins) treffend gegen Tieftrunk erwiesen worden, daß ja der Zweck der göttlichen Weltregierung nicht die Bestrafung „zum Zweck der Besserung und Glückseligkeit" sey, sondern nur die Idee der Würdigkeit zu realisiren, weßhalb denn dem Weltzwecke schon genügt werde, wenn

jedem Gebesserten die dem Grade seiner Besserung proportionirte Belohnung zu Theil werde. Ueber diesen letzteren Punkt wurden dann noch weiter zwischen Tieftrunk und Süßkind Streitschriften gewechselt. — Vgl. Baur, Versöhnungslehre, S. 568. Tholuck.

Timann (Tymann, Tidemann), Johann, lutherischer Theologe der Reformationszeit, bekannt als Hauptgegner Hardenberg's, — gebürtig aus Amsterdam, daher Amsterdamus genannt, — verließ im J. 1522, um den gegen die Evangelischgesinnten gerichteten Verfolgungen zu entgehen, sein Vaterland und begab sich nach Wittenberg, wo er bei Luther und Melanchthon freundliche Aufnahme fand. Im Jahre 1524 als Pastor der Martinikirche nach Bremen berufen, setzte er hier (in Verbindung mit seinem Landsmanne, dem ehemaligen Augustiner von Antwerpen, Jakob Probst, der um dieselbe Zeit zum Pastor an der Liebfrauenkirche vocirt und später Superintendent wurde, das durch Heinrich von Zütphen (s. den Art. „Moller") glücklich begonnene Reformationswerk mit günstigem Erfolge fort. Bereits war ein Theil des Raths und fast die gesammte Bürgerschaft für die Sache der Reform gewonnen, und unter dem Eindrucke, den der Märthyrertod Heinrich's von Zütphen und der dadurch hervorgerufene bekannte Trostbrief Luther's an die Christen zu Bremen machte, wurde schon im Jahre 1525 in dreien von den vier Pfarrkirchen der Stadt, Liebfrauen, Martini und Ansgarii, und im folgenden Jahre auch in derjenigen zu St. Stephan die Einführung eines evangelischen Gottesdienstes mit deutschem Gesang, Predigt, Verwaltung der Sakramente in deutscher Sprache und Austheilung des Abendmahls sub utraque durchgesetzt; die widerstrebenden Prediger wurden verwiesen und ihre Stellen mit Anhängern Luther's besetzt, im Jahre 1527 auch die Klosterkirchen der Franziskaner und Dominikaner geschlossen u. s. w. Und den Sieg der Reformation, den dieselbe somit in Bremen zuerst unter allen Städten Niedersachsens errungen hatte, konnten auch die bürgerlichen Unruhen, welche in den Jahren 1530—1532 das Bremische Gemeinwesen zerrütteten, nicht wieder rückgängig machen, — obwohl der Erzbischof Christoph, Herzog von Braunschweig-Lüneburg, zu Gunsten einer katholischen Reaktion mit den Häuptern der Bewegung anzuknüpfen versuchte, und obgleich gegen Ende des Jahres 1532 auch die standhaft zum Rathe haltenden Prediger Probst und Timann mit manchen Rathsgliedern und Bürgern zu einer zeitweiligen Flucht sich genöthigt sahen, — sie führten vielmehr nur dazu, daß auf das Dringen der aufgeregten Bürger endlich auch in dem erzbischöflichen Dome die Messe für immer eingestellt wurde. Und nach Beendigung der Unruhen und Wiederherstellung der Autorität des Raths erhielt Bremen sodann auch eine — streng lutherische — Kirchenordnung, die von den Predigern entworfen, nachdem sie zur Begutachtung nach Wittenberg gesandt und besonders von Bugenhagen durchgesehen und approbirt war, vom Rathe angenommen und publicirt wurde, — der erentriken Stadt Bremen Christlike Ordeninge na dem Hilligen Evangelio thom gemeenen nutte sampt etliker lere erer Predikanten, Magdeburg 1534, — in Verbindung mit einem scharfen „Mandat des ehrbaren Raths . . . . wider die Sakramentsschänder." Simon Musäus, 1561 für wenige Monate Til. Heßhusens (s. d. Art.) Nachfolger als Prediger an Liebfrauen und Bremischer Superintendent, bezeichnet unseren Timann als Verfasser. Sicher wird der nicht bloß als erbaulicher Prediger und treuer Seelsorger beliebte, sondern auch durch seine Energie und Gelehrsamkeit viel geltende und einflußreiche Mann, der noch lange mit Probst an der Spitze der Bremischen Geistlichkeit stand, einen hervorragenden Antheil an dem Entwurfe derselben gehabt haben. Wiederholt wurde Timann auch zu kirchlichen Verhandlungen außerhalb Bremens herangezogen. Schon im Jahre 1529 wurde er mit Johannes Pelt, Pastor zu St. Ansgar, von Graf Enno II., der eine Verständigung der zwinglisch gesinnten Prediger seines Landes mit den Lutheranern wünschte, nach Ostfriesland berufen, wo jedoch das Auftreten der beiden Genannten wenig Glück machte (vgl. Ubbo Emmius, Rer. Fris. lib. LIV. p. 848 sq.; Wiarda, Ostfries. Gesch. 2. Bd. S. 364 ff.; O. Klopp, Gesch. Ostfrieslands. 1. Bd.

S. 338 f.; Meiners, Oostvrieschlandts kerk. Geschied. 1738. 1. Thl. S. 83 ff.). Im J. 1537 nahm er mit dem Syndikus Jost Mann und dem Rathsherrn Diedrich Vasmer als Bremischer Deputirter am Convent zu Schmalkalden Theil und hat auch die Schmalkaldischen Artikel mitunterzeichnet. Im folgenden Jahre wurde er von Graf Jodocus von Hoya-Bruchhausen, seinem besonderen Gönner, der ihn wiederholt zu Visitationen u. dergl. gebrauchte, als Mitvormund der jungen Grafen zur Lippe nebst dessen Hofprediger Adrian Buxschoten mit einer Kirchenvisitation in Detmold, sowie mit der Ausarbeitung einer evangelischen Kirchenordnung für das Lipper Land betraut (s. d. Art. „Lippe“ Bd. VIII. S. 425). Im Jahre 1548 wohnte er einer von Graf Albrecht zu Hoya wegen der interimistischen Händel berufenen Synode bei. Zuletzt erscheint er als Vorkämpfer des reinen ubiquistischen Lutherthums in Bremen im Streit gegen Hardenberg, der mit seiner und Probst's Empfehlung im Jahre 1547 als erster evangelischer Prediger an der seit 1532 geschlossenen Domkirche berufen worden war. Die oben erwähnte Kirchenordnung, obwohl sie bereits eben so scharf gegen die zwinglischen wie gegen die papistischen „Sakramentsschänder“ polemisirt*), weiß doch von der Ubiquitätstheorie noch nichts. Dagegen tritt nun Timann in seiner vielgenannten farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de coena Domini, quam firma assensione et uno spiritu juxta divinam vocem ecclesiae Augustanae confessionis amplexae sunt, sonant et profitentur, Francofurti 1555, wie als gnesiolutherischer Eiferer gegen jede Abweichung von der reinen Abendmahlslehre und zumal auch gegen die neuen angeblichen Versuche der Sakramentirer die Differenzen zu vertuschen und ihre wahre Meinung zu verdecken**), so auch insbesondere als entschlossener Vertreter des Satzes, quod corpus Christi ubique sit, auf. Das Buch enthält nach einer langen, von S. 3—164 reichenden, mit langen Auszügen aus Augustin, Luther und Anderen versehenen praefatio an die Bürgermeister und den Rath zu Bremen, d. d. 15. Mai 1554, in bunter Reihe eine Menge theils brieflicher, theils anderweitiger Erklärungen zunächst der Reformatoren und zeitgenössischer Theologen ersten, zweiten und dritten Ranges und sodann auch von Kirchenvätern über die Hauptpunkte der Abendmahlscontroverse. Die Citate sind theilweise nicht sehr glücklich gewählt, wie denn z. B. auch S. 234 f. 261 Melanchthon und S. 250 ff. Wolfgang Musculus (s. den Artikel Bd. VIII.) für die Ubiquität und der Letztere S. 371 ff. auch für die Gegenwart Christi im Abendmahl, nämlich, wie Timann sie versteht, in den Elementen angeführt wird***) — was der feine Hardenberg nachher wohl zu benutzen wußte. Den Schluß bilden Urtheile de officio magistratus, concionatorum et civium, wie sie nämlich gegen die Ketzer und Sakramentirer einschreiten sollen, und angehängt ist eine Sammlung von Aussprüchen Augustin's über die Rechtfertigung u. s. w. nebst einigen reformatorischen Urtheilen über den Kirchenvater: Coacervatio sententiarum aliquot et dictorum insignium pro commendatione divinae gratiae et justitiae fidei contra Pelagianos haereticos tum veteres tum recentes, ex libris Divi Aur. Augustini etc. Daß das Buch gegen Hardenberg gerichtet war, ist wohl mit Planck (Protestantischer Lehrbegriff Bd. V. 2. S. 149) gegen Hardenberg's trefflichen Vertheidiger,

---

*) „Also helpet de eene Düwel dem andern“, heißt es unter dem Titel: „Wedder twierley Sacrament-Schenders, „unde mögen wel beide Sacrament-Schender heten. Jenne (die Papisten) vervört venter et ambitio; desse (die „Sacramentirer“) bedrögt frowe Hulde (Frau Hulda), des Düwels Hore, ere egen Vernunft, Minschen-Klockheit unde Gedanken.“

**) Namentlich wird a Lasco heftig angegriffen, Calvin aber, gegen den doch schon Timann's Gesinnungsgenosse und Freund, Westphal, den Feldzug eröffnet hatte, so viel wir sehen, nirgends erwähnt.

***) Es fehlt auch nicht ein Brief Luther's an Probst vom 17. Jaurar 1546, worin die bekannte frivole Parodie des 1. Psalms vorkommt: Beatus vir, qui non abit in consilio sacramentariorum u. s. w.

Elard Wagner (Verfasser der anonymen Schrift: Dr. Alb. Hardenberg's am Dom zu Bremen geführtes Lehramt, Bremen 1779), eben so gewiß anzunehmen, als man doch wohl dem beschränkten, aber ehrlichen Timann zu nahe tritt, wenn man seinem Auftreten Motive des Neids und der Eifersucht unterlegt. Das Erscheinen der genannten Schrift und die Weigerung Hardenberg's, die Unterschrift derselben, die ihr Verfasser von den Predigern und Lehrern der Stadt und ihres Gebiets forderte, zu leisten, gab dann bekanntlich das Signal zu einem Kampfe, der zunächst zu Hardenberg's Vertreibung, sodann aber in Folge des Uebermuths der Sieger zu einem entscheidenden Rückschlage zu Gunsten der Hardenbergischen Partei unter dem edlen Bürgermeister Daniel von Büren dem Jüngeren (wohl nebst dem bekannten Gründer Bremerhavens, Smidt, dem ausgezeichnetsten Bürgermeister und Staatsmann Bremens) führte und endlich den Uebergang der Bremischen Kirche zum reformirten Bekenntniß zur Folge hatte, — über dessen näheren Verlauf der Artikel „Hardenberg" nachzusehen ist. Timann, — der sich noch unter diesen Händeln von Seiten seiner Gegner den Spottnamen Sötemelk, lac dulce, zuzog (ein Beiname, der ihm geblieben und fälschlich auch wohl als durch seine anmuthige Beredtsamkeit veranlaßter Ehrenname gedeutet ist), weil er von Hardenberg's Erklärungen und Schriften öfter den Ausdruck gebrauchte: „De Melk is nich rein", — hat schon das Ende der ersten Phase des von ihm angefachten Streites nicht mehr erlebt. Er starb unter trüben Ahnungen, schmerzlich berührt durch das eben vorher von Wittenberg eingegangene Gutachten über das Bekenntniß der Bremer Prediger gegen Hardenberg, auf einer Visitationsreise, an welcher er zufolge einer Einladung des Grafen Albrecht zu Hoya theilnahm, nach kurzer Krankheit in sehr erbaulicher Weise am 17. Februar 1557 zu Nienburg und wurde daselbst am 19. deff. Monats beerdigt. Sein Bildniß und eine Grabschrift in Distichen, die mit dem Zuruf schließt:

„Brema! dole, magno subito spoliata magistro,
Sis verbo Christi dedita: sperne lupos!"

soll noch auf dem Chor bei dem Altar in der Kirche zu Nienburg zu sehen seyn. Er hinterließ eine zahlreiche Familie. Sein ältester Sohn, Dittmar Timann, der ihm als Pastor an St. Martini folgte, gehörte zu den Predigern, die im Jahre 1562 nach dem Siege der von Büren-Hardenbergischen Partei mit vielen Rathsgliedern und Bürgern freiwillig in's Exil wanderten.

Außer der farrago hat Timann noch eine Streitschrift gegen das Interim hinterlassen unter dem Titel: „Was für große und mannichfaltige Sünde, Unehre und Fährlichkeit alle diejenigen, so das Interim oder Adiaphora annehmen oder einigerlei Weise billigen, auf sich laden. Solches wird man aus folgenden Artikeln zu vernehmen haben, durch Johann Amsterdam, Prediger zu Bremen, fleißig zusammengebracht. Item insonderheit wider die Adiaphora." 1549. — Vgl. Salig, Histor. der Augsb. Confession, Bd. I. S. 607. Ferner eine Schrift: Wahrhafte Weissagungen und fürnehmste Sprüche Lutheri, Magdeburg 1552. Alle drei Schriften gehören zu den literarischen Seltenheiten.

Zu vergleichen ist außer der zum Artikel „Hardenberg" angeführten Literatur: Chytraei Saxonia, passim; Salig, Historie der Augsb. Confession, II. S. 715 ff.; Johann Timann's Lebensbeschreibung, (Pratje) Altes und Neues aus den Herzogthümern Bremen und Verden, 4. Bd. Stade 1771, S. 99 ff.; Jöcher, Gelehrten-Lexikon; Rotermund, Bremisches Gelehrten-Lexikon; Walte, der Uebergang Bremens vom lutherischen zum reformirten Bekenntniß, Zeitschrift für historische Theologie, 1864, Heft 1, S. 3 ff.; endlich: Wahrhaftige und glaubwürdige Historie von dem christlichen und gottseligen Abschied aus diesem tödtlichen Leben des erwürdigen Herrn Johannes Timann Amsterdami, Pastoren der Kirche zu St. Marten zu Bremen, durch Magistrum Paulum Neoclesianum, Superintendenten der Grafschaft Hoia und Broeckhusen, und M. Adrianum Andverpiensem Pastorem treulich beschrieben. Ao. 1557. 8°.

H. Mallet.

Timotheus und Titus, die Briefe Pauli an. Diese drei paulinischen Briefe, welche man als Pastoralbriefe zu bezeichnen pflegt, können wegen ihrer Verwandtschaft in Form und Inhalt wie wegen der Geschichte ihrer Auffassung nicht wohl von einander getrennt und sollen hier deßhalb mit einander behandelt werden. Jener Name bezieht sich auf die sie unter den Paulinen karakterisirende Eigenthümlichkeit, welche auch ihr besonderes Interesse ausmacht, daß sie nicht wie alle übrigen, mit Ausnahme des Briefes an Philemon, an ganze Gemeinen, sondern an den benannten einzelnen Lehrer und Gehülfen des Paulus gerichtet sind, mit der Absicht, diesen in Betreff der Einrichtung und Leitung der ihm anvertrauten Gemeine zu unterweisen. Ueber Timotheus und Titus vgl. die betreffenden Artikel, mit welchen wir indeß, auch abgesehen von der Chronologie der Pastoralbriefe, in einzelnen Punkten nicht übereinstimmen. So scheint mir Timotheus nicht aus Lystra, sondern aus Derbe zu seyn, da Apostg. 20, 4*) *Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος* zu verbinden ist, und Titus, wie schon Chrysostomus annahm, aus Korinth zu stammen und mit dem Titus Justus Apostg. 18, 7, wie jetzt auch cod. Sinait. liest, identisch**) zu seyn. Die große Bedeutung dieser beiden Persönlichkeiten erhellt nicht nur aus den ihnen anvertrauten schwierigen Missionen, sondern rücksichtlich des Timotheus auch aus Aeußerungen wie Phil. 2, 19 ff., rücksichtlich des Titus aus 2 Kor. 8, 16 ff. Mit Unrecht wird indeß in dem Artik. Timotheus. S. 170. 171. angenommen, daß die 1 Tim. und 2 Tim. ausgesprochenen Ermahnungen des Apostels in Betreff seiner Lehre und seines Wandels bei dem Timotheus entsprechende Mängel um jene Zeit voraussetzten, und daß dieser Umstand bei den anderweitigen überaus günstigen Aeußerungen des Apostels über ihn eines der gewichtigsten Bedenken gegen die Aechtheit der beiden Timotheusbriefe sey. Denn da jeder, der steht, zusehen soll, daß er nicht falle, und der christliche Lehrer vor Allem auch auf sich selber Acht haben soll, um auf Andere einwirken zu können 1 Tim. 5, 12. 16, so können derartige Ermahnungen noch

*) Nur bei dieser Verbindung — „ein Derbäer auch Timotheus“ — erhalten wir einen förmlichen Parallelismus der Glieder des Satzes, da dann nicht bloß die Heimath sämmtlicher Begleiter des Paulus angeführt wird, sondern auch von *Θεσσαλονικέων* an die gentilitia stets nachdrücklich vorangestellt werden. Unsere Verbindung, nach der Gajus Apgesch. 20, 4. aus Thessalonich ist, wird auch dadurch bestätigt, daß kurz zuvor Apgesch. 19, 29. ebenfalls ein Reisebegleiter des Paulus, Gajus aus Macedonien, und zwar wieder zugleich mit dem Macedonier Aristarch, erwähnt ist, so daß beide Gaji gewiß identisch sind. Obschon aber das *ἐκεῖ* Apgesch. 16, 1. auf Lystra und nicht auf Derbe zu beziehen seyn wird, so ist doch Lystra hier nicht als die Heimath des Timotheus bezeichnet, sondern nur als der Ort, wo Paulus ihn damals getroffen hat, wie auch Meyer zu Apgesch. a. a. O. dem Contexte gemäß zugibt. Daß aber Paulus, der ihn als Gehülfen mitnehmen will, das gute Zeugniß der Christen in Lystra und Ikonium, nicht auch der Christen in Derbe über ihn vernimmt, ist begreiflich, da er letzteres bereits passirt hat und von Lystra direkt über Ikonium nach Galatien geht, und kann für Lystra als Heimathsort des Timotheus durchaus nicht entscheiden; vergl. meine Chron. S. 25 ff.

**) Nur bei der obigen Annahme ist ein so angesehener Gehülfe des Paulus, wie Titus, was sonst die Regel ist, auch von Lukas in der Apostelgeschichte erwähnt. Ferner spricht für dieselbe, daß wir den Titus erst seit dem korinthischen Aufenthalte des Paulus als dessen Gehülfen thätig sehen (wegen des Apollos Tit. 3, 13. vgl. Apgesch. 18, 24 ff.), und zwar namentlich auch bei der korinthischen Gemeine 2 Kor. 2, 13. 7, 6 ff. 12, 16 ff., und daß Paulus ihn 2 Kor. 8, 23. seinen *συνεργός* an den Korinthern nennt. Die Reise des Paulus nach Jerusalem Gal. 2, 1 ff., bei welcher ihn Titus begleitete, ist erst mit der Apgesch. 18, 22. erwähnten identisch; vgl. d. Art. „Galaterbrief“ S. 532 ff. Fälschlich ist aber neulich nach dem Vorgange Märcker's von Graf in Heidenheim's Vierteljahrsschr. f. engl. Forschung, 1865, Titus als Vorname des Silvanus oder Silas gefaßt und jener mit diesem, der nach Apgesch. 18, 5. 2 Kor. 1, 19. allerdings ein *συνεργός* an den Korinthern war, was 2 Kor. 8, 23. von Titus gesagt wird, identificirt worden. Daß die vermeintlich identische Person von Paulus 2 Kor. 1, 19. Silvanus und, ohne ihre Identität hervorzuheben, bald darauf 2 Kor. 2, 12. 7, 6. 13. 14. 8, 6. 16. 23. 12, 18. immer nur Titus genannt wird, soll sich daraus erklären, daß der Vorname Titus vertraulicher sey, und die feierlichere Bezeichnung durch Silvanus zweckmäßig in der Addresse 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. und im Anfange (!) des Briefs 2 Kor. 1, 19., vergl. dagegen auch Tit. 1, 4., angewandt werde. Es ist nicht zu verwundern, daß von dieser Identität das ganze kirchliche Alterthum Nichts gewußt hat.

nicht das Vorhandenseyn der betreffenden Mängel bei dem Timotheus erweisen. Das Gegentheil erhellt auch nicht bloß aus den sonstigen günstigen Aeußerungen des Paulus über ihn, welche deßhalb nach dem Verfasser jenes Artikels der Aechtheit der Timotheusbriefe Gefahr drohen sollen, sondern auch aus dem Inhalt dieser Briefe selber, z. B. aus 1 Tim. 1, 2, wo Timotheus *γνήσιον τέκνον ἐν πίστει* heißt, 4, 14—16. 6, 11. (*ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ*) 2 Tim. 1, 2. 5. 14. 3, 10 ff., und überhaupt aus seiner damaligen Mission an die ephesinische Gemeine. Uebrigens werden auch an den Titus zugleich mit dem Lobe Tit. 1, 4 ganz ähnliche Ermahnungen 2, 7 ff. 15. 3, 9 gerichtet. 1 Tim. 5, 23 wird aber dem Timotheus gerathen, ein wenig Wein zu trinken „wegen seines Magens und seiner häufigen Schwachheiten", also nur aus diätetischen Gründen, weil ihm das Wassertrinken*) nicht bekam, nicht daß er mit diesem einer verderblichen Ascese gehuldigt hätte, in welchem Falle es ja an sich selber hätte gerügt werden müssen. In Phrygien wie auch in Ephesus herrschte der Dienst des Bacchus und daher leicht übermäßiger Weingenuß (vgl. 1 Tim. 3, 3. 8.), um so lieber mochte vielleicht Timotheus, schon des guten Beispiels wegen, Wasser trinken. Nach diesen größtentheils die Person der Verfasser betreffenden Bemerkungen wollen wir jetzt zu ihren Briefen übergehen.

Was die Aechtheit der Pastoralbriefe betrifft, so ist dieselbe abgesehen von Marcion und einigen anderen Häretikern (s. später) bis auf Schleiermacher nur ganz ausnahmsweise bestritten. Obgleich Letzterer in seinem Sendschreiben: Ueber den sogenannten ersten Brief an Timotheus 1807 diesen Brief mit großem Scharfsinn als Compilation aus dem zweiten Brief an Timotheus und dem Brief an Titus erwies, so hatte er doch noch die Aechtheit der beiden anderen Briefe zur Basis seiner Untersuchung gemacht. Wegen ihrer großen inneren Verwandtschaft schienen die Pastoralbriefe das gleiche Schicksal theilen zu müssen. Daher schritt die abfällige Kritik zur Erklärung der Unächtheit aller drei Briefe fort, so Eichhorn (nach welchem sie aber ein Schüler des Paulus geschrieben hat), Schott (welcher speziell Lukas als ihren Verfasser bezeichnet), de Wette, Credner (aber noch nicht in seiner Einl., sondern in seiner Schrift: das Neue Test. nach Zweck u. s. w. Th. 2. S. 96 ff.), Baur (die sogenannten Pastoralbriefe des Ap. Paulus 1835, vgl. der Apost. Paulus S. 492 ff.), welcher sie besonders wegen 1 Tim. 6, 20 gegen Marcioniten gerichtet seyn läßt, und Andere. Auch Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe 1859) ist nach S. 20 geneigt, ihre Unächtheit anzunehmen. Die Aechtheit aller drei Briefe wurde gegen Schleiermacher von H. Planck (Bemerkungen über den ersten Brief Pauli an Timotheus 1808 — beachtungswerth besonders in sprachlicher Beziehung), Wegscheider, Beckhaus, dann von Hug, Guericke, Böhl, Curtius, Kling, Heydenreich, Mack, seit Baur's Schrift von Baumgarten (die Aechtheit der Pastoralbriefe 1837), Böttger, Matthies, Scharling, Gieseler, Thiersch, Reuß, Huther, Wiesinger, Oosterzee, Otto (die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe 1860), dem Unterzeichneten (Chronol. des apost. Zeitalters S. 286 ff.), vgl. auch d. Art. „Paulus", vertreten. Dagegen behauptete nach dem Vorgange Schleiermacher's Bleek (Einl.) bloß die Aechtheit des zweiten Briefes an Timotheus und des Briefs an Titus. Neander ist aber nur nicht mit derselben Zuversicht von der Aechtheit des ersten Briefes an Timotheus wie von der aller übrigen Briefe überzeugt.

Abgesehen von den Bedenken, welche der Stil und geringe Zusammenhang so wie die ganze Situation unserer Briefe erregen sollen, glaubt man noch an der Beschaffenheit

*) *ὑδροποτεῖν* braucht keine gänzliche und grundsätzliche Enthaltung von Wein auszusagen. Wenn Jemand in einer weinreichen Gegend, wie Ephesus, dessen Wein nach Strabo XIV, 637 sogar berühmt war, gewöhnlich Wasser trinkt, so wird man ihn einen Wassertrinker nennen. Aber selbst in jenem Falle könnte dem Timotheus in Betreff des Weins nur eine Ascese aus ethischen Gründen, wie sie damals (vgl. den Art. „Römerbrief" Bd. XX. S. 596) viel verbreitet und hier durch die besonderen Verhältnisse motivirt war, nicht die 1 Tim, 4, 1. bestrittene teuflische Ascese beigelegt werden.

der Irrlehrer, der vorgeschrittenen kirchlichen Organisation und den vorausgesetzten biographischen Verhältnissen des Apostels Anstoß nehmen zu müssen. Wegen des sprachlichen Elements und des Zwecks und Zusammenhangs der Darstellung, welcher vielfach wegen ungenauer Exegese verkannt ist, ist im Allgemeinen auf Planck's erwähnte Schrift und die Commentare z. B. von Mack, Huther und Wiesinger zu verweisen. Die Frage der kirchlichen Organisation macht beim zweiten Brief an Timotheus keine Schwierigkeiten, da sie in diesem gar nicht berührt wird, wohl, weil Timotheus nach Empfang des ersten Briefes in dieser Beziehung keiner weiteren Instruktionen bedurfte. Die vorausgesetzten biographischen Verhältnisse des Apostels sind allerdings theilweise aus den neutestamentlichen Quellen nicht bekannt. Allein mit Recht betont Gieseler (Kirchengesch. 4. Aufl. Bd. I. S. 99), daß grade ein Falsarius, um allen Verdacht zu meiden, am wenigsten von ihm ersonnene Situationen zum Grunde gelegt haben würde. Es fragt sich nur, ob die in unseren Briefen erwähnten Ereignisse in den muthmaßlichen Verlauf des Lebens Pauli sich wirklich einreihen lassen, was wir bejahen zu müssen glauben; wobei bemerkenswerth ist, daß grade der nach seinem Ton und Inhalt das Gepräge der Aechtheit am entschiedensten an sich tragende zweite Brief an Timotheus in dieser Hinsicht noch die meisten Schwierigkeiten bietet. Die Frage nach den Irrlehrern unserer drei Briefe lassen wir im Folgenden der besondern Erörterung der einzelnen Briefe vorangehen, weil dieselbe wegen der Identität der letzteren besser gemeinsam behandelt wird.

Mit Recht pflegen die meisten Gelehrten die wesentliche Identität der Irrlehrer in unseren Briefen zu behaupten. Gegen die abweichenden Ansichten von Credner und Thiersch vergl. Mangold a. a. O. S. 21 ff., welcher aber Tit. 3, 10. unter dem αἱρετικός fälschlich keinen christlichen Irrlehrer, sondern ein verführtes Gemeineglied versteht. Wenn Wiesinger eine allgemein verbreitete ziemlich unschuldige, ascetisch-judenchristliche Richtung für den Brief an Titus annimmt, für die beiden Briefe an Timotheus aber neben dieser noch einzelne vorgeschrittene Irrlehrer, wie namentlich Hymenäus 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 17., so hängt dies mit seiner Deutung der γενεαλογίαι als jüdischer Stammbäume 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9. und mit seiner Meinung, daß 1 Tim. 1, 3. 4. und 1, 20, vergl. 4, 1 ff. 6, 3. 20. nicht dieselben Irrlehrer gemeint seyen, zusammen, welche Annahme sich schwerlich halten läßt. Die wesentliche Einheit der Irrlehre der beiden Briefe an Timotheus ergibt sich schon daraus, daß einer ihrer Hauptrepräsentanten Hymenäus*) 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 17. unstreitig dieselbe Person ist, die Identität der Irrlehrer 1 Tim. und Tit. daraus, daß sie von Geburt Juden 1 Tim. 1, 7. 2, 8. Tit. 1, 14 (in Kreta vielleicht nur vorwiegend vgl. μάλιστα Tit. 1, 10) auf das mosaische Gesetz Gewicht legen 1 Tim 1, 7 ff. Tit. 3, 9, ferner auf ascetische Satzungen, Enthaltung von gewissen Speisen 1 Tim. 4, 3. Tit. 1, 14, 15.**), nach 1 Tim. 4, 3. vgl. 2, 15, auch auf Ehelosigkeit, und sich mit γενεαλογίαι 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9, wie dieselben auch zu verstehen seyn mögen, beschäftigen. Nach allen drei Briefen geben sich die Irrlehrer mit Mythen (Tit. 1, 14. 1 Tim. 1, 4. 2 Tim. 4, 4) wie sie leichtgläubige alte Frauen lieben (1 Tim. 4, 7 γραώδεις), ab und wegen des Mangels an gesunder Sittlichkeit und ungeheucheltem Glauben 1 Tim. 1, 6. 19. 4, 2. 3. 6, 5. Tit. 1, 13. 15. 16. 3, 11. 2 Tim. 3, 5. 8. herrscht bei ihnen eine an leerem, unfruchtbarem Geschwätz und Wortstreitigkeiten Gefallen findende, an Fragen seuchtige, zu

*) Alexander „der Schmidt 2 Tim. 4, 14. ist dagegen von dem Irrlehrer Alexander 1 Tim. 1, 20. zu unterscheiden, da er nicht als Irrlehrer, sondern nur als persönlicher Widersacher des Apostels karakterisirt wird und gewiß nicht einmal Christ war, sondern wohl eben als Schmidt und Heide (vgl. Apgesch. 19, 24—28.) bei dem ephesinischen Aufstande gegen Paulus sich betheiligt hatte und dann in Rom wider ihn zeugen mußte. Vgl. meine Chron. S. 56.

**) Daß die hier gemeinten Gebote über rein und unrein nicht zunächst auf die alttestamentlichen Speisegebote bezogen werden dürfen, sieht man schon aus ihrer Bezeichnung als ἐντολαὶ ἀνθρώπων, vgl. Kol. 2, 22., da auch Paulus das Alte Testament Röm. 3, 21. 7, 7. 10. 12. 14. 16. 22. 25. als Offenbarung Gottes, obwohl nicht als vollkommene, Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 8. 17. ansieht.

Haß und Streitigkeiten führende und darum unerbauliche, mit Hochmuth und Gewinnsucht verbundene 1 Tim. 1, 6. 7. 6, 4 ff. 6, 20. Tit. 1, 10. 11. 2 Tim. 2, 16. 23. intellektualistische Richtung, welche 1 Tim. 6, 20. deßhalb von Paulus auch als falsch benamsete „Gnosis“ bezeichnet und „der auf Gottseligkeit gegründeten Lehre oder Wahrheit“ 1 Tim. 6, 3. Tit. 1, 1 entgegengesetzt wird. Der Ausdruck *γνῶσις* 1 Tim. 6, 20. führt keineswegs auf die Erscheinung des christlichen Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts, da bereits Paulus ein höheres, dem christlichen Glauben und der christlichen Gottesoffenbarung entsprechendes Wissen als *γνῶσις* 1 Kor. 8, 1. 12, 8. 13, 2. 8. bezeichnet und deshalb die höhere Erkenntniß, deren sich die Irrlehrer rühmten und die sie selber ebenfalls Gnosis genannt zu haben scheinen, vgl. Offenb. 2, 24., als pseudonyme Gnosis karakterisiren mußte, weil sie eben kein wahrhaftes Wissen war (1 Tim. 6, 4. *μηδὲν ἐπιστάμενος*), sondern *βεβήλους κενοφωνίας* enthielt. Durchaus unhaltbar und allgemein, auch, wie es scheint, von ihm selbst verworfen ist die spezielle Deutung Baur's, welcher a. a. O., indem er in den *γενεαλογίαι* die valentinianischen Aeonenreihen erkennt, wegen der *ἀντιθέσεις* 1 Tim. 6, 20. (vgl. Marcion's antitheses bei Tertull. advers. Marc. 1, 19. 4, 1.) insbesondere die Marcioniten bezeichnet glaubt, gegen welche an sich schon sehr kühne Vermuthung jenen Gelehrten die Wahrnehmung hätte schützen sollen, daß die antijüdischen Marcioniten doch unmöglich — denn das kann nur der Sinn der betreffenden Verse seyn — die Trefflichkeit des mosaischen Gesetzes hätten betonen 1 Tim. 1, 8. und sich gern als jüdische Gesetzeslehrer (*νομοδιδάσκαλοι* 1 Tim. 1, 7.) hätten bezeichnen können. Abgesehen davon, daß man die Irrlehrer der Pastoralbriefe auch für pharisäische*) Judaisten erklärt hat, was am wenigsten für sich hat, so pflegt man neuerdings sie für Gnostiker oder doch Vorläufer**) der Gnostiker, für christianisirte Kabbalisten (Grotius, Baumgarten), für christianisirte Essener, z. B. Wegscheider, Mangold, oder Therapeuten (Ritschl) anzusehen. Vgl. besonders Mangold, a. a. O. S. 3 ff. Nach dem Obigen ist jedenfalls ein ascetisch theosophischer Judaismus zu verstehen, der aber noch näher zu bestimmen ist und den wir, zumal der Text selber nähere Aufschlüsse gibt, nicht mit dem Namen der unbestimmten oder erst in späten Dokumenten überlieferten Kabbala bezeichnen dürfen. Die ascetischen Enthaltungen in Bezug auf die Speise und die Ehe, welche bei den Juden sonst hoch gehalten wird, weisen in diesem Zusammenhange auf heidnischen Dualismus und eine ungöttliche Materie, eben dahin der Umstand, daß die Auferstehung nach 2 Tim. 2, 18. schon geschehen seyn soll, vgl. auch den Nachdruck, mit welchem die Reinheit der Speisen 1 Tim. 4, 3. 4. aus ihrem Geschaffenseyn von Gott abgeleitet wird. Aehnlich hing die Ascese der Irrlehrer in dem benachbarten Kolossä mit einer trügerischen Philosophie zusammen Kol. 2, 18. 20 ff. vgl. 2, 8. Die Verderblichkeit der Gesammtrichtung der Irrlehrer in unseren Briefen, incl. der Ascese erhellt aus 1 Tim. 4, 1. 2., wo ihre Häupter als *ψευδολόγοι*, ihre Extasen als *πνεύματα πλάνα* und ihre Lehre als *διδασκαλίαι δαιμονίων* karakterisirt werden, ferner aus 1 Tim. 1, 3 ff. 18. 6, 3. 6, 20. 21. 2 Tim. 2, 17 ff. 3, 8. Tit. 1, 10 ff. 3, 9 ff., wo ihnen ein *ἑτεροδιδασκαλεῖν* beigelegt ist und sie excommunicirt werden. In dem *πνεύματα* 1 Tim. 4, 1. vgl. 1 Kor. 14, 12. 32.

---

*) Wenn dagegen Otto a. a. O. S. 130. Anhänger der „pharisäischen Gnosis“ versteht und Philo zum Archivar und Vertreter dieser Richtung macht, so ist die nähere Bestimmung dieser Gnosis als pharisäisch schwerlich zu billigen; über die Pharisäer, sofern sie von Josephus mit den Stoikern zusammengestellt werden, vgl. Schneckenburger, neutest. Zeitgesch. S. 133 ff.

**) Hug, Einl. II. S. 294 ff., versteht, wie in den Briefen an die Kolosser, Anhänger der in Kleinasien und Ephesus besonders gefeierten, unter Juden und Heiden verbreiteten chaldäischen oder magischen Weisheit, aus deren Mischung mit griechischen Elementen später der Neuplatonismus und Gnosticismus hervorgegangen seyen. Aehnlich Heydenreich und Kling. Neander, welcher die Irrlehrer der Pastoralbriefe, mit Ausnahme des Titusbriefes, wo er pharisäische Judaisten versteht, ursprünglich von Cerinthianern deutete, will, da Cerinth kein Zeitgenosse des Paulus war, jetzt nur noch eine ihm verwandte Richtung annehmen, die Anfänge einer judaisirenden Gnosis, Apostol. Zeitalter, 5te Aufl. S. 396. 414.

1 Joh. 4, 1. 3. wird ihr enthusiastischer Karakter angedeutet, welcher nach Kol. 2, 18. auch den Philosophen in Kolossä zukommt. Auch weisen die dem Timotheus und Titus unstreitig als bekannt vorausgesetzten *γενεαλογίαι* 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9., welche an die *θρησκεία των ἀγγέλων* Kol. 2, 18. erinnern, in diesem Zusammenhange auf Emanationen, genauer auf Geburten höherer Geister hin. Diese Geburtsregister heißen endlos (*ἀπέραντοι* 1 Tim. a. a. O.), weil sie eine außerordentlich große oder gradezu endlose Zahl solcher von den höchsten Prinzipien in stufenweiser Folge abstammenden Geister annehmen, wie denn auch die Juden Myriaden von Myriaden Engel erwähnen. Obwohl Schleiermacher und Neander bei *γενεαλογίαι* Tit. a. a. O. an jüdische Geschlechtsregister denken, auf deren Genauigkeit die Juden zum Erweise ihrer reinen Abstammung großes Gewicht legten, so verstehen doch auch sie 1 Tim. a. a. O. solche Emanationsreihen höherer Geister, während Wiesinger an beiden Stellen an jüdische Stammbäume gedacht wissen will. Allerdings wird jedes Mal derselbe Irrthum gemeint seyn, aber schwerlich ein verhältnißmäßig so unschuldiger wie die Beschäftigung mit jüdischen Stammbäumen, zumal diese bei dem vorwiegend heidenchristlichen Theil der betreffenden Gemeine gar nichts Verführerisches haben konnte. Wiesinger beruft sich wie Schleiermacher für das relativ Unschuldige der *γενεαλογίαι* auf Tit. 3, 9, wo sie bloß als *ἀνωφελεῖς* bezeichnet würden. Allein das *εἰσὶ γὰρ ἀνωφελεῖς* u. s. w. begründet nur die Ermahnung rücksichtlich der *ἔρεις καὶ μάχαι νομικαί*, nicht auch rücksichtlich der *γενεαλογίαι*, welche ja auch keine Thätigkeit aussagen, nicht durch „genealogische Untersuchungen", sondern wie gewöhnlich durch „Geburtsregister" wiederzugeben sind; sonst müßte es ja auch die Ermahnung rücksichtlich der *μωραὶ ζητήσεις* begründen, was schon deßhalb nicht möglich ist, da das *μωραί* mit dem begründenden *ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι* wesentlich zusammenfallen würde. Es gehören vielmehr die *μωραὶ ζητήσεις* (vgl. 2 Tim. 2, 23.) und *γενεαλογίαι* und ebenso wieder die *ἔρεις* und *μάχαι νομικαί* enger mit einander zusammen, so daß zu übersetzen ist: „Mit thörichten Fragen und Genealogien und mit Zänkereien (namentlich auch über diese Genealogien) und das Gesetz betreffenden Kämpfen gib dich nicht ab, denn sie (die Zänkereien und Kämpfe mit den Irrlehrern) sind unnütz und eitel (wie aus Tit. 3, 10 und 11 erhellt, wegen ihrer Unverbesserlichkeit). Absichtlich werden die *ζητήσεις*, mit denen Titus sich nicht abgeben soll, noch als *μωραί* bezeichnet, weil auch der Christ fragen und forschen soll und Paulus eine christliche Gnosis anerkennt, während die *γενεαλογίαι* der Irrlehrer für den Titus keines weitern tadelnden Prädikats bedürfen, weßhalb sie gemieden werden sollen. Wir haben hier also eine zweifache Ermahnung an den Titus: er soll sich vor den thörichten Untersuchungen und den Genealogien der Irrlehrer in Acht nehmen (ebenso 1 Tim. 4, 7. 6, 4. 5. 20. 2 Tim. 2, 16. 23.) und soll ferner auf Streitigkeiten mit ihnen sich nicht einlassen, weil diese doch vergeblich sind. Die zweite näher begründete Ermahnung rücksichtlich seines Verhaltens zu den Irrlehrern wird V. 10 und 11 weiter fortgesetzt: Einen sektirerischen Menschen (wie den, welcher die V. 9. angedeuteten Lehren verkündigt) meide nach einer und einer zweiten Ermahnung wissend, daß ein solcher verdreht ist und sündigt, obwohl er in ihm selber verdammt wird (vgl. 1 Tim. 4, 2. Tit. 1, 15. 16.); aus diesen Worten erhellt zugleich die Gefährlichkeit der betreffenden Irrlehre, denn was kann von einem Irrlehrer Schlimmeres gesagt werden als das *ἐξέστραπται* u. s. w.? Auch scheint der Begriff des *αἱρετικὸς ἄνθρωπος* bei Paulus erst da einzutreten, wo das *ἑτεροδιδασκαλεῖν*, die Verkündigung einer fremdartigen, grundstürzenden Lehre 1 Tim. 1, 3. 6, 3. Gal. 1, 6 ff. 1 Kor. 3, 10 ff. 2 Kor. 11, 4. sich zeigt. Noch leichter erhellt die Unhaltbarkeit der Ansicht von Dr. Wiesinger aus 1 Tim. 1, 4; denn da wird ja das *ἑτεροδιδασκαλεῖν*, d. h. die Thätigkeit eines *ἑτεροδιδάσκαλος* oder eines, der fremdartige grundstürzende Lehre treibt, durch das Halten auf Mythen und Genealogien exemplificirt, vergl. 6, 3 und 20. Solche Irrlehrer waren Hymnäus und Alexander, die er deßhalb vor seinem Weggange von Ephesus 1 Tim. 1, 20 excommunicirt hatte. In dem *αἵτινες*

ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον u. s. w. wird nun noch als die Wurzel ihres verkehrten theosophischen Treibens ihre nicht mit der christlich sittlichen *πίστις* zusammenhangende, einseitig intellektualistische Richtung (vgl. 1 Tim. 6, 4) hervorgehoben. Sie achten auf Mythen und Genealogien, als welche „Streitfragen" gewähren und nicht einen Haushalt Gottes, wie er im Glauben gegründet ist (*μᾶλλον ἤ* wie 2 Tim. 3, 4. Apstg. 27, 11.); also kommt es ihnen auf Streitfragen an und nicht auf ein reelles Wissen, dessen Inhalt der Haushalt Gottes ist, wie er mit dem Glauben zusammenstimmt. Einige, welche die Irrlehre der Pastoralbriefe speciell mit der alexandrinischen Religionsphilosophie bei Philo combiniren, wollen den terminus *γενεαλογίαι* aus dessen Schriften erklären (Dähne, Mangold a. a. O. 90 ff.), indem sie an Phil. de vit. Mosis II. § 8 (ed. Mang. II. 141) erinnern, wo der Pentateuch in einen gesetzlichen und historischen*) Theil und der letztere wieder in die *κοσμοποιΐα* und einen genealogischen Theil (*μέρος γενεαλογικόν*) zerlegt werde, der genealogische Theil (die historischen Stücke des Pentateuch mit Ausnahme der Kosmologie, also pars pro toto), aber (mittelst allegorischer Auslegung) Aussagen über ethische Verhältnisse enthalten soll. Versteht man nun, die spezielle Beziehung zu Philo's Schriften selbst zugegeben, unter *γενεαλογίαι* jene in singulärer Weise von ihm als *γενεαλογικόν* bezeichneten historischen Stücke des Pentateuch, so sieht man nicht ein, abgesehen davon, daß der der Spekulation besonders wichtige Abschnitt von der Weltschöpfung ausgeschlossen wird, wie die *γενεαλογίαι* hätten *ἀπέραντοι* heißen und die Beschäftigung mit diesem Theile der heiligen Schrift, zu welchem z. B. die von ihm selber viel citirten dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißungen gehören, von Paulus hätte untersagt werden können. Versteht man unter jenem Ausdruck aber die allegorischen Auslegungen und Ergebnisse jener historischen Abschnitte im Sinne des Systems, so sind diese bei Philo niemals als *γενεαλογίαι* oder ähnlich bezeichnet. Gegen diese Deutung spricht auch der Umstand, daß die 1 Tim. 1, 4. daneben erwähnten *μῦθοι* als Bestandtheile des Pentateuch von Philo öfter ausdrücklich z. B. de opific. mundi §. 1 (ed. Mang. I. 1). zurückgewiesen werden und von jedem Juden, welcher, wie auch unsere Irrlehrer**), nach 1 Tim. 1, 7. zu dem *νόμος* im befreundeten Verhältnisse stand, zurückgewiesen werden mußten. Wie die *μῦθοι*, so sind die *γενεαλογίαι* nicht als bei den Irrlehrern üblicher technischer Ausdruck, sondern beide termini sind als Bezeichnungen ihrer Irrlehren durch den Apostel zu verstehen. *Μῦθοι* heißen bei den Griechen jener Zeit die Götter- und Heldengeschichten vom Chaos und den Anfängen der Welt bis zu der Rückkehr der Herakliden (vgl. auch die Mythenforscher, *μυθολόγοι* Baruch 3, 23 und dazu den Comm. von Fritzsche, ferner Joseph. antiq. proem. § 3 und 4) und mit diesen *μῦθοι* werden bei ihnen wie bei dem Apostel *γενεαλογίαι* und zwar so verbunden, daß beide Ausdrücke wesentlich gleichen Sinn haben, insofern die Geburtsgeschichten der Götter und Helden (Halbgötter) jedenfalls einen Hauptbestandtheil***) der Mythen bildeten. Die Verwandtschaft beider Ausdrücke

---

*) *Ἔστιν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικόν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δὲ αὖ περὶ τιμῆς δικαίων.*

**) Sie suchten ihre theosophischen Sätze unstreitig wie Philo und andere philosophirende Juden durch allegorische Auslegung der Schrift zu stützen, ähnlich wie das auch die griechischen Philosophen mit den Schriften des Homer, Hesiod und Orpheus machten.

***) Unter den von Otto a. a. O. S. 131 für diesen klassischen Sprachgebrauch der *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* angeführten Beweisstellen, Polyb. hist. IX, 2. (*περὶ τὰς γενεαλογίας καὶ μύθους*) Ann. Cornutus *περὶ φύσεως θεῶν* (ed. Osann) p. 80, und Menander in Rhetor. graec. ed. Walz, 1836, Vol. IX. p. 143 sqq., ist die zuletzt genannte besonders interessant, sofern hier das Verhältniß der *μυθικοί* und *γενεαλογικοί*, der *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* zu einander besprochen wird und Menander zu denen gehört, welche noch eine Differenz der verwandten Begriffe behaupten, wenn er sagt: *ἑξῆς ἂν εἴη περὶ τῶν μυθικῶν εἰπεῖν, οὓς ἔνιοι μὲν τοὺς αὐτοὺς εἶναι νομίζουσι τοῖς γενεαλογικοῖς, ἔνιοι δὲ οὐχ οὕτως εἶναι νομίζουσι. Οἱ μέν γε νομίζοντες οὐδὲν διαφέρειν καὶ τὰς γενεαλογίας μύθους εἶναί φασιν, οἷον, εἰ βούλει, ὅσαγε Ἀκουσίλεως καὶ Ἡσίοδος καὶ Ὀρφεὺς ἐν ταῖς θεογονίαις εἰρήκασιν. εἰσὶ μὲν γὰρ γενεαλογικαὶ αὗται, οὐδὲν δὲ ἧττον μυθικαί* u. s. w. Das bloße *γενεαλογίαι* im Zusammenhange mit

auch bei Paulus erhellt daraus, daß sie zur Bezeichnung der theosophischen Grundlehren der falschbenannten Gnosis neben einander 1 Tim. 1, 4. gesetzt werden oder mit einander wechseln Tit. 3, 9. vgl. Tit. 1, 14 (wo die *ἐντολαὶ ἀνθρώπων* die praktischen Consequenzen der *μῦθοι* namentlich über rein und unrein V. 15 ff. vgl. 1 Tim. 4, 2 ff. enthalten), oder daß der allgemeinere Begriff *μῦθοι* die *γενεαλογίαι* unter sich befaßt 1 Tim. 4, 7. 2 Tim. 4, 4.*) Im Munde des Monotheisten Paulus enthält die Bezeichnung der betreffenden Irrlehren als *μῦθοι* und *γενεαλογίαι*, also als im Grunde heidnische Mythologie einen besonders starken Vorwurf (vgl. die Prädikate der *μῦθοι* 1 Tim. 4, 7. und die *διδασκαλίαι δαιμονίων* 1 Tim. 4, 1.), welchen sie bei den Hellenen selber natürlich nicht ausdrückt. Die paulinische Bezeichnung der Irrlehren ist sehr passend, da der, wie wir gesehen haben, in ihnen herrschende Dualismus der Prinzipien Gott und die Materie und die allmälich sich abstufenden Zeugungen vermittelnder göttlicher Wesen wesentlich heidnisch sind und den wahren Schöpfungsbegriff vermissen lassen, insonderheit auch die letzteren an die Götter-Genealogien der Heiden augenfällig erinnern. Die Irrlehren heißen Tit. 1, 14. *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι*, d. i. (heidnische) Mythen, die aber auf das Gebiet des Judenthums verpflanzt und ohne daß sie ihren eigentlichen Grundkarakter verloren haben (vgl. die Benutzung der griechischen Philosophie bei Philo), doch eigenthümlich jüdisch modificirt wurden. Daß die jüdischen Theosophen nicht bloß mythologische Anschauungen und Philosopheme aus der heidnischen Welt annahmen und umbildeten, sondern sogar mythologische Werke der Heiden im Geiste ihrer Ansicht auslegten und umgestalteten, sehen wir aus dem Beispiel des in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Christus lebenden alexandrinischen Juden Aristobulus, welcher die orphischen Gedichte**) gefälscht hat. Wenn mehrere Väter, welchen Baur gefolgt ist, bei den *γενεαλογίαι* an die Aeonenreihen des valentinianischen Systems gedacht haben, welche Paulus geweissagt haben soll, so haben sie sich nur in ihrer speziellen Deutung geirrt, nicht darin, daß darunter Generationen abgestufter höheren Geister zu verstehen seyen. Daß die Gnostiker des 2. Jahrhunderts ihre Aeonenreihen nicht *γενεαλογίαι* genannt haben, hat Mangold a. a. O. S. 72 ff., so weit die Quellen vorliegen, überzeugend dargethan. Wir haben oben gezeigt, daß dieser Ausdruck überhaupt kein terminus der bekämpften Irrlehre ist und seyn kann. Otto a. a. O. S. 132 hat zwar richtig erkannt, daß die *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* die von Paulus zur tadelnden Karakteristik der Irrlehrer gebrauchte bekannte hellenische Bezeichnung des mythologischen Glaubens sey. Er irrt unseres Erachtens aber darin, daß Paulus durch jene

μῦθοι steht hier und an vielen anderen Stellen, z. B. Polyb. IX, 2., wie sonst auch *γενεαλογεῖν τοὺς θεούς*, z. B. Just. ad Graec. cohort. p. 4.; die von Menander bezeichneten Theogonien sind genealogisch und mythisch. Nach Otto soll auch Paulus zu denen gehören, welche die Ausdrücke *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* in ganz gleichem Sinne gebrauchen, wozu aber der Text 1 Tim. 1, 4., wo sie neben einander erwähnt sind, nicht berechtigt. Uebrigens denkt auch Chrysostomus, dessen Auslegung wir sonst nicht billigen, zu 1 Tim. 1, 4. (ebenso Theophyl. und Oekum.) an obigen Sprachgebrauch, wenn er sagt: *οἶμαι δὲ καὶ Ἕλληνας αὐτὸν* (Paulus) *ἐνταῦθα αἰνίττεσθαι, ὅταν λέγῃ μύθους καὶ γενεαλογίας, ὡς τοὺς θεοὺς αὐτῶν καταλεγόντων.*

*) Man kann zweifeln, ob die *μῦθοι* 2 Tim. 4, 4. nicht den allgemeineren Sinn „Fabeln“ „Mährchen“ haben. Indeß wegen der Einheit der Terminologie und da auch *ἡ ἀλήθεια* nicht die abstrakte, sondern die concrete, christliche Wahrheit bezeichnet und *μῦθοι* den Artikel hat, so sind letztere vermuthlich in dem oben angegebenen engeren technischen Sinne zu fassen. Es hat Paulus dann die spätere Herrschaft solcher mythologischen Gebilde, wie sie innerhalb des Christenthums in den bekannten gnostischen Systemen in freilich noch entwickelterer Gestalt sich zeigten, vorhergesehen, was nicht Wunder nehmen kann, da er dessen Vorläufer bereits selber bekämpfte [vergl. auch die wahrscheinlich gnostisirenden (*σεσοφισμένοι*) Mythen 2 Petr. 1, 16., welcher Brief nach anderen Spuren zwar nicht ächt zu seyn, aber doch noch dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts anzugehören scheint, ferner die aus Baruch, Philo und Josephus, also aus fast gleichzeitigen monotheistisch-jüdischen Schriftstellern über *μῦθοι* oder *μυθολογία* oben angeführten Stellen, welche für die engere Bedeutung „Göttergeschichten“ zeugen].

**) Vgl. in der Kürze Ueberweg, Geschichte der Philos. der vorchristl. Zeit, §. 64., andere Beispiele unten.

Worte die Verkehrtheit ihrer Schriftbehandlung ins Licht habe setzen wollen; der *νόμος*, die Urkunden des Judenthums seyen unter ihren Händen den *μύθοις* und *γενεαλογίαις* der Heiden gleich geworden. Wo steht aber 1 Tim. 1, 4. Etwas vom *νόμος*? — Nein, die *ἑτεροδιδασκαλίαι* der *τινές* selber werden dort als *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* karakterisirt. Auch ist von Otto nicht näher erörtert, vielleicht um die Generationen vermittelnder höherer Geister den Irrlehrern nicht beilegen zu müssen, was in ihrem Systeme insbesondere der Bezeichnung als *γενεαλογίαι* entsprach und diese hervorrief. — Als Moment der Irrlehre ist endlich noch das magische oder goetische Element zu erwähnen, was besonders Hug a. a. O. (vgl. S. 279 Note**), aber zu einseitig hervorgehoben hat, indem er die ganze Richtung wesentlich als Chaldäismus ansah. Mit jeder enthusiastisch-mystischen Richtung verband sich in Kleinasien, der Heimath des Cultus der Cybele und des Montanismus, schon leicht das magisch-goetische Element, doch wird dies 2 Tim. 3, 13. (*γόητες*) auch noch ausdrücklich gesagt, ferner 2 Tim. 3, 8, wo die damaligen Irrlehrer mit den Goeten*) Jannes und Jambres, von denen ein Zauberbuch existirte, verglichen werden; wenn sie nach 3, 7. namentlich die von mancherlei Begierden bewegten Weiblein, wie spöttisch gesagt wird, fangen, so weiset das auf die scheinheilige Charlatanerie dieser Thaumaturgen hin. Auf Leute dieser Art weiset auch die Geldgier, nach welcher sie meinten, daß die Frömmigkeit ein „Gewerbe“ sey, und vom Glauben abfielen, 1 Tim. 6, 5. 10; vgl. 1 Tim. 4, 8.**) (*ὠφέλιμος*), 2 Tim. 3, 2. Tit. 1, 11. 12. Wie solche Goeten, die zu ihren Künsten auch wohl den Namen Christi gebrauchten, Apgesch. 19, 13., wie sonst jüdisch-salomonische Formeln, Joseph. Antt. 8, 2. 5., oder die *Ἐφεσία γράμματα* (vgl. auch einen jüdischen Magier in Cypern, Apgesch. 13, 6), aus eigennützigem Interesse, um noch größere Wunder verrichten zu können, leicht Christen werden konnten, sehen wir an dem Beispiele des Magiers Simon, Apgesch. 8, 9. 13. 18 ff. Daß bei dieser mythologischen Haltung des Systems auch keine gesunde Christologie möglich war, liegt in der Natur der Sache; doch ist es mißlich, auf Grund solcher Stellen wie 1 Tim. 1, 20. (*βλασφημεῖν*, als dessen Objekt wie 1, 13. Christus zu verstehen ist), 2, 5. 3, 16. 2 Tim. 2, 7. Näheres festzustellen, als daß sie die volle Menschwerdung des wahrhaftigen Sohnes Gottes geläugnet haben müssen.

Fassen wir alle erwähnten Elemente der Irrlehre zusammen, so scheint dieselbe aus einem jüdisch modificirten, mit magischen Elementen versetzten Neupythagoreismus entstanden zu seyn, wie derselbe unter den Juden Kleinasiens und

---

*) Beachtungswerth ist, daß auch der syrische Neupythagoreer Numenius die Geschichte jener Goeten, deren Namen die Sage auf Anlaß von 2 Mos. 7, 11 ff. berichtete, erwähnt hat nach Origen. adv. Cels. 4, 51. Euseb. praep. evang. 9, 8. Im Uebrigen vgl. über jene Goeten Wetstein und Mack zu Tit. 3, 8. Da sie im Wettkampfe mit Mose unterliegen, so paßt ihre Geschichte sowohl den pythagoreisirenden judenchristlichen Irrlehrern unseres Briefs wie dem neben der religiösen Weisheit der Brachmanen, Magier, Aegypter namentlich auch das Judenthum berücksichtigenden und den Moses [Plato nennt er den attisch redenden Moses] sehr hochhaltenden Numenius besonders gut; über Letztern vgl. Möller, Gesch. der Kosmologie S. 91 ff. Nach Plin. hist. nat. 30, 1. behauptete eine Faktion der Magier von Moses und Jamnes abzuhängen: Est et alia Magices factio a Mose et Jamne et Jochabele Judaeis pendens. Nach Origenes zu Matth. 27 ff. gab es eine apokryphische Schrift über Jannes und Jambres (vergl. auch den Artikel „Pseudepigraphen des A. Test.“ S. 318). Ob aber diese auch zu den Apgesch. 19, 19. erwähnten, jedenfalls ähnlichen magischen Schriften (*βίβλοι*), welche damals in Ephesus verbrannt wurden, gehörte, läßt sich nicht mehr feststellen.

**) Die *σωματικὴ γυμνασία*, welche für kurze Zeit (für die Zeit des irdischen Lebens) Gewinn bringt, pflegt man nach dem Zusammenhange mit Recht auf die Irrlehre zu beziehen, und von den auch 1 Tim. 4, 3. erwähnten Kasteiungen des Leibes, vgl. Kol. 2, 23., zu deuten. Jedenfalls sind wegen des *ὠφέλιμος* aber wohl solche Kasteiungen des Leibes, welche zu den gewinnreichen Werken der Thaumaturgie geschickt machten (vgl. Diogen. Laert. 1, 7.), einbegriffen. Indeß auch von der leiblichen Gymnastik erklärt, paßt sie zu pythagoreisirenden Irrlehren, da Pythagoras auf diese großes Gewicht gelegt hat; vergl. Zeller, Philos. der Griechen. Ausg. 2. Bd. I. S. 230.

Kreta's sich damals ausgebildet hatte. Der Neupythagoreismus unterscheidet sich von der Lehre der älteren Pythagoreer bekanntlich durch eine entschiedenere Aufnahme der orientalischen Denkweise, und diese mußte sich in Kleinasien, wo die griechische Spekulation seit der altionischen Philosophie fortwährend blühte und sich zugleich mit dem Orient, namentlich dem Parsismus, nahe berührte, wo auch gerade damals noch*), z. B. in Pergamum mit seiner Bibliothek (die erst von Antonius an die Kleopatra geschenkt ward, vgl. indeß auch Strabo 13, 624), und in Tarsus mit seinen Instituten weit berühmte Sitze der Wissenschaft existirten, und zwar gerade auch in Ephesus, der Vaterstadt des nach Clemens Al. Strom. 6, 752 (ed. Potter), und sonst zu den Orphikern gezählten Heraklit mit seinem weltberühmten griechisch-orientalischen Artemisdienste, besonders leicht vollziehen. Der griechisch-orientalische Karakter der ephesinischen Artemis, die nach Strabo in dem ursprünglich karischen Ephesus schon vor der ionischen Einwanderung verehrt ward, und ihr Zusammenfallen mit der großen Mutter, der Cybele, wird auch von Preller, Griech. Mythologie (2. Ausg.) Bd. I. 243 ff. hervorgehoben und erhellt sofort aus ihrem Apstg. 19, 37. erwähnten uralten Bilde mit den vielen Brüsten. Die Priester der Artemis, die Kureten oder Korybanten, haben nach Pausanias 8, 3. 1. den unstreitig semitischen Namen *οἱ Ἐσσηνες*, was, wie das *Ἐσσηνοι* bei Josephus von אסא, wahrscheinlich so viel wie Aerzte, *θεραπευταί* bezeichnete, ohne daß dadurch ein weiterer Zusammenhang zwischen diesen heidnischen Priestern und den palästinensischen Essenern bewiesen wird, als daß beide auf die heilende Pflege des Leibes und der Seele Gewicht legen und diese durch jene zu fördern suchen. Für diese Etymologie spricht auch, daß die Kureten oder Korybanten auch als wunderthätige Aerzte gedacht werden, Asklepios als Diener des Dionysos und der Artemis erscheint [weßhalb auch der Wunderthäter Apollonius von Tyana im Asklepieum zu Aegä, Philostr. vit. Apollon. I, 7. u. 12. ausgebildet wird] und die Artemis nach Strabo 14, 635 ihren Namen vom Gesundmachen (*ἀρτεμέας ποιεῖν*) haben soll. Wenn die Griechen *ἐσσην* durch „König" und zwar „Bienenkönig" erklären (s. Passow und besonders H. Stephan. Thes. Tom. V. unter *ἐσσην*), so muß man sich erinnern, daß die arabische Wurzel des Wortes „heilen", aber auch „ordnen", das nomen daher einen Arzt oder auch einen Ordner, Vorsteher bezeichnet und die Priesterinnen der Artemis mystisch *μέλισσαι* (Bienen), ihre Vorsteher aber *μελισσονόμοι* heißen. Auf den orgiastisch orientalischen Karakter der Priester der ephesischen Artemis, welche Timotheus von Milet in seinem bei der Einweihung des von Herostratos zerstörten Tempels verfaßten Gedichte (vgl. Preller a. a. O.) *μαινάδα θυάδα φοιβάδα λυσσάδα* genannt hat, fällt ein neues Licht, wenn Strabo, welcher Ephesus selber besuchte, 14, 641 erzählt, daß jene, die vorher von ihm auch als Kureten bezeichnet sind, wie die Galli der Cybele Verschnittene waren, welche Megabyzen (*μεγιστᾶνες*), d. h. Magier (vgl. den Art. „Magier" Bd. VIII. S. 678) hießen, und daß man, weil man sie anderswoher holte, immer einige dieser „*προστασία*" würdige hatte, mit ihnen aber jungfräuliche Priesterinnen (*παρθένοι*) den Dienst versahen, wobei er hinzufügt, daß zu seiner Zeit von den Tempelgesetzen nicht Alles gleichmäßig beobachtet werde.

*) Vgl. K. F. Hermann, Culturgeschichte der Griechen und Römer, Bd. I. S. 231. Wenn Pergamum Offenb. 2, 13. Thron Satans heißt, so ist es dadurch gewiß nicht bloß als ein Sitz der antichristlichen Verfolgung (vgl. den Art. „Pergamum"), sondern auch als ein Hauptsitz der antichristlichen Weisheit, welche unstreitig ein Hauptgrund für die dortige Verfolgung der Christen war, so wie der dort gerade um sich greifenden gnostisirenden nikolaitischen Irrlehre bezeichnet. Ueber Tarsus vergl. den betreffenden Artikel und Strabo 14, 672 ff., wo es heißt: *Τοσαύτη δὲ τοῖς ἐνθάδε σπουδὴ πρός τε φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν ἐγκύκλιον ἅπασαν γέγονεν ὥσθ' ὑπερβέβληνται καὶ Ἀθήνας καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ εἴ τινα ἄλλον τόπον δυνατὸν εἰπεῖν, ἐν ᾧ σχολαὶ καὶ διατριβαὶ φιλοσόφων γεγόνασι. Διαφέρει δὲ τοσοῦτον, ὅτι ἐνταῦθα μὲν οἱ φιλομαθοῦντες ἐπιχώριοι πάντες εἰσί, ξένοι δ' οὐκ ἐπιδημοῦσι ῥαδίως - οὐδ' αὐτοὶ οὗτοι μένουσιν αὐτόθι, ἀλλὰ καὶ τελειοῦνται ἐκδημήσαντες καὶ τελειωθέντες ξενιτεύουσιν ἡδέως, κατέρχονται δ' ὀλίγοι.*

Schon im 6. Jahrhundert vor Christus waren der kretische Zeuscultus, die Bakchische Religion (der Dienst des Dionysos Zagreus) und der vorderasiatische Cybeledienst, die im Tode des Gottes, der zunächst nur physisch gedachten schaffenden Naturkraft, eine ursprüngliche Verwandtschaft hatten, in Kleinasien wie in dem von gleicher Bevölkernng bewohnten Kreta (s. Höck, Kreta III. 321. Preller a. a. O. I, 102 ff. 502 ff. 515 ff. Strabo 10, 466—474) zusammengeflossen. Wie der eine religiös-sittliche Richtung verfolgende Samier Pythagoras an die mystische Seite der überlieferten religiösen Weisheit sich anschloß, so folgten ihm darin seine Anhänger, da schon die älteren Pythagoreer, nachdem der von ihrem Meister gestiftete politische Bund zerstört war, sich mit den separatistischen, auf eine gewisse Theokrasie des Volksglaubens ausgehenden Orphikern, von diesen Manches annehmend, wie namentlich Höck, Kreta III. S. 195 ff. ausführlich darthut, zu orgiastischen Mysterien zusammenschlossen, deren Mittelpunkt der zerrissene Dionysos, Attis oder wie man ihn sonst nennen mochte (Hippolyt. refut. haeres. 5, 9) oder die Idee des aus dem Tode neu erstehenden Lebens bildete und welche mit überall wohl nicht ganz gleichen ascetischen Uebungen und symbolischen Bräuchen, namentlich aber mit der Enthaltung von Fleischspeisen und von blutigen Opfern verbunden waren. Ueber die Orphiker und ihre Litteratur vergl. im Allgemeinen Preller unter „Orpheus" in Pauly's Real-Encyklopädie. Schon Herodot bezeichnet 2, 81. die *Ὀρφικά* ausdrücklich als Bakchisch und Pythagoreisch. Hieraus erklärt es sich, wenn Arignote, eine Schülerin oder selbst Tochter des Pythagoras, ein orphisirendes Gedicht *Βακχικά* schrieb und die Schrift des Pythagoreers Philolaus, eines Zeitgenossen des Sokrates, welcher die pythagoreische Lehre zuerst schriftlich darstellte, den Namen *Βάκχαι* führte. An den Hauptsitzen der bakchischen Religion gab es aber immer den im ursprünglichen Cult zunächst physisch gedachten Hergang als höheres, mehr oder weniger ethisches Symbol fassende orphische Mysterien, und damit auch pythagoreische Orphiker, wie uns nicht bloß von Kreta (Höck, Kreta III. S. 255 ff. 284 ff. 320 ff.), sondern auch von Ephesus, einem Hauptsitze der ersteren (Preller, griech. Myth. I, 511 ff. 516. Strabo 10, 468. 469. 474. 14, 640) ausdrücklich überliefert wird. Wir erinnern hier nur noch an ein von Porphyrius (de abstinent. 4, 19.) aufbewahrtes Fragment des Euripides aus dessen „Kretern", in welchem er den Chor der kretischen Priester des Zeus so reden läßt: „Ich führe ein schuldloses (*ἁγνόν*) Leben, seit ich des Idäischen Zeus Geweihter ward, seit ich des nächtlichen Zagreus Donner und die roh zu essenden*) [*ὠμοφάγους*, ungekochten] Mahle vollendete und der Mutter vom Berge Fackeln trug, seit ich, feierlich geweiht, der Kureten Bakchos genannt ward . . . Angethan mit glänzend weißem Gewande, fliehe ich der Sterblichen Geburt und halte mich fern vom Sarg; hüte mich vor jeder Kost, die Leben hauchte", vergl. Eurip. Hippolyt. 949, und über des Euripides orphische Neigungen Höck, Kreta III, 321 ff. und Nägelsbach, nachhomer. Theolog. S. 454. 463 ff.

Nicht die Essener in Palästina, dem heiligen Lande, sind ihrem innersten Wesen nach geschichtlich nachweisbar aus einer Mischung des dortigen Judenthums mit dem heidnischen Pythagoreismus hervorgegangen, obwohl sie einige verwandte Züge an sich tragen und von Josephus, freilich nur für ihre Lebensweise (*διαίτα*) Ant. 15, 10. 4. mit den Pythagoreern**) zusammengestellt werden, ähnlich wie die Pharisäer mit

*) Für *ὠμοφάγους* hätte auch *ἀπύρους* gesagt werden können. Die *ἱερὰ ἄπυρα* sind eine Abart der unblutigen Opfer (*ἁγνὰ θύματα*). Speciell gemeint ist hier das *ἐκπεριφόρησα*, welches nach Clem. Al. Protrept. 2. p. 13. ein besonderer Weihegrad gerade der Korybanten war. Bernays hätte daher in seiner scharfsinnigen Schrift: Theophrastos Schrift über Frömmigkeit S. 160, das sed et coctis cibis abstinuisse des Hieronymus advers. Jovinian. 2, 14. nicht tadeln sollen.

**) Die sogenannten *πολισταί* der Dacier, mit denen Josephus Antt. 18, 1. 5. die Essener vergleicht, sind ohne Zweifel der pythagoreische Verein, welcher dort noch zur Zeit des Strabo (Strab. 7, 297. 298. 304. 16, 762) aus den Anhängern des Daciers oder Goeten Zamolxis, eines Sklaven des Pythagoras, bestand, vgl. auch Lutterbeck, neutest. Lehrbegr. I, 273. Die *πολισται*

den Stoikern (Joseph. vit. §. 2.), wohl aber ist die mitten in heidnischer Umgebung befindliche Diaspora Kleinasiens, soweit sie einem theosophischen Zuge folgte, analog wie das ägyptische Judenthum mit der in Alexandrien herrschenden griechischen Religionsphilosophie, namentlich auch mit dem kleinasiatischen Neupythagoreismus eine Verbindung eingegangen, wie nicht bloß in der Natur der Sache lag, sondern unter Anderem auch aus den Pastoralbriefen sich erweisen läßt. Wenn Zeller, Philos. d. Griech. III, 2. S. 495 ff., den Neupythagoreismus, dessen Zusammenhang mit den Mysterien und mystischen Religionsculten namentlich des Orients er fast ganz aus den Augen läßt (vgl. dagegen auch die Reisen des Apollonius von Tyana in den Orient und S. 283 Note*), zu einem ursprünglichen Produkte Alexandriens macht, so ist das augenscheinlich zu viel behauptet. Er beruft sich dafür hauptsächlich auf die innerjüdischen neupythagoreischen Bildungen der palästinensischen Essener und der ägyptischen Therapeuten, von denen wir die Ersteren ihres Alters und ihrer Lehre wegen jedenfalls nicht für Neupythagoreer halten und die Letztern in dieser Beziehung mindestens zweifelhaft bleiben. Der Pythagoreismus karakterisirt sich bei genauer Rede unseres Erachtens nicht schon durch eine gemeinsame ascetische Lebensordnung, die sich ja auch anderweitig und selbst ausgeprägter vorfand, sondern durch eine solche nur im Zusammenhange mit bestimmten metaphysischen Grundannahmen, wie namentlich dem das Universum durchziehenden Gegensatz bestimmter Grundprincipien. Zu behaupten, daß der pythagoreisirende Römer Nigidius Figulus († 45 v. Chr.), welchen Cicero (de Univers. c. 1.) als Pythagoreer erwähnt, Eusebius als Pythagoreer und Magier, und über welchen Lutterbeck, neutestamentl. Lehrbegr. I. S. 377 ff., zu vergleichen ist, wenn durchaus außerhalb Rom nicht wie andere vornehme Römer etwa in Rhodus, Pergamum oder Tarsus, überhaupt in Kleinasien, welches größtentheils römischer Besitz war und wohin die Augen der damaligen Römer durch die Thaten des Sulla, Lucullus und Pompejus gerichtet wurden (vgl. das gleichzeitige Auftreten des verwandten Mithrasdienstes und der Magier in Rom Plut. Sulla 37. u. Pompej.), sondern in Alexandrien entweder studirte oder doch die pythagoreische Philosophie kennen lernte, ist mindestens sehr problematisch. Doch hierauf näher einzugehen, ist hier nicht der Ort, zumal weder unsererseits noch von Dr. Zeller geläugnet wird, daß der Neupythagoreismus schon vor der Zeit der Pastoralbriefe sowohl in Kleinasien wie in Alexandrien, ebenfalls einem Hauptsitze der orphischen Mysterien (Diodor. 4, 25. Orph. Argonaut. Vs. 43 ff. 100 ff.), auf welche auch Philo, unter Anderem in seiner Beschreibung der jüdischen Therapeuten vit. contemplat. §. 2. u. §. 11. (Mang. II. 473. 485) Rücksicht nimmt, größeren Einfluß gewonnen hat. Alle in den Pastoralbriefen befindlichen Elemente der Irrlehre, die religiöse Spekulation auf dualistischer Basis, die sich abstufenden Reihen vermittelnder höherer Geister, die Ascese, die Prophetie passen anerkanntermaßen zu dem Neupythagoreismus, welcher bei der damaligen Verzweiflung der Heidenwelt an dem Glauben des Volkes und der philosophischen Wissenschaft um die Geburt Christi durch seine mysteriöse Transcendenz Viele anzuziehen begann und sich durch manche dem Pythagoras untergeschobene Schriften Bahn brach. Mit ihm war aber auch das goetische (theurgische) Element gerade in Kleinasien in besondere Beziehung getreten. Es kann uns das nicht befremden, da Kleinasien und zumal Ephesus durch seine magischen Künste (vgl. S. 284) und über die Ἐφεσία γράμματα die Ausleger zu Apgesch. 19. 19) bekannt ist und wunderthätige Kuren und Theurgie bei dem mit dem Bakchischen Cult im Zusammenhang stehenden dort herrschenden Dienst des Asklepios und bei der heimischen und durch Verbindung mit dem Orient geförderten Dämonologie dort im Schwunge waren. Namentlich wird unsere Behauptung über die pythagoreisirende Richtung der Irrlehrer in den Pastoralbriefen auch durch die Geschichte des mit Bezug auf unsere Frage bisher

(Staatsbesserer) erinnern an die πολιτικοί, welche unter den Pythagoreern die praktischen Exoteriker gegenüber den Theoretikern waren, vgl. vit. Pythag. apud Phot. 1. Hippolyt. refut. haer. 2. Brandis, Gesch. der griech.-römischen Philos. I, 428.

nicht beachteten Hauptbegründers der neupythagoreischen Denk- und Lebensweise, des nach seinem Tode in eigenen Tempeln verehrten Apollonius aus Tyana in Kappadocien, bestätigt, welcher unter Augustus geboren, bereits in den Zeiten des Claudius und Nero und später in Kleinasien als Thaumaturg auftrat und große Verehrung genoß, also auch gleichzeitig und kurz vor dem Apostel Paulus dort wirkte. Apollonius studirte nach Philostratus (vit. Apoll. I, 7.) in dem damals berühmten Musensitze Tarsus, und weil er hier die sittliche Strenge vermißte, in dem benachbarten Aegä, wo er im Asklepieum unter Anderen den Pythagoräer Euxenos hörte, dessen laxere Lebensweise er aber verschärft. Wie Strabo a. a. O. (vergl. S. 284 Not. *.) bemerkt, so ward Tarsus von vielen Einheimischen (*ἐγχώριοι*) besucht, die gewöhnlich zu weiterer Belehrung oder, um anderwärts als Lehrer aufzutreten, in's Ausland gingen, was im Allgemeinen den damals herrschenden philosophischen Sinn der kleinasiatischen Bevölkerung beweist. Auch Apollonius ging in das Ausland, namentlich den Orient. Aus Parthien und Indien (jenseits des Kaukasus und Hyphasis VIII, 7. 3. vgl. II, 40. u. 41) zurückkehrend, besucht er nach Philostratus zuerst Ephesus IV, 1—4. 10., hielt sich dort öfter und lange auf, VI, 42. (bei den Ioniern), VII, 5—7. 10. VIII, 24. 26., pries es als Sitz der wahren Weisheit und stiftete dort, nachdem er es von der Pest befreit, dem *Ἡρακλῆς ἀποπομπαῖος* [Herakles-Asklepios] ein Heiligthum VIII, 7, 8. u. 9. (nach Lactantius, instit. V, 3. wäre er selber dort unter dem Bilde des Herakles verehrt). Seine Ionischen Anhänger nannte Griechenland Apollonier VIII, 21. Dort ist er auch wahrscheinlich (VIII, 26. u. 30.) gestorben, wozu stimmt, daß eine seiner wenigen Schriften, die *διαθῆκαι* (ein bei den Orphikern auch sonst vorkommender Name, testamentum) im Ionischen Dialekte, VII, 35. vgl. I, 3., verfaßt ist. Obwohl der Neupythagoreer Philostratus das Bild des Apollonius für seine Zwecke unstreitig mannichfach umgestaltet*), idealisirt und hellenisirt hat, so muß doch, was für unsere Frage von dem größten Interesse ist, jedenfalls so viel historisch seyn, daß Apollonius wirklich öfter in Ephesus verweilte und Ephesus überhaupt als ein besonders wichtiger Sitz des Neupythagoreismus anzusehen ist. Bei seiner hellenisirenden Tendenz ist Philostratus nur um so glaubwürdiger, wenn er den Apollonius doch die Weisheit des Orients am höchsten schätzen und dorthin von Agä aus zunächst, I, 19. meistens von dem Assyrer Damis begleitet, sich wenden läßt. Obwohl nicht bloß paganistische Anhänger, wie Philostratus (z. B. vit. Ap. I, 2. VI, 11.), sondern auch Eusebius (adv. Hierocl. 5.) und der Bischof im Philosophenmantel Synesius (s. später) seine philosophische Bildung rühmen, so hat er doch, worin Ritter, Zeller, Brandis, Lutterbeck u. A. einig sind und wie selbst auch aus seinem Leben von Philostratus hervorgeht, entschieden weniger die theoretisch-mathematische, als die religiös-praktische Seite des Pythagoreismus gepflegt und hervorgezogen. Hinzu kamen orphische, orientalisch-dualistische, platonisirende und andere eklektische Elemente, wie sie dem damaligen Zeitalter entsprachen. Sein großer Einfluß hing vornämlich mit seiner ganzen theurgisch-ascetischen Persönlichkeit zusammen. Ueber die genauere Beschaffenheit seiner Lehre wissen wir, da er nur wenig geschrieben hat (z. B. auch ein Leben des Pythagoras), nur wenig mit Sicherheit. Zu diesem Wenigen gehört, was wir in einem kleinen bei Euseb. praep. ev. 4, 13. aufbewahrten Fragmente aus seiner Schrift über die Opfer erfahren. Hierin unterscheidet er den Einen höchsten von Allem gesonderten Gott und die Untergötter. Die rechte Verehrung werde

*) Schätzbare Beiträge zu der Chronologie des Apollonius und zu einer historisch-kritischen Würdigung der Biographie des Philostratus hat Gutschmid im Artikel „Gotarzes“ in der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber, Th. 75. S. 40 ff. gegeben. Ueber den Partherkönig Gotarzes vgl. Joseph. Ant. 20, 3. 1—4. Tacit. Annal. XI, 8—10. XII, 10—14. Einseitig ist der Artikel „Apollonius“. Sonst vgl. noch den Art. „Neuplatonismus“, sofern der letztere durch die Neupythagoreer angebahnt wurde, ferner J. Müller, comment., qua in componenda memoria Apollonii Tyanensis fide quaeritur P. 1—3. 1858—1860. Ed. Müller, war Apollonius von Tyana ein Weiser oder Betrüger oder ein Schwärmer und Fanatiker? Liegnitz 1861; und den Artikel „Apollonius“ in Pauly's Real-Encyklopädie.

jenem zu Theil, wenn der Mensch ihm überhaupt nicht nahe oder Feuer anzünde oder ihn mit einem der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände benenne [d. h. Sonne, Mond u. s. w. vgl. vit. Ap. III, 34. und die dort aus Diog. Laert. 8, 26. und aus dem Cratylus des Plato in der Ausgabe von Olearius citirten und erläuterten Stellen], denn er sey bedürfnißlos und alle Erzeugnisse der Erde und Luft seyen befleckt. Er solle sich vielmehr an den höchsten Gott immer der besseren Rede (λόγῳ) befleißigen, d. h. derjenigen, die nicht durch den Mund gehe. Von dem Schönsten des Seyenden fordere Gott durch den Schönsten der Menschen das Gute, das sey aber der νοῦς, welcher der Organe nicht bedürfe. Nur also dem höchsten Gott soll man nicht opfern oder zu ihm laut reden, wohl aber soll man den Untergöttern opfern, nämlich unblutige Opfer, nach Philostratus vor Allem Weihrauch (vit. Ap. VIII, 7. 12) und Gebete. Die unblutigen Opfer waren, wie wir oben sahen, schon lange empfohlen von den Orphikern. Dasselbe that auch des Aristoteles berühmter Schüler Theophrast in einer Schrift περὶ εὐσεβείας, deren bei Porphyrius de abstinent. II, 5 ff. aufbewahrte Fragmente Bernays in „Theophrastos Schrift über Frömmigkeit 1866", in lehrreicher Weise besprochen hat. Der antike, dem Evangelium fremde Geist des Gebets, welches ein Apollonius empfiehlt, erhellt in schlagendster Weise, wenn er nach Philostr. vit. Ap. I, 11. gebetet haben will: O Götter, gebt mir das Gebührende (τὰ ὀφειλόμενα). Ueber Theogonie, Kosmogonie, Psychologie incl. der Seelenwanderung wird Apollonius Aehnliches gelehrt haben, wie Philostratus III, 18. 34. 35. VI, 11. VIII, 7. 7. 9. 10. 12. mittheilt. Als strenger Ascet soll er nach vit. Ap. I, 8. u. 13. VIII, 7. 4 ff. des Fleisches, des Weins, der Ehe (vgl. 1 Tim. 4, 3. und die Priester (Megabyzen) und Priesterinnen der ephesischen Artemis nach S. 284, ferner die Magier, deren erste Klasse nach Eubulos bei Hieronymus adv. Jovin. 2, 14. nur Mehl und Kräuter aßen) sich enthalten, leinene Kleider (keine Wolle oder Leder) getragen, Haare des Hauptes und Bartes haben wachsen lassen, im Allgemeinen also ein Leben wie ein Magier, deren es nach Strab. XV, 733 gerade auch in seinem Geburtslande Kappadocien viele gab, geführt haben. Der Philosoph Möragenes, dessen Schrift Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως μάγου καὶ φιλοσόφου ἀπομνημονεύματα wegen der Behauptung des Celsus, daß die magische Kunst gegen Unwissende und Schlechte etwas vermöge, von Origenes contr. Cels. 6, 40. citirt wird, nennt den Apollonius auf ihrem Titel einen Philosophen und Magier, durch dessen Magie nach Origenes manche nicht unwackere Philosophen gefangen wurden, die zu ihm als Goeten (γόητα) gekommen seyen, unter welchen er mit dem ironischen οἶμαι den (Stoiker) Euphrates [welchen Philostratus als Hauptwidersacher des Apollonius bestreitet] und einen gewissen Epikureer anführt. Euphrates nennt ihn τερατώδες vit. Ap. VII, 14. Der oben genannte Synesius bezeichnet den Apollonius de calvit. p. 68 c. ausdrücklich als γόης und περιττὸς τὰ δαιμόνια, obwohl er ihm sonst sehr wohl will, da er hinzufügt: φίλα μοι πρὸς τὸν ἄνδρα καὶ βουλοίμην ἂν αὐτὸν εἶναι τοῦ καταλόγου. Ueber Apollonius vergl. auch Dio Cass. LXVII, 18. LXXVII, 17. 18. Lucian. Alex. 5. Apulej. de mag. c. 40. Euseb. adv. Hierocl. 2. 5. 31. Tzetzes Chil. 1, 60. Wenn Philostratus vit. Apoll. I. 2. IV. 45. V. 12. VIII. 7. 3 u. ö. behauptet, Apollonius habe seine Wunder mit einer inwohnenden göttlichen Kraft und Einsicht, aber nicht mit Hülfe der Magie verrichtet und sey kein Goet gewesen, so hat er theils das Bild seines Helden (vgl. d. Art. „Magier" S. 681) idealisirt und hellenisirt, da der γόης mehr ein gewöhnlicher Gaukler in der V, 12. bezeichneten Weise (vgl. auch d. Art. „Magier" S. 678) war, eine Seite des Apollonius, welche Einzelne wie auch Tzetzes a. a. O. in einseitiger Weise hervorheben mochten, theils und namentlich verhüten wollen, da der Ausdruck Goet und Magier [der letztere namentlich nach späterem Sprachgebrauch] auch in sittlich schlimmem Sinne vorkam, daß man bei dem Apollonius nicht die Geldgier des Gauklers (a. a. O. VIII, 7. 3. vgl. V, 12.) oder eine Anrufung der Mächte der Finsterniß IV, 10. VIII, 7. 9. (vgl. Matth. 12, 24), welche III, 35. am Ende deutlich als dualistisches Reich

des Bösen gedacht sind, voraussetze. Während γόης bei Origenes und Synesius a. a. O. nicht im sittlich schlimmen Sinne gemeint ist, ist das bei γόητες 2 Tim. 3, 13. vergl. 3, 18. unstreitig der Fall, wo es dem Sinne nach etwa dem μάγος ψευδοπροφήτης Apgesch. 13, 8. [vgl. das γοητεύειν Clem. hom. 3, 15.] entspricht. Wie wir gesehen haben, hatte das orphisch-pythagoreische Wesen auch auf Kreta großen Eingang gefunden, weßhalb Apollonius auch nach Kreta, der „Krone“ der Inseln, geht und nach Einigen dort zuletzt im Tempel der Diktynna (der Artemis, Preller, griech. Mythol. I. S. 242 ff.) erschienen und dann (natürlich leiblos) zum Himmel gegangen seyn soll (vit. Apoll. IV, 34. VIII, 30). Wie in Ephesus Joseph. Ant. 12, 3. 4. 14, 10. 11 ff. 25. 16, 6. Phil. leg. ad Caj. II. 587. Apgesch. 2, 9. 19, 8 ff., so gab es in Kreta Joseph. Ant. 17, 12. 1. bell. jud. 2, 7. 1. Philo a. a. O. Apgesch. 2, 11, ebenfalls viele Juden, weßwegen wir auch dort pythagoreisirende judenchristliche Häretiker finden. Der beim ersten Anblick auffallende Umstand, daß der im 6. Jahrhundert vor Christus lebende kretische Dichter Epimenides, welchem die Verse Tit. 1, 12. nach Clemens Al. Strom. I. §. 59. p. 350, und Hieronymus Tom. VII. p. 471. ed. Vallars. angehören, dort ihr (der Kreter) eigener Prophet, welchem sie also glauben müssen, genannt wird, findet nun darin seine Erklärung, daß Epimenides orphischer Pythagoreer war und nach Diog. Laert. 1, 115. Plutarch. Solon. 12. Kuret, d. h. Prophet des kretischen Zeus, wie auch Porphyrius de abstin. 4, 19. und Hieronymus, advers. Jovin. 2, 14 (bei Bernays a. a. O. S. 159) den Ausdruck wiedergeben, genannt ward, vgl. namentlich Hoeck, Kreta III, 254 ff. 264. 284. Weil die betreffende judenchristliche Theosophie in Ephesus und Kreta auf dem gleichen Neupythagoreismus beruhte, so konnte sie an beiden Orten wesentlich ähnlich seyn, obwohl sie beiderwärts — für Kreta wird dieß durch τις ἐξ αὐτῶν Tit. 1, 12. ausdrücklich bezeugt — nicht von außen importirt ward, und weil das System, auf welchem sie basirte, bereits ausgebildet vorlag, so konnte sie, sobald nur Anhänger desselben Christen geworden waren, in den betreffenden Gemeinen, ähnlich wie in den galatischen die Judaisten, schon sehr bald nach ihrer Gründung auftreten, was mit Unrecht namentlich mit Bezug auf den Brief an Titus hie und da auffallend gefunden ist. Auch lassen sich die ἀντιθέσεις 1 Tim. 6, 20., wenn man diese nicht von den Sätzen, welche die falsche Gnosis der gesunden Lehre entgegenstellte (vgl. das ἀντιδιατιθεμένους 2 Tim. 2, 25. und die Philonischen ἀντιθέσεις τῶν ἀθέων bei Euseb. praep. evang. 8, 13.), verstehen, sondern in ihnen mit Baur das characteristicum der ersteren finden will, auf das pythagoreische System zurückführen, welches zufolge seines Dualismus von Gegensätzen redete, die sich durch die ganze Welt hindurchzogen. Daß die ἀντιθέσεις a. a. O. von Paulus als terminus der Irrlehre gemeint sind, wird daraus wahrscheinlich, daß sie der ψευδώνυμος γνῶσις, der falsch benannten Gnosis angehören, wo die γνῶσις, wie aus dem hinzugefügten ψευδώνυμος hervorgeht, jedenfalls terminus der Irrlehre seyn muß, vgl. auch S. 279. Zehn oder auch sieben pythagoreische Grundgegensätze, darunter namentlich der des Männlichen und Weiblichen (vgl. das orphische Ζεὺς ἄρσην — Ζεὺς νύμφη, Euseb. praep. ev. III, 9.) werden erwähnt, Arist. Met. I, 5. Preller, hist. philosoph. Nr. 103 u. 107, vgl. Zeller, Philos. der Griech. I. S. 255 ff. (2te Aufl.). Ja, wie der Unterzeichnete zu seiner Ueberraschung bemerkte, jene pythagoreischen Grundgegensätze sind sogar auch durch denselben terminus ἀντιθέσεις bezeichnet worden. Es ergibt sich dieß aus der Metaphysik des gerade in jenen Kreisen (vergl. z. B. Philo, Mang. II, 510. 619 und die Fragmente aus seiner oben erwähnten Schrift περὶ εὐσεβείας bei Porphyrius), viel gelesenen Schülers des Aristoteles Theophrast von Lesbus, dessen nach Troas vererbte Schriften (vgl. Ueberweg, Gesch. der vorchristl. Philos. S. 99) in Kleinasien gewiß besonders bekannt waren. Dieser sagt a. a. O. Kap. 9. S. 322. 14. ed. Brandis (bei Preller, hist. philosoph. Nro. 111.): Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγορεῖοι μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν (θέλουσιν?) ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς κ. τ. λ.

Vgl. auch Brandis, Geschichte der Entwickel. der griech. Philosophie. I, 276. Auch bei Plutarch findet sich dieser terminus öfter. Philo gebraucht den mit Bezug auf Genesis 15, 10. LXX. nur wenig umgebildeten Ausdruck ἡ ἀντιπρόσωπος θέσις, quis rer. div. her. §. 43. (Mang. I, 502), wo er zuletzt auf den Ephesier Heraklit hinweist. Bei unserer Annahme einer neupythagoreischen Grundlage empfängt ferner der Ausdruck γενεαλογίαι 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9. (Geburtsregister), welcher, wenn man im Bilde bleiben will, nicht Emanationen, sondern Geburten erwarten läßt, ein neues Licht, da das erwähnte Pythagoreische Princip der Mannweiblichkeit auf solche Zeugungen führt, vgl. Möller, Gesch. d. Kosmologie S. 34 ff., Ritter, über die Emanationslehre (1847) S. 15 ff. Zu den endlosen (ἀπέραντοι) Genealogien vgl. den ἄπειρον αἰῶνα des Pythagoreers Philolaus bei Stob. Ecl. I, 413, die δυνάμεις ἄπειροι Hippol. refut. haer. V, 19. VII, 26. und Möller a. a. O. S. 64. über den Neupythagoreer Maximus Tyrius, ferner Philo a. a. O. (ἀπέραντα). Vielleicht darf man auch daran erinnern, daß ἄπειρον (ἀπέραντον) das eine Glied des ersten Grundgegensatzes der Pythagoreer ist und daher oft bei ihnen vorkommt. Sehr beachtungswerth für die Erklärung der γενεαλογίαι ist endlich die Theogonie und Kosmogonie, welche dem Neupythagoreer Apollonius von Philostratus vit. Apoll. III, 34 u. 35. beigelegt wird. Den Pythagoreern, wenigstens den damaligen, ist, selbst wenn die Worte τῷ γεννήσαντι πατέρι καὶ δημιουργῷ aus dem Fragmente des Philolaus bei Stob. Ecl. I, 420 ff. (vgl. Böckh, Philol. 163 ff.) dem Berichterstatter nach Zeller, Philos. I, 269 (2te Ausg.) nicht angehören sollten, der höchste Gott der γενέτωρ des Alls (vit. Apoll. III, 35), selber aber ἀγέννητος. Seit ihrer Verbindung mit den Orphikern haben sie überhaupt manches mehr oder weniger Verwandte mit ihrer Lehre verbunden. Der Neupythagoreer Apollonius läßt sich a. a. O. durch den Indier Jarchas, den Träger der wahren Weisheit, über den κόσμος, der auch die gewordenen Götter in sich befaßt, nur nicht das unterirdische Reich des Bösen (vit. Apoll. III, 35 am Ende) belehren. Der κόσμος ist ein mann-weibliches ζῶον, welches aus den fünf zugleich vorhandenen Elementen — Wasser, Luft, Erde, Feuer, Aether — Alles erzeugt, welches von vielen Händen und Füßen (den Untergottheiten) auf Antrieb seines νοῦς bewegt und nicht durch eine Hand, sondern durch viele und unsagbare (ἄρρητοι) regiert wird. Das fünfte unvergängliche Element, der Aether, heißt der Ursprung der unsterblichen (unteren) Götter (γένεσιν θεῶν), woraus diese, wie alles Unvergängliche, unstreitig auch die unvergängliche göttliche Seele des Menschen, welche Pythagoras nach Diog. Laert. VIII, 18. u. 31. ἀπόσπασμα αἰθέρος genannt haben soll (vgl. vit. Ap. I, 8. III, 42), gezeugt seyen. Bestätigt wird diese Aussage des Philostratus über das fünfte Element rücksichtlich der Indier durch Strabo XV. 713, welcher sagt, daß die Indier zu den vier Elementen ein fünftes (πέμπτη φύσις) annähmen, woraus der Himmel und die Sterne wären [welche nach Pythagoras Diog. Laert. VIII, 27. und Plato im Cratylus S. 397. c. θεοί waren], und dieses Theorem ausdrücklich unter diejenigen zählt, in welchen die indischen Philosophen den griechischen ähnlich dächten, wobei er namentlich Aristoteles (Diog. Laert. V, 33) und die Pythagoreer im Sinne zu haben scheint. Der häretisch-judenchristlichen Theosophie der Pastoralbriefe ist überdieß die des Briefs an die Kolosser verwandt, doch hat letztere eine der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie (so weit sie uns bekannt ist) ähnlichere Basis, da sie dem Judenthum in Inhalt und Ausdruck [Kol. 2, 8. 20. τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, wie Gal. 4, 3. 9., und dazu meinen Comment., Kol. 2, 11. 3, 11. (Beschneidung), Kol. 2, 16. (auch jüdische Festzeiten), Kol. 2, 18. (die Bezeichnung der höheren Geister als ἄγγελοι)] noch mehr Geltung läßt, Paulus sie auch nicht als μῦθοι καὶ γενεαλογίαι, als heidnische Mythologie bezeichnet und vom Goetenthum bei ihr ganz geschwiegen wird. An Essener oder mit Ritschl, altkathol. Kirche S. 342. vgl. S. 179 ff., da jene ohne (?) religiöse Speculation (ist namentlich in dieser Allgemeinheit gewiß zu viel behauptet) seyn sollen, an (ägyptische) Therapeuten zu denken — was gegen die Ersteren spricht, spricht übrigens

im Allgemeinen auch gegen die Letzteren — liegt kein irgend entscheidender Grund vor und Manches ist durchaus dagegen. Es müßte z. B. eine essenische Kolonie in Ephesus und Kreta — denn nach Titus 1, 12. waren die Irrlehrer Eingeborene, s. oben, und auch die Reinigungsgebote und *συσσίτια* der Essener erforderten, wie wir wissen, ein geordnetes Zusammenleben — vorausgesetzt werden. Wenn aber auch Philo (quod omnis probus liber §. 12., Mang. II, 457), wie Mangold meint, die Essener in Palästina und Syrien *) wohnen ließe, so würde daraus noch keineswegs folgen, daß essenische Kolonien auch in Ephesus und Kreta waren. Die andere Stelle Philo's (vit. contemplat. §. 3. Mang. II, 474) aber, wornach die *θεραπευταί* sich *πολλαχοῦ τῆς οἰκουμένης* aufhalten, hat schon Mangold, der Hauptvertreter dieser Ansicht, a. a. O. S. 60, Not. 62., richtig dahin ausgelegt, daß *θεραπευταί* hier übereinstimmend mit dem sonstigen Sprachgebrauche Philo's ascetische Verehrer Gottes überhaupt bezeichne. Um die Verbreitung des Essenismus z. B. für Kreta wahrscheinlich zu machen, beruft sich Mangold auf die dort herrschenden orphisch-pythagoreischen Anschauungen, die auch der dualistischen Ansicht des Essenismus zum Grunde lägen und letztere dort vermittelt hätten [vgl. darüber S. 285 ff. u. 289]. Aber da liegt doch weit näher und ist historisch allein gerathen, den Neupythagoreismus jener Gegenden selber als die philosophische Basis der Irrlehre anzusehen. Gegen Essener spricht ferner nach Allem, was wir über sie wissen, auch abgesehen davon, daß Paulus ihnen keine *μῦθοι* und *γενεαλογίαι*, kein mythologisches Heidenthum in dem erörterten Sinne vorgeworfen haben würde, das vorwiegend intellektualistische und unsittliche Wesen dieser Irrlehrer, das Goetenthum, namentlich ihre thaumaturgische Ostentation, und auch, zumal jene Gütergemeinschaft hatten, ihre Geldgier, während letztere bei den Goeten gewöhnlichen Schlags in jener Zeit bekanntlich geradezu karakteristisch ist, vgl. S. 283 u. 288. Uebrigens paßt zu unserer Ansicht über die Irrlehrer auch die Stelle 1 Tim. 2, 8. 9., welche zu erklären ist: Es sollen nun die Männer beten an jedem Ort (nicht bloß an der geweihten Stätte der Synagoge oder *προσευχή*, wie der jüdische Brauch es wollte), indem sie aufheben heilige Hände ohne Zorn und Zweifel. Gleicherweise (wie die Männer) sollen auch die (betenden) Frauen in züchtiger Haltung mit Scham und Mäßigkeit sich schmücken u. s. w. Das *ἐν παντὶ τόπῳ* beweist allerdings, daß die ephesinischen Irrlehrer auf jüdische Reinheit der öffentlichen Andachtsstätte Gewicht legten, nur folgt daraus nicht, daß sie pharisäisch gerichtete Irrlehrer waren und nicht ascetisch judenchristliche Theosophen, da

*) Auch Philo läßt hier die Essener in dem palästinensischen Syrien, d. h. in Palästina wohnen, wenn er schreibt: *Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη* [*καὶ*] *Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος, ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται. Λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς* (bei den palästinensischen Juden) *ὄνομα Ἐσσαῖοι, πλῆθος ὑπὲρ τετρακισχιλίους κ. τ. λ.* Der Text ist hier nämlich augenscheinlich verderbt und das *καὶ* vor *Συρία* zu streichen, da man damals, und zwar auch Philo, gewöhnlich *ἡ Παλαιστίνη Συρία* sagte [so schon Herodot 7, 89. Philo de nobilit. (ed. Mang.) II, 443. (vgl. II. 20. 106). Joseph. Ant. 8, 10. 3], da ferner wenn Syrien von Palästina als besonderes Land geschieden werden sollte, nicht nur der Regel gemäß der Artikel vor *Συρία* hätte stehen müssen, sondern namentlich auch der Plural des Relativums *ἃς* zu setzen war. Entscheidend ist auch, daß Philo an einer anderen Stelle, an welcher er ebenfalls über die Essäer im Allgemeinen handelt, in einem Fragment bei Eusebius praep. evang. 8, 11. [Philo ed. Mang. II, 632] ohne weiteres statt des palästinensischen Syrien Judäa gesetzt hat: *Οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας κ. τ. λ.* Uebrigens hat Philo, sich überall consequent bleibend, auch an dieser Stelle den Namen *Ἐσσαῖοι* nicht, wie Uhlhorn im Art. „Essener" meint, von dem griechischen *ὅσιος* abgeleitet, wenn er kurz vorher sagt: *καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι, παρὰ τὴν ὁσιότητα, μοὶ δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες*, d. h. „sie werden Essäer (Therapeuten) genannt, indem sie wegen der (praktischen) Frömmigkeit (*ὁσιότης*), wie ich glaube [vgl. *τὸν πρακτικὸν βίον* de vit. contempl. §. 2. (Mang. II, 471), nicht wie die ägyptischen Therapeuten auch wegen ihrer theoretischen Spekulation, vergl. quod omnis prob. liber §. 12. Mang. II, 457] des Beinamens gewürdigt wurden." Die *ὁσιότης* (unstreitig zugleich eine beabsichtigte Paronomasie auf die *Ἐσσαῖοι*) soll ja auch nur den Beinamen motiviren, nicht seinen etymologischen Sinn wiedergeben.

gerade die letztern, wie die Analogie der Essäer und Therapeuten uns zeigt, auf eine derartige leibliche Heiligkeit selbst noch größeres Gewicht legten. Die Behauptung aber, daß die Beschränkung des öffentlichen Gebets der jüdischen Gemeine auf Tempel und Synagoge, überhaupt einen geheiligten Ort, geschichtlich nicht haltbar sey (Huther, Wiesinger), ist, da von Nothständen natürlich abzusehen ist, nicht richtig, wie z. B. aus Philo in Flaccum II, 524 ff. Mang. (vergl. den Artikel „Synagoge" Bd. XV. S. 300 u. 303) erhellt. Ueber die damalige Existenz einer gnostisirenden Richtung im Allgemeinen vergl. noch Thiersch: Einige Worte über die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften (1846) S. 41 ff.

Da somit die judenchristliche Theosophie der Pastoralbriefe nur den zur Zeit des Paulus existirenden und am Orte der Leser derselben blühenden Neupythagoreismus als seine Basis voraussetzt, so kann die Beschaffenheit der Irrlehre keinenfalls ihren nachpaulinischen Ursprung erweisen. Die jüdische Theosophie hat sich ebensowohl wie die gesetzlich pharisäische Richtung bereits in der apostolischen Kirche mit dem Christenthum verbunden. Während der gesetzliche Judaismus der Natur der Sache nach seinen Sitz vornehmlich in Judäa hatte, so zeigte sich die judenchristliche Theosophie, so weit wir nachrechnen können, in der hellenistischen Diaspora. Das frühzeitige Vorhandenseyn der in Ephesus verbreiteten magischen Richtung innerhalb der dortigen ephesinischen Gemeine, welche damals, von Paulus überwunden, wieder aufleben sollte, ist urkundlich auch noch Apgesch. 19, 18. 19., vgl. 20, 29—31. bezeugt. Eine verwandte ascetisch theosophische Irrlehre haben wir in dem Briefe an die benachbarten Kolosser. Theosophische Irrlehrer, die wir dazu meistens gerade auch in Ephesus finden, sind ferner die enthusiastisch antinomistischen Nikolaiten der Apokalypse und die Irrlehrer des Briefs Judä und zweiten Briefs Petri, die Anhänger des Cerinth in dem ersten Briefe des Apostels Johannes und wohl auch in den beiden anderen johanneischen Briefen, die wir dem Presbyter Johannes beilegen, endlich vielleicht auch die mystisch enthusiastischen Christiner in Korinth. Endlich läßt das von uns nachgewiesene vorchristliche und christliche Interesse der kleinasiatischen, namentlich auch ephesinischen Bevölkerung für theosophische Spekulation noch auf die wenn auch nicht gegen theosophische Häretiker direkt gerichteten, doch christliche Gnosis fördernden für jene Gegend bestimmten Schriften, das Evangelium des Johannes und den Brief Pauli an die Epheser, ein bestätigendes Streiflicht fallen. Indem anscheinend schwierige Ausdrücke bei näherer Betrachtung eine genaue Kenntniß der Umstände jener Zeit uns verriethen und in unseren drei Briefen zerstreut vorkommende Kriterien sich uns zu einem einheitlichen Gesammtbilde der Irrlehre gestalteten, haben wir zugleich einen historischen Hintergrund der Pastoralbriefe erhalten, wie ihn der raffinirteste Fälscher in dieser Weise schwerlich hätte entwerfen können. Dies einheitliche Bild wird dadurch auch nicht gestört, daß dieselbe Irrlehre nach einigen Kritikern in den Briefen an Timotheus, wenigstens dem ersten, bald gegenwärtig, bald erst zukünftig seyn soll, in welcher letzteren Behauptung sich die wahre Gegenwart des Fälschens kundgebe. Denn 1 Tim. sind die τινές 1, 3. 6. 19. 20. 6, 3. 21. und die τινές 4, 1. wohl zu unterscheiden, jene von den Lehrern des Irrthums, diese, die den ψευδολόγοι 4, 2. gegenüber stehen, von den Gliedern der Gemeine zu verstehen. Als der Gegenwart angehörig werden hier nur einzelne Irrlehrer bezeichnet, von denen Paulus die 1, 20. erwähnten zwei excommunicirte, welche also bei Abfassung unseres Briefes noch keine Glieder der Gemeine für sich gewonnen hatten. Dagegen wird 4, 1. der Abfall Einzelner aus der Gemeine durch Irrlehrer, deren Lehre auch nach 4, 7. 8. bereits vorhanden ist, in spätere Zeiten oder die Zukunft gesetzt. Im zweiten Briefe an Timotheus haben dagegen die Irrlehrer einige Glieder der Gemeine bereits verführt 2, 18. 3, 6. 13., sie selber sollen künftig aber noch schlimmer und der Abfall, wenn auch nicht schon bei den gegenwärtigen Irrlehrern 3, 9., größer werden 2, 16. 17. 3, 1. 5. 13. 4, 3. 4. Wie aber daraus, daß nach 1 Tim. 1, 20. Hymenäus excommunicirt ward, 2 Tim. 2, 17. aber von seiner (dem Timotheus bekannten) Excommu-

nication nur nicht die Rede ist, ein Widerspruch*) folgen soll, ist nicht einzusehen. Was den Einwurf betrifft, daß der Excommunicirte dem Glauben der Gemeine kaum gefährlich war, Bleek, Einl. S. 493, so konnte ja inzwischen seine Excommunication, nachdem der 1 Tim. 1, 20. angezeigte Zweck bei ihm einigermaßen erreicht war, aufgehoben seyn, und er dann bis zu einem gewissen Grade rückfällig geworden seyn, ohne daß er schon wieder excommunicirt wäre. War er aber noch excommunicirt, so konnte doch auch er, mittelbar oder unmittelbar, z. B. in öffentlichen Disputationen zwischen ihm und christlichen Lehrern (vgl. Apgesch. 6, 9 ff. 9, 29. 19, 28 ö.), an deren Hergang die Gläubigen ein Interesse hatten, den Glauben Einiger aus der Gemeine zerstören, wenn auch die letztere ihn aus ihrer Mitte gestoßen hatte.

Indem wir jetzt unsere Briefe in mehreren Beziehungen für sich betrachten, kommen wir 1) zum ersten Brief an Timotheus. Bei Erörterung dieses Briefes werden wir auch die im Briefe an Titus vorausgesetzte kirchliche Organisation berücksichtigen, die chronologische Frage nach der zweiten römischen Gefangenschaft aber, die für alle drei Briefe allerdings nicht ohne alle Bedeutung ist, untersuchen wir am besten nach der Erörterung des zweiten Briefes an Timotheus. Inhalt und Gedankenzusammenhang des ersten Briefs an Timotheus wollen wir im Folgenden etwas genauer angeben, weil dieser gerade bei diesem Briefe z. B. von Schleiermacher, de Wette u. A. (im Zusammenhange mit falschem exegetischen Verständniß) besonders vermißt wird und daher seine Unächtheit darthun soll. Im Eingange 1 Tim. 1, 3—20. erinnert Paulus den Timotheus, daß er ihn zur Bekämpfung von grundstürzenden Irrlehrern zurückgelassen hat, deren Heterodidaskalie er 1, 3—10. näher**) bezeichnet und kritisirt und denen er das seiner Person anvertraute Evangelium von der Sünde vergebenden Gnade Gottes in Christo Jesu, unserm Herrn, und dessen an ihm, als dem größten Sünder, zum Vorbilde für die, welche auf Jesum vertrauen werden, offenbar gewordene Herrlichkeit und Gewißheit 1, 11—17. entgegenstellt, worauf er 1, 18—20. dem Timotheus die im gegenwärtigen Briefe enthaltene Ermahnung nach Maßgabe der früher an ihn ergangenen prophetischen Ansprachen ans Herz legt, damit er in ihnen (den früheren Ansprachen und der dazu stimmenden gegenwärtigen dieses Briefes) den schönen Kriegerdienst diene, habend Glauben und ein gutes Gewissen, welches Etliche wie Hymenäus und Alexander von sich stoßend, am Glauben Schiffbruch litten. [Hiermit haben wir unsere Auffassung des syntaktisch schwierigen Abschnitts Kap. 1. Vs. 3—20. ausgedrückt. Daß das *καθώς* V. 3. formell ohne den Nachsatz geblieben ist: „so ermahne ich dich auch jetzt, den Irrlehrern in der angegebenen Weise entgegenzutreten“, ist nichts we-

*) So nach dem Vorgange Schleiermacher's Bleek, wie auch Eichhorn, Baur, de Wette (Einl. §. 157) u. A., welche Letztere alle drei Pastoralbriefe für unächt, aber als Produkte desselben Verfassers ansehen, der also in dem später (!) geschriebenen ersten Briefe an Timotheus mit sich selber (!) in diesen Widerspruch getreten seyn soll. Ueber die beiden Alexander vgl. S. 278 Note 1. Der Terminus *παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ* 1 Tim. 1, 20. ist nach 1 Kor. 5, 5. ächt paulinisch.

**) In 1 Tim. 1, 8—11., wo das *νομίμως* Vs. 8. durch die Sätze *εἰδὼς τοῦτο, ὅτι* u. s. w. Vs. 9. und *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* u. s. w. Vs. 11. näher erläutert und gegen Mißdeutung gesichert wird, werden die Gebote Gottes an den Menschen, wie das mosaische Gesetz sie hat, aber auch das Christenthum sie gut heißt, wie besonders Huther gut darthut, mit Bezug auf den mosaischen Dekalog bezeichnet, welcher bei Christus in der Bergpredigt, ferner Mark. 10, 18—19. 12, 29—33. Parall. [an diesen Stellen auch wie an der unsrigen mit Einschluß der ersten Tafel] und sonst, z. B. Philo quis rerum div. haeres. I. §. 35. p. 496 ff. [beide Tafeln], aber auch bei Paulus Röm. 13, 8 ff. Gal. 5, 14. [hier ist wegen des Zusammenhangs bloß die zweite Tafel erwähnt, vgl. meinen Comm. z. d. St.], als die Summe des Gesetzes karakterisirt ist, nur daß der Katalog der Untugenden, welche der Dekalog verbietet, mit demjenigen abgeschlossen wird, was sonst noch der „gesunden Lehre“ entgegensteht, wobei alle auf das Alte Testament sich stützenden judaisirenden Satzungen der Irrlehrer, z. B. auch über die selbst im Dekalog gebotene Feier des Sabbaths, vgl. Kol. 2, 16. Gal. 4, 10., in's Auge gefaßt sind. Uebrigens hat selbst auch Philo a. a. O. die Kategorieen der zweiten Tafel bloß durch grobe Laster bezeichnet, ohne die betreffende Gesinnung dadurch ausschließen zu wollen.

niger als unpaulinisch (vergl. Röm. 5, 12 ff.; Winer, Grammatik §. 63. S. 603), da der auch sonst Anakoluthe liebende Paulus hier wegen der sich 1, 5 ff. anschließenden längeren Karakteristik und Kritik der erwähnten Irrlehre und der dadurch bedingten Gegenüberstellung des von Paulus gepredigten Evangeliums Vs. 11—17., seiner Herrlichkeit und Gewißheit obigen Nachsatz in regelrechter Weise nicht folgen lassen konnte. Nur muß sich später auch wirklich so wie Röm. 5, 14. vgl. 5, 18. wenigstens der Sinn eines solchen Nachsatzes aufweisen lassen, was in der That gleich nach der Doxologie 1 Tim. 1, 17, womit jene den regelmäßigen Satzbau störende Gedankenreihe schließt, der Fall ist. Dies ist mit Recht z. B. auch von Wiesinger zu 1 Tim. 1, 18—20 behauptet. Nur weist das *ταύτην* 1, 18. nicht etwa auf das folgende *ἵνα* hin (Huther, Wiesinger), welches vielmehr seine telische Bedeutung behält, sondern sieht auf das folgende *προάγουσαι*, so daß das *ἐν αὐταῖς* nicht bloß auf *προφητείαις*, sondern auch auf *παραγγελίαν* zu beziehen, und der Sinn ist: diese Ermahnung (die Ermahnung des ganzen gegenwärtigen Briefs) lege ich dir nach Maßgabe der früheren auf dich bezüglichen Prophetien vor, damit du in ihnen (d. h. in der Ermahnung des gegenwärtigen Briefs, wozu also auch die über die Irrlehrer 1, 3 ff. enthaltene gehört, und in den früheren Prophetien) den schönen Kriegerdienst (deiner christlichen Amtsthätigkeit) dienst. Die Zurückbeziehung auf jene über die Irrlehrer handelnden Verse ergibt sich auch aus den unmittelbar folgenden Worten, die ebenfalls über die Irrlehrer 1, 19. 20. handeln. Ja es ist mehr als wahrscheinlich, daß die früheren propheti- Ansprachen (*προφητεῖαι*) an Timotheus, wenn auch nicht ganz, so doch zum Theil selber in die Zeit des *παρεκάλεσα* 1, 3. fielen, oder in die Zeit, da Paulus den Timotheus als seinen zeitweiligen Stellvertreter in Ephesus zurückließ, und dann gewiß auch jene Häresie berücksichtigten, wie denn auch die damalige „Paraklese" des Apostels rücksichtlich der Irrlehrer 1, 3. recht wohl als eine Ansprache des auch in ihm wirksamen *πνεῦμα*, welches sich nach 4, 1 ff. auch jetzt wieder über die Irrlehrer aussprach, also als Prophetie (vgl. 1 Kor. 14, 3. und über die prophetische Gabe des Paulus 1 Kor. 14, 18—20. 2 Kor. 12, 1 ff.) gedacht werden kann. Wenn die Gnadengabe Gottes, welche nach 4, 14. dem Timotheus durch Prophetie (*διὰ προφητείας*) vermittelt wird, wie wegen der Handauflegung des Presbyteriums nicht unwahrscheinlich ist (vgl. Huther), von seiner Ausrüstung zur zeitweiligen Vertretung des Apostels in Ephesus zu verstehen ist, so ist eine damalige Prophetie sogar ausdrücklich bezeugt. Wegen des Plurals *προφητεῖαι* ist aber 1, 18. wohl an mehrere prophetische Aussprachen an den Timotheus zu denken, namentlich wohl auch an die, durch welche er ursprünglich zum Gehülfen des Paulus berufen ward.] — Der Apostel läßt nun 1 Tim. 2, 1—3, 15. (*στῦλος*) einige allgemeine Vorschriften folgen, die nicht auf die Person des Timotheus unmittelbar gehen, die aber insofern zu seiner Instruktion dienen, als er über ihre Ausführung in der Gemeine zu wachen hat. Diese betreffen Kap. 2. die öffentlichen Versammlungen der Gemeine, in welchen Gebete und Danksagungen für die gesammte Menschheit, incl. der Obrigkeit, gemäß dem universellen Karakter der christlichen Erlösungsanstalt 2, 1—7. darzubringen sind und die Männer und Frauen in der ihrem Geschlechte entsprechenden heiligen Weise 2, 8—10. beten sollen, die Frauen aber 2, 11—15. von dem Lehren ausgeschlossen werden. Kap. 3, 1—13. werden dann die Erfordernisse der in den Kirchendienst zu Berufenden angegeben, und zwar der *ἐπίσκοποι* 3, 1—7., der *διάκονοι* 3, 8—10. 12—13., und der Frauen 3, 11. Da derartige Anordnungen auf eine längere Abwesenheit hinzudeuten schienen, so bemerkt der Apostel dem Timotheus am Schluß 3, 14—15., er schreibe ihm dieß, hoffend, bald zu ihm zu kommen, für den Fall, daß er zögern sollte, damit er wisse, wie man sich im Hause Gottes, was eine Gemeine des lebendigen Gottes sey, verhalten solle.

Jetzt beginnt, und zwar mit dem Abschnitt *στῦλος καὶ ἑδραίωμα* 3, 15., ein neuer Abschnitt mit den Abtheilungen 3, 15—4, 11 (incl.). 4, 12—6, 2 (incl.). 6, 3—22., welcher sich namentlich auch darin unterscheidet, daß Paulus nicht wie Kapitel

2. und 3. allgemeine Ordnungen und Normen für die Gemeine aufstellt, sondern sich mit seinen Worten an die Person des Timotheus wendet, ihn selber wie ein Vater ermahnend und warnend oder zu seelsorgerlicher Thätigkeit an der ihm anvertrauten Gemeine unterweisend. Kap. 3, 15—4, 11. hebt er den Erfolg hervor, welchen nach dem Zeugnisse des prophetischen Geistes die Irrlehrer in künftigen Zeiten bei Etlichen in der Gemeine namentlich durch ihre heuchlerische Ascese haben werden, und unterweist er den Timotheus, wie er der Irrlehre gegenüber die Brüder lehrend und für seine Person sich verhalten soll. Ein anerkannt großes Fundament der Wahrheit, sagt der Apostel, ist das Geheimniß der Gottseligkeit, der im Fleisch erschienene und zum Himmel gefahrene, in der Welt gepredigte und geglaubte historische Christus; der prophetische Geist weissagt aber dennoch (vgl. das δέ 4, 1.) den künftigen Abfall Etlicher vom Glauben durch die Heuchelei der Irrlehrer u. s. w. Es bilden also die Worte στῦλος u. s. w. den Eingang *) zu unserem Abschnitt über die Häresie. Paulus hebt hier das große Fundament der Wahrheit, welches Christus selber ist, 1 Kor. 3, 11. Eph. 2, 20., gegenüber dem eindringenden Irrthum ähnlich hervor, wie 2 Tim. 2, 19. den festen Grund Gottes gegenüber diesem Irrthum. Da er aber 4, 1. das trotz jenes Wahrheitsfundaments Verlockende der Häresie betont, so hat er hier umso mehr Ursache, auch den Timotheus V. 7 ff. vor den verderblichen Sätzen der Irrlehre zu warnen. Daß die „leibliche Uebung“ V. 8 von der häretischen Ascese (vgl. V. 3), die eine Folge dualistischer Spekulationen, der unheiligen μῦθοι Vs. 7. war, zu verstehen ist, haben wir bereits S. 283. Not. **. gesehen. Also reicht unser Abschnitt bis 4, 11., wie denn die εὐσέβεια 4, 7. 8. deutlich auf das μυστήριον der εὐσέβεια 3, 15. zurücksieht und unser Abschnitt 4, 11. ganz ähnlich wie der folgende Abschnitt 6, 2. schließt. Kap. 4, 12. bis 6, 2. haben wir eine zusammenhängende Unterweisung des Timotheus über sein Verhalten gegenüber der christlichen Gemeine; 4, 12—16., wie er sein Amt bis zur Zurückkunft des Apostels im Allgemeinen zu führen habe; 5, 1—6, 2., wie rücksichtlich der einzelnen Glieder der Gemeine, wie mit Rücksicht auf ihr Alter und Geschlecht 5, 1. u. 2., wie rücksichtlich der Wittwen 5, 3—16., der Presbyter 5, 17 ff., der christlichen Sklaven 6, 1—2. Endlich werden 6, 3—10. noch die unsittlichen Quellen der Heterodidaskalie vornehmlich in dem Wissenshochmuth 6, 4. (vgl. 6, 21.) und der Habsucht der Irrlehrer, die „aus der Frömmigkeit ein Gewerbe machen“, 6, 5. 10., nachgewiesen und zugleich die Thorheit und Verderblichkeit dieser ihrer unsittlichen Grundrichtungen hervorgehoben. Den Irrlehrern gegenüber soll aber Timotheus in

---

*) Auch Wiesinger (Comment. S. 366) macht 3, 15. einen stärkeren Einschnitt in unserem Briefe, in dem alles Vorhergehende zu Timotheus als seinem Stellvertreter, alles Folgende zu ihm als Evangelisten gesagt seyn soll, welche an sich sehr problematische Unterscheidung durch 4, 6. schwerlich motivirt werden kann. Die Beziehung des στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας zum Folgenden hat bereits Bengel, während die meisten Neueren irre gehen; nur ist καὶ ὁμολογουμένως μέγα „und zwar anerkanntermaßen ein großes (sc. Fundament, ἑδραίωμα)“ zu fassen, zu καὶ vergl. Joh. 1, 16. 1 Kor. 2, 2. 3, 5. 6, 6. ö. Στῦλος καὶ ἑδρ. τῆς ἀληθείας zum Vorhergehenden zu ziehen, ist auch deshalb unthunlich, weil sonst von dem bildlichen οἶκος θεοῦ zunächst die Identität mit dem (das Bild) erläuternden ἐκκλησία θ. ζ. und dann doch noch mit dem bildlichen στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθ. ausgesagt seyn müßte und das στῦλος καὶ ἑδρ. τ. ἀληθ. überhaupt nicht Apposition, sondern höchstens wie das durch ἥτις repräsentirte οἶκος θεοῦ Prädikat (denn es ist zu erklären: „was, von welcher Beschaffenheit eine Gemeine des lebendigen Gottes ist“) zu ἐκκλησ. θ. ζ. seyn kann. Daß bei unserer Verbindung des στῦλος der neue Abschnitt asyndetisch beginnt, zeugt durchaus nicht, wie Huther meint, gegen dieselbe, vgl. 1 Kor. 5, 1. 6, 1. 12. 9, 1 ö. [auffallend vielmehr ist das καὶ bei einem neuen Anfang]. Daß τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον Christus ist, nicht seine Lehre, sieht man schon aus der Fortsetzung: ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, was als Apposition zu fassen ist, „er, der im Fleische geoffenbart ward“, d. h. der im Fleisch Geoffenbarte, im Geist Gerechtfertigte u. s. w., vergl. Krüger, griech. Gramm. §. 51. 13. Anm. 5. Uebrigens ist τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, von Christus gesagt, nicht nur dem Gedanken, sondern auch dem Ausdruck nach ächt paulinisch; vgl. den Gegensatz τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας 2 Thess. 2, 7. und Christus als μυστήριον auch Kol. 1, 27. und Kol. 2, 2. (nach der richtigen Lesart τοῦ μυστηρίου, Χριστοῦ).

aller Gerechtigkeit und Gottseligkeit den Glaubenskampf kämpfen und am göttlichen Gebot unbefleckt festhalten bis zur Erscheinung des Herrn Jesu 6, 11—16. Da hiermit der Gedanke an das Weltende und das letzte Gericht gegeben war, so schließt sich hieran die Aufforderung an den Timotheus 6, 17—19. sehr natürlich an, die Reichen in der jetzigen Weltzeit zu ermahnen, daß sie nicht hoffärtig seyn und sich nicht auf die Unsicherheit des Reichthums verlassen, sondern reich seyn sollen an guten Werken; er selber wird alsdann zum Schlusse noch einmal 6, 20—21. vor der Irrlehre mit ihrem Wissensdünkel gewarnt.

Aus dieser Inhaltsangabe unseres Schreibens sehen wir, daß dasselbe im Ganzen wohlgeordnet abgefaßt ist, und zumal wenn man bedenkt, daß es an seinen Gehülfen Timotheus und nicht an die Gemeine als solche gerichtet ist, wie selbst Baur zugibt, nach dieser Seite Nichts darbietet, was gegen seinen paulinischen Ursprung mit Recht geltend gemacht werden kann. Am meisten könnte man noch an dem wiederholten Reden gegen die Irrlehrer 1, 3 ff. 4, 1 ff und Kap. 6. Anstoß nehmen. Allein daraus erhellt hauptsächlich doch nur das Gewicht, welches Paulus denselben beilegt; daß er namentlich noch am Schlusse 6, 20. 21. mit einem kurzen, scharfen Wort auf sie zurückkommt, ist ächt paulinisch, wie aus dem sonst besonders gut disponirten Briefe an die Galater (Gal. 6, 12 ff.) hervorgeht, wo er ebenso wie in unserem Briefe mit ihrer Bekämpfung gleich anfangs begonnen hat, Gal. 1, 6 ff. vgl. auch 1 Kor. 16, 21. und 1, 12 ff. Wenn wir übrigens auch zugeben, daß nach streng logischem Schema über die Irrlehrer nicht an drei verschiedenen Stellen zu handeln gewesen wäre, so haben wir doch gesehen, daß ihre öftere Erwähnung sich durch den Zusammenhang jedesmal ganz natürlich macht, daß stets neue Seiten der Häresie und ihres etwaigen Einflusses zur Frage kommen und daß allen Stellen eine klare, einheitliche Anschauung von dem Zustande einer Irrlehre zum Grunde liegt, wie sie in der Zeit des Paulus in jenen Gegenden wirklich existirt haben muß. Auch sonst wissen wir, daß Paulus seine Briefe nicht immer nach einem abstrakt logischen Schema gearbeitet hat. Ein Fälscher würde dagegen das über die Frauen 3, 11. Gesagte, da die Rede 3, 12. 13. hinterher doch noch Etwas über die Diakonen nachbringt, dort kaum haben stehen lassen. Namentlich ist mir auch die parenthetische Ermahnung des Timotheus über das Wassertrinken 5, 23., welche in die dort abgehandelte Materie logisch durchaus nicht hineingehört, aber durch die dort an ihn ergangene Ermahnung, sich heilig zu halten, zu deren Beschränkung hinzugefügt ist, weil Timotheus das Wassertrinken (s. über dasselbe S. 277) des guten Beispiels wegen für seinen schwachen Magen zu weit trieb, von jeher als ein besonders schlagender Beweis für die Aechtheit unsers Briefes erschienen, weil das durch sie bezeugte fürsorgliche Interesse des Paulus für den Timotheus nicht bloß seinem liebevollen Herzen durchaus entspricht, sondern so individuell gefärbt erscheint und so unvermittelt hervorbricht, daß es unmöglich erdichtet seyn kann. Daß der Styl wie der Gedanke in den besonders schwierigen Stellen 1, 3 ff. und 3, 15. 16. ebenfalls auf Paulus weist, haben wir bereits oben gesehen.

Wenn man die Unächtheit unseres Briefs darauf gegründet hat, daß neben der christlichen πίστις auch die Liebe und der sittliche Wandel betont wird, so geschieht dieß auch 2 Timoth. und Titus, und Aehnliches findet sich bekanntlich auch in anderen Briefen des Paulus. Jene verhältnißmäßige Betonung des sittlichen Elementes in unseren Briefen, die nicht geläugnet werden soll, hängt aber, was nicht genug beachtet ist, mit ihrem Zwecke innerlich zusammen. Unsere Briefe haben es mit unlauteren Lehrern von einseitig intellektualistischer Richtung zu thun, deren Spekulationen in die Irre und zu Logomachien führen mußten, weil ein religiös-sittlicher Grund und Halt in der spekulirenden Persönlichkeit nicht vorhanden war. Ihnen gegenüber war daher die Nothwendigkeit des religiös-sittlichen Faktors zu betonen, in dessen Mangel der tiefste Grund ihrer falschen Gnosis aufzuweisen und ein ungeheuchelter, mit Liebe und gutem Gewissen verbundener christlicher Glaube zu fordern 1, 4—7. 19. 20. 4. 2 ff. 6, 3 ff. 20. 21.

Ueberhaupt soll gerade der christliche Lehrer vor Allem auch eine religiös-sittliche Persönlichkeit seyn, theils weil er ein Vorbild der Gemeine seyn soll und nur unter dieser Voraussetzung mit seiner Lehre recht auf sie wirken, theils weil er nur so die Flamme der christlichen Erkenntniß in sich selber rein und hell erhalten nnd sein eigenes Heil beschaffen kann. Daher zumal bei der von jenen Irrlehrern ausgehenden Gefahr der Verführung die Ermahnungen an den Timotheus, welche wir 1, 18. 19. 4, 7 ff. 4, 12 ff. 6, 11 ff. 20. 21. lesen. Uebrigens ist gleichzeitig die Gnaden- und Versöhnungslehre des Paulus unzweideutig gelehrt 1, 12—16. 2, 5—7. 3, 15. 16. vgl. 2 Tim. 1, 8 ff. 2, 8. 4, 7. 8. Tit. 2, 11—14. 3, 4—7. Hieraus erhellt auch schon die Irrigkeit des Vorwurfs einer doktrinalen Auffassung des Christenthums in unserem Briefe. Die christliche Religion kann natürlich an sich recht wohl als göttliche Wahrheit, als in Christo geoffenbarte göttliche Lehre (*διδασκαλία*), als die Lehre schlechthin oder die Lehre Gottes 1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 10. gefaßt werden, da hierunter die Lehre der Gottseligkeit 1 Tim. 6, 3. und als ihr lebendiger Grund und Mittelpunkt der im Fleisch erschienene, gekreuzigte und erhöhte Christus 1 Tim. 2, 7. 3, 16. zu verstehen ist. Näher wird das Christenthum dann aber, und zwar wieder nicht bloß 1 Tim., sondern in allen Pastoralbriefen, als die schöne oder gesunde*) Lehre bezeichnet, 1 Tim. 1, 10. 4, 6. 6, 3. Tit. 1, 9. 2, 1. 8. 2 Tim. 1, 13. 4, 3., ohne Zweifel im Gegensatz zu der bestrittenen „kranken" Irrlehre 1 Tim. 6, 4. 2 Tim. 2, 17. (*γάγγραινα*). Da die Irrlehrer der Pastoralbriefe ihren Anhängern eine mit Unrecht diesen Namen tragende Gnosis verhießen (1 Tim. 6, 20. 21.), so erklärt sich, daß Paulus in ihnen das Christenthum besonders oft auch als die Lehre oder als die gesunde Lehre gegenüber jener krankhaften karakterisirt hat. Die Bestimmung *διὰ τῆς τεκνογονίας* 1 Tim. 2, 15. vgl. 5, 14. kann bei Paulus trotz 1 Kor. 7. nicht auffallen, da die unerläßliche Bedingung des *σώζεσθαι διὰ τῆς τεκνογονίας*, d. h. des Seligwerdens mittelst der Erfüllung des specifisch weiblichen Berufs, welcher nach der dem Apostel (vgl. 1 Tim. 2, 12. 1 Kor. 14, 34.) unstreitig vorschwebenden Stelle 1 Mos. 3, 16. das Kindergebären (sowie das Verwalten eines Hauses 1 Tim. 5, 14.) und nicht das Lehren und Beherrschen des Mannes ist, indem *ἐὰν μείνωσιν* (die Frauen) *ἐν πίστει* u. s. w. hinzugefügt wird. Das Kindergebären, überhaupt die mütterliche Bestimmung des Weibes bezeichnet übrigens Paulus hier gewiß um so lieber als vereinbar mit der christlichen Seligkeit, als die von ihm bekämpften Irrlehrer in Folge ihrer dualistischen Principien nach 1 Tim. 4, 3. die Ehelosigkeit geboten. Eben deshalb wäre es nicht bloß unmotivirt, sondern auch unverständig gewesen, wenn Paulus in unserem Briefe, wie 1 Kor. 7, 7., zugleich für solche, welche das Charisma dazu hatten, die Enthaltung von der Ehe hätte empfehlen wollen. Daß die jüngeren Wittwen kein kirchliches Gelübde ablegen, sondern wieder heirathen 5, 14., soll, wie aus Vs. 11—15. hervorgeht, nur wegen der in ihnen herrschenden sinnlichen Triebe geschehen, um dem Widersacher keinen Anlaß zur Lästerung zu geben, wie er das aus diesem Grunde auch 1 Kor. 7, 2. 9. räth. Auch ist der Zusatz 1 Tim. 2, 7. *ἀληθείαν λέγω, οὐ ψεύδομαι* nicht anstößig und 1 Tim 2, 7. nicht, wie selbst von Bleek, Einl. S. 495 behauptet wird, aus 2 Tim. 1, 11. und Röm. 9, 1. compilirt. Am wenigsten ist, zumal *ἐν Χριστῷ* nach den besten Handschriften zu streichen ist und sich als Glosse aus Röm. 9, 1. darstellt, anzunehmen, daß diese letztere Stelle berücksichtigt ward, so wenig wie 2 Kor. 11, 31. vgl. Gal. 1, 20. oder 1 Kor. 7, 19. vgl. Gal. 5, 6. 6, 15.

*) Bekanntlich sind Sünde und Irrthum schon im Alten Testamente bildlich als eine zu heilende Krankheit und der entgegengesetzte Zustand als geistige Gesundheit gedacht und bezeichnet. Auch Christus gebraucht denselben Tropus Luk. 4, 19. 20. 23. 5, 31. Matth. 9, 12. 13, 15. Mark. 2, 17. Joh. 7, 23. 12, 40. Das bildliche *ὑγιαίνειν* in den Pastoralbriefen kann daher nicht auffallen, wie auch noch Bleek, Einl. S. 492, meint, nach welchem das Gesunde an einzelnen Stellen seltsamer Weise im „Gegensatze gegen Unkräftiges, nur dem Ohre Schmeichelndes" gesagt seyn soll. Gerade in den Pastoralbriefen ward dieses Bild dem Apostel nahe gelegt, weil es gerade in Ephesus S. 284. und überhaupt in philosophirenden nnd therapeutischen Kreisen besonders viel vorkam.

oder Gal. 3, 28. vgl. Kol. 3, 11. oder Röm. 8, 15. vgl. Gal. 4, 6. 7. oder 1 Kor. 6, 9. vgl. Gal. 5, 21. auf äußere Abhängigkeit von einander, wohl aber auf Identität des Verfassers führen. Eher schon kann man behaupten, daß die Stellen 1 Tim. 2, 7. und 2 Tim. 1, 11. nicht unabhängig von einander geschrieben wurden, wenn auch die Aehnlichkeit der Stelle dadurch sehr gemindert wird, daß 1 Tim. 2, 7. nicht bloß jene Betheuerungsformel, sondern auch die Bestimmung ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ hinzugekommen ist. Aber sobald wir hier die Aehnlichkeit des Ausdrucks nicht wie an den vorher angeführten Stellen ohne Weiteres aus der Einheit des Verfassers erklären wollen, sondern an eine schriftliche Abhängigkeit denken, so liegt für Jeden, welcher trotz der Aussagen 1, 1. 12 ff. 2, 7. nicht von vornherein gegen den paulinischen Ursprung unseres Briefes entschieden hat, zunächst die Vermuthung nahe, es möge Paulus eine Abschrift desselben aufbewahrt und diese, als er die nach Inhalt und Zweck ähnlichen zwei anderen Pastoralbriefe verfaßte, vorher durchgelesen haben. An sich selber hat die hinzugefügte, wie wir gesehen haben, gerade ächt paulinische Betheuerungsformel 1 Tim. 2, 7. nichts Auffälliges, da sie von Paulus mit Rücksicht auf die von Timotheus zu bestreitenden Irrlehrer gesagt ist, mag sie, wie man gewöhnlich annimmt, zu ἀπόστολος gehören, also sein Apostolat betheuern, weil dasselbe wie Gal. 1, 1. 12. 1 Kor. 9, 1. von jenen bestritten, d. h. hier aber, von ihnen nicht als specifisch verschieden von ihrer eigenen Lehrbefugniß angesehen ward, oder was weniger wahrscheinlich, zu διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ, also betheuern, daß er Lehrer der Heiden in Glauben und Wahrheit sey, während jene einen erheuchelten Glauben 1, 5. 16. 19. 6, 21. haben und Lehrer der Lüge 4, 2. 6, 5. sind, für welche letztere Construktion 2 Tim. 1, 11. sprechen könnte, wenn dort das Weglassen der Betheuerung mit dem Fehlen von ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ zusammenhängen sollte.

Wo in einer Gemeine die Irrlehre sich geltend macht, da zeigt sich ein besonderes Bedürfniß nach tüchtigen Vorstehern und Lehrern, um die Wahrheit zu vertheidigen und jene zu widerlegen Tit. 1, 9. Daher ist es nur natürlich, daß die Instruktion des Timotheus, welcher bereits mit Bezug auf die Irrlehrer in Ephesus 1 Tim. 1, 3 ff. geblieben war, sich im ersten Brief an Timotheus wie im Briefe an Titus namentlich auch über die kirchliche Organisation verbreitet. Dem Zweck der Briefe gemäß ist diese, wodurch das Interesse für sie gewinnen muß, hier ausführlicher als anderswo im Neuen Testament erörtert, aber stets so, daß sie den mancherlei Andeutungen desselben so wie der Natur der Sache entspricht und außerdem durch fast gleichzeitige Schriftsteller des christlichen Alterthums bestätigt wird. Der ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος sind noch identisch und wechseln deßhalb ohne Unterschied des Sinnes Tit. 1, 5. vgl. V. 7. 1 Tim. 3, 1 ff. (wo deßhalb nach dem ἐπίσκοπος auch gleich der διάκονος 3, 8. 10. erwähnt werden konnte wie Phil. 1, 1.) vgl. 5, 17 ff. 4, 14. wie Apstg. 20, 17. vgl. V. 28. 1 Petr. 5, 1 ff. vgl. 2, 25, und nicht alle Presbyter oder Hirten arbeiten im Wort und der Lehre 1 Timoth. 5, 17. vgl. Ephes. 4, 11., obwohl abgesehen von den berufenen Lehrern, bei der damaligen Geistesfülle noch Alle — nur nicht das Weib 1 Tim. 2, 11. 12. vgl. 1 Kor. 14, 34. 35 — in öffentlicher Versammlung lehrend auftreten konnten 1 Kor. 14, 26 ff. Jakob. 3, 1. Wie in andern im Neuen Testamente erwähnten bereits einige Zeit bestehenden Gemeinen, in welchen das Christenthum größeren Anklang gefunden hatte, hat die ephesinische Gemeine das Bedürfniß nach einer reicher entwickelten Organisation, besitzt außer den Presbytern noch Diakonen 1 Tim. 3, 8. 12. d. h. Pfleger*), welche Arme und Kranke, überhaupt Hülfsbedürftige im Namen der

*) Der Diakon im engeren Sinne hat es im neutestamentlichen Bereiche überall, so weit es sich nur um seinen eigenthümlichen Beruf handelt, mit der leiblichen Pflege, insbesondere der Bedienung zu Tisch und mit Speisen zu thun, die sich auf Arme, Wittwen, und zwar auch bei den Liebesmählern, ferner auf Kranke, Fremde u. s. w. vrgl. Matth. 25, 35 ff. 25, 44. (διηκονήσαμεν) bezog und namentlich bei dem Hausbesuch nicht ohne geistliche Einwirkung bleiben konnte, vgl. die Apgesch. 6, 1. erwähnte διακονία und die Erläuterung διακονεῖν τραπέζαις V. 2.,

Gemeine verpflegten, und Diakonissinnen, wie es scheint, einmal verheirathete Frauen*), unter ihnen namentlich bejahrte Wittwen 1 Tim. 3, 11. 5, 9 ff., welche abgesehen von der besondern Einwirkung auf ihr Geschlecht ebenfalls für Arme und Kranke und nach der am letzteren Ort gegebenen Karakteristik auch für verwais'te Kinder und Fremdenpflege (vgl. Röm. 16, 2.) zu sorgen haben mochten, während in den erst eben gestifteten Gemeinen Kreta's Tit. 1, 5 nur von Bestellung von Presbytern die Rede ist und dem entsprechend dort auch keine Diakonissinnen, da die *πρεσβύτιδες* Tit. 2, 3. so wenig wie die *πρεσβυτέραι* 1 Tim. 5, 2. (vgl. Mack zu dieser Stelle) von solchen zu verstehen sind, erwähnt werden. Diakonen in dem angegebenen Sinne gab es der Natur der Sache nach schon frühzeitig in den größeren Gemeinen, wenn sie auch nicht überall denselben Namen führen mochten, und jedenfalls noch vor Entstehung unserer Pastoralbriefe, Apstg. 6, 1 ff. Röm. 12, 7. (vgl. Meyer zu den St.) Phil. 1, 1. 1 Kor. 12, 28. (wo die localen Kirchendiener oder vielmehr ihre Thätigkeiten als *ἀντιλήψεις* (vgl. Apstg. 20, 35) und *κυβερνήσεις*, d. h. wie Luther den Sinn gut wiedergibt, als Helfer (Diakonen) und Regierer (Presbyter oder Bischöfe) bezeichnet werden 1 Petr. 4. 11.) Allerdings sind die 7 für kirchliche Verpflegung ausgesonderten Männer Apstg. 6, 1 ff. nicht ausdrücklich Diakonen genannt. In Jerusalem selber hießen sie vielleicht auch nicht so, da die Bezeichnung eine spezifisch griechische ist; auch die Almosensammler in der jüdischen Synagoge (vgl. den Art. Synagoge S. 313) sind noch verschieden. Als Collegium nannte man sie dort *οἱ ἑπτά* Apstg. 21, 8. im Gegensatz namentlich zu dem Collegium der *δώδεκα*, wie dort von Anbeginn, und nicht etwa erst im Unterschiede von dem Apostel Paulus die Urapostel hießen, wie denn der Ausdruck *ἀπόστολοι* in den synoptischen Evangelien, abgesehen von der Erzählung ihrer Einsetzung in dieses Amt Matth. 10, 2. Mark. 6, 30. vgl. 6, 7. 12. Luk. 6, 13., und von Lukas, sonst nie gebraucht wird, wohl aber nicht selten das zugleich bedeutsame (Matth. 19, 28) *οἱ δώδεκα* Mark. 4, 10. 6, 7. 9, 35. 10, 32. 11, 11. 14, 10. 17. 20. 43., Matthäus

---

ferner die *ἀντιλήψεις* 1 Kor. 12, 28. und den auch sonst hinreichend bekannten Sprachgebrauch von *διακονεῖν*, welcher im Neuen Testamente Luk. 4, 39. 8, 3. 10, 40. 12, 37. 17, 8. 22, 27. Apgesch. 11, 29. 12, 25. Matth. 4, 11. 8, 15. 27, 55. Mark. 1, 13. 31. 15, 41. Joh. 12, 2. Röm. 15, 25. 31. 2 Kor. 8, 4. 9, 1. 13. Hebr. 6, 14. bestätigt wird. Die niedern äußeren Dienstleistungen in den Versammlungen pflegten damals nicht von besonderen Kirchendienern, sondern nach Geist und Sitte der damaligen Zeit in freierer Weise von der anwesenden Jugend (*οἱ νεώτεροι, νεανίσκοι* Apgesch. 5, 6. 10. vgl. 1 Petr. 5, 5. 1 Tim. 5, 1. 2. Tit. 2, 6.; vgl. die *νέοι* bei den Therapeuten Philo, de vit. contempl. (ed. Mang.), II, 482), besorgt zu werden. Hiefür zeugt auch der dem *διακονῶν* parallel stehende *νεώτερος* Luk. 22, 26., nur daß der letztere Ausdruck kein Dienen von Berufs wegen aussagt; vgl. auch den Art. „Diakon“.

*) Die *γυναῖκες* 1 Tim. 3, 11., welche durch das *ὡσαύτως* mit den Bischöfen und Diakonen Vers 2. u. 8. zusammengestellt werden, sind mit Chrysostomus, de Wette, Wiesinger wohl ebenfalls von Kirchendienerinnen, d. h. von Diakonissinnen (vgl. Röm. 16, 1), zu verstehen, wie denn durch ihre Erwähnung die Erörterung der Erfordernisse der Diakonen, vgl. Vs. 10. 12. nur unterbrochen wird. Zu Vs. 11. ist aus dem *διακονείτωσαν* V. 10. leicht *εἰ διακονεῖν θέλουσιν* zu ergänzen. Paulus spricht sich über die Diakonissinnen hier nur kurz aus, da er bei Gelegenheit der Wittwen 1 Tim. 5, 9 ff. auf sie zurückkommen wollte. Daß bei den *γυναῖκες* 3, 11. auch an Jungfrauen gedacht ist, was durch den Ausdruck nicht durchaus ausgeschlossen wird, ist wegen ihrer ganzen Stellung und wegen 2, 15. wenig wahrscheinlich. Ob Jungfrauen ausnahmsweise und an einzelnen Orten in der Entstehungszeit der Gemeinen kirchliche Pflegerinnen waren, läßt sich nicht sicher sagen, zumal die allmählich sich bildende kirchliche Verfassung an den einzelnen Orten je nach Bedürfniß namentlich in untergeordneten Punkten verschieden gewesen seyn wird. Diakonissinnen waren Phöbe, Römer 16, 1., und Priscilla, Röm. 16, 3. (*συνεργός*), 1 Kor. 16, 19., wahrscheinlich auch die Röm. 16, 12. und Phil. 4, 2. 3. erwähnten Frauen und auch wohl die Apgesch. 21, 9. erwähnten Töchter des Philippus nach Euseb. h. eccl. 3, 31. vgl. 3, 30. u. 39. Außerdem vergl. Plin. ep. ad Trajan. epp. X, 96 (duae ancillae, quae ministrae vocabantur) und Hermas vis. I. 2., wo die Grapte, die in die Zeit des römischen Clemens gesetzt wird, die Wittwen und Waisen ermahnen soll, die genannten unstreitig deshalb, weil die Ehefrauen und Töchter naturgemäß im eigenen Hause (vgl. 1 Kor. 14, 35.) durch das Haupt desselben ermahnt werden sollten und sie zu ihnen als Pflegerin in Berührung stand.

(öfter unter Hinzufügung von μαθηταί) Matth. 10, 1. 5. 11, 1. 20, 17. 26, 14. 20. 47, Lukas 8, 1. 9. 1. 12. 18, 31. 22, 3. 47., nach dem Ausscheiden von Judas Ischarioth οἱ ἕνδεκα Matth. 28, 16. (μαθηταί) Mark. 16, 14. Luk. 24, 9. 33., nach Herstellung der Zwölfzahl wieder οἱ δώδεκα Apstgsch. 6, 2. vgl. Apstg. 1, 26. 2, 14, und auch Johannes das Collegium der Apostel οἱ δώδεκα Joh. 6, 67. 70. 71. 20, 14. nennt und nur ausnahmsweise ἀπόστολος (wo auch jener Ausdruck nicht paßte) Joh. 13, 16. gebraucht hat, vgl. auch 1 Kor. 15, 5. Aber ohne Zweifel hat Lukas selber jene Sieben als den Anfang des christlichen Diakonats, welchen er von den paulinischen Gemeinen her als Gehülfe des Paulus jedenfalls kannte, angesehen, wie er auch in den gebrauchten terminis διακονία und διακονεῖν Apstgsch. 6, 2. 4. andeutet (vgl. den Art. „Diakon", anders im Art. „Presbyter"). Daß die Apostel, welche in Jerusalem die Diakonie bis dahin mitverwalteten, diese wenigstens nicht immer unmittelbar ausrichteten, sondern in freierer Weise durch von ihnen Beauftragte, war in ihren sonstigen vielen und wichtigern Geschäften begründet und ist auch wohl in dem Passiv διεδίδετο, ohne daß die austheilenden Personen näher bestimmt werden, Apgesch. 4, 35. angedeutet, und nur unter einer solchen Voraussetzung erklärt sich genügend, daß sich die Hellenisten Apstgsch. 6, 1. über die Zurücksetzung ihrer Wittwen in der täglichen Verpflegung beklagen konnten, was die Veranlassung für die Gründung eines besonderen Amts für die kirchliche Pflege bildete, welches bei den damaligen großen Schenkungen innerhalb der jerusalemischen Gemeine allerdings eine nicht geringe Wichtigkeit hatte. Aber Nichts führt darauf, daß das Amt als solches von dem Diakonenamt, wie es sonst im Neuen Testament vorkommt, verschieden war. Allerdings ist dem Diakonen das Lehren nicht befohlen, auch 1 Tim. 3, 9. nicht, wo nach dieser Seite hin von ihm nur verlangt wird, was jeder wahre Christ besitzen soll. Obwohl es von der Gemeine berufene Lehrer, lehrende Presbyter gab, so konnte an sich, wie wir gesehen haben, damals in freierer Weise noch jeder Christ, der das Charisma dazu hatte, in der Versammlung lehrend auftreten. Wenn Stephanus außerhalb der Versammlung disputirt und predigt, so thut er das aber auch nicht kraft des ihm a. a. O. von den Aposteln befohlenen Amts, sondern kraft der, wie Apstg. 6, 5. vgl. V. 8. deutlich angezeigt wird, ihn persönlich auszeichnenden prophetischen Gabe, (1 Kor. 12, 28), und wenn Philippus in Samarien und sonst predigt und tauft, so thut er das nicht als jerusalemischer Diakon, sondern, nachdem er auf Anlaß der Christenverfolgung Jerusalem verlassen hatte, als Missionar und Evangelist (Apstgsch. 8, 4 ff. 21, 8. vgl. Ephes. 4, 11.) Die Worte über den Anlaß und die eigenthümliche Funktion des neugestifteten Amts, welche über dieses in erster Linie entscheiden müssen, lauten Apstgsch. 6, 1. und Apstgsch. 6, 2. 3. zu klar und bestimmt, als daß man an der Identität desselben mit dem Diakonat zweifeln könnte. Eben darauf führen auch die von den Aposteln Apstgsch. 6, 2. aufgestellten Erfordernisse desselben, unter denen die Lehrhaftigkeit nicht erwähnt ist, da die σοφία von seinen Trägern nicht theoretische Erkenntniß, sondern praktische Weisheit in der Behandlung des schwierigen neuen Amts (vgl. Matth. 10, 16. Kol. 4, 5.) verlangt. Ueber das Diakonat vgl. auch den Artikel „Armenpflege" S. 512 ff. und Meyer zu Apstgsch. 6, 4. und über die Entstehung des jerusalemischen Presbyterats denselben zu Apstg. 11, 30.; nur daß dieser hier und Apstgsch. 21, 18. wohl im weitern Sinne von dem Collegium der Presbyter incl. der Apostel (vgl. 1 Petr. 5, 1.) — wenigstens beim Jakobus werden sich damals namentlich auch die übrigen Apostel, so viele anwesend waren, versammelt haben — Apstg. 15, 4. 6. 22. dagegen im engern Sinne von den jerusalemischen Presbytern im Unterschiede von den Aposteln zu verstehen seyn wird, wie denn die Juden, von denen die Christen diesen terminus empfingen, ebenfalls von Presbytern im weitern und engern Sinne redeten. Es läßt sich begreifen, daß später Chrysostomus hom. 14. in Acta Ap. in solche Diakonen wie Stephanus und Philippus sich nicht mehr finden konnte. Sonst spricht auch die ältere Tradition der Kirche für unsere Auffassung von Apstg. 6, welche nicht bloß durch Cyprian ep. III.

3, sondern namentlich auch durch den diesem gleichzeitigen römischen Bischof Cornelius bestätigt wird, welcher bei Euseb. h. e. 6, 43. berichtet, daß die römische Gemeine seiner Zeit, obwohl sie wegen ihrer Größe 46 Presbyter besaß, (unstreitig mit Bezug auf Apstgsch. 6, 3) doch nur sieben Diakonen hatte, welche Einrichtung dort augenscheinlich schon länger bestand und bekanntlich auch sonst beobachtet ist, (vgl. auch das alte Gebet bei der Ordination der Diakonen, bei welchen ausdrücklich auf Stephanus hingewiesen wird, constit. apost. 8, 18). Gesetzt aber auch, daß Apg. 6. keine Diakonen zu verstehen wären, so würde die Existenz des Diakonats innerhalb der christlichen Kirche um die Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe doch aus den andern oben erwähnten neutestamentlichen Stellen feststehen. Der römische Clemens ferner, welcher jedenfalls im ersten Jahrhundert, nach meiner Ansicht noch vor der Zerstörung Jerusalems den ersten Brief an die Korinther verfaßte, bezeugt 1 Kor. 42. 43 u. 44. nicht bloß die Existenz von Bischöfen und Diakonen um diese Zeit in demselben Sinne wie Paulus, sondern sagt auch ausdrücklich, daß beide, die Bischöfe und Diakonen (wofür Polykarp ep. c. 5. *οἱ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι* sagt) bereits von den Aposteln eingesetzt wurden. Wir machen nur noch darauf aufmerksam, daß die Stelle 1 Kor. 44. nicht bloß sachlich mit unseren Pastoralbriefen übereinstimmt, sondern ausdrücklich namentlich auch auf die dort über die kirchliche Organisation gegebenen Verordnungen des Apostels anzuspielen scheint. „Deßhalb*) heißt es hier, weil sie nämlich aus Offenbarung von dem künftigen Streit wußten, haben die Apostel die vorhergenannten, d. h. nach c. 42 und 43 ff., die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* und zwar nach c. 42, wenn sie irgendwo persönlich anwesend das Evangelium gründeten, vgl. Apstgsch. 14, 23., bestellt und darnach *μεταξύ* (also nach ihrer Bestellung, das heißt, wenn man c. 42. vergleicht, bei oder nach ihrer Entfernung aus jenen Gegenden) eine nachträgliche Verfügung (*ἐπινομή*, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, betreff der Bestellung dieser Aemter) gegeben, damit (*ὅπως* wie gewöhnlich „damit“, nicht „daß“), wenn sie**) (die bestellten Presbyter und Diakonen) entschlafen wären, (nicht früher, während die Korinther einige Presbyter nach dem Folgenden noch vor ihrem Tode aus ihrem Dienste entfernt hatten), andere (nach Anleitung dieser Verfügung) geprüfte Männer in ihren (der gestorbenen Presbyter und Diakonen) Dienst succedirten. Die nun, welche von jenen (den Aposteln) oder darnach (nämlich nach ihrer Entfernung aus den betreffenden Gegenden) von andern vorzüglichen Männern (namentlich auch Gehülfen der Apostel, wie die durch mehrere apostolische Missionen den Korinthern bekannten Timotheus

---

*) Der griechische Text lautet: *Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν . . . . κατέστησαν τοὺς προειρημένους* (vgl. *τοὺς προειρημένους* c. 43. und dazu c. 42.) *καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων, τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας κ. τ. λ.*

**) Wie aus dem *διαδέξωνται*, welches deshalb auch gleich nach *ἐὰν κοιμηθῶσιν* steht, d. h. aus der Succession der *ἕτεροι* in das Amt der Entschlafenen sich ergibt, so müssen die durch *αὐτῶν* hinter *λειτουργίαν* bezeichneten jedenfalls mit dem Subjekt in *κοιμηθῶσιν* identisch seyn. Es können daher schon aus diesem Grunde, wenn unter *αὐτῶν* mit uns die bereits bestellten Presbyter und Diakonen verstanden werden, die Apostel nicht das Subjekt in *κοιμηθῶσιν* bilden. Bei der letzteren Annahme, welche, wie wir oben gezeigt haben, sich schon pragmatisch nicht empfiehlt, bleibt nur übrig, mit Rothe u. A. auch das *αὐτῶν* auf die Apostel zu beziehen, was aber, wie wir oben genauer nachgewiesen haben, unmöglich ist. Interessant ist es bei unserer Fassung, wenigstens schon bei dem römischen Clemens die lebenslängliche Funktion des Kirchendieners bezeugt und die Amtsentsetzung desselben vor seinem Tode ohne seine Verschuldung als ein Unrecht hervorgehoben zu sehen, worauf übrigens das von Paulus (ja schon von Christus Matth. 10, 10. 1 Kor. 9, 14.) über seinen Unterhalt 1 Kor. 9, 4 ff. 1 Tim. 5, 17 ff. Gesagte und dessen Motivirung durch den Typus des alttestamentlichen Priesterthums 1 Kor. 9, 13. vorbereitet, falls es nicht schon früher die Regel war. Die stets in Verbindung mit den *νέοι* erwähnten *πρεσβύτεροι* Clem. 1 Kor. Kapp. 1. 3. u. 21. (d. h. die Alten) haben wie 1 Tim. 5, 1. diesen Namen von ihrem Alter, nicht von ihrem Amte.

und Titus), von diesen auf Grundlage der apostolischen ἐπινομή, nachdem die ganze Gemeine zugestimmt hatte, bestellt wurden und der Heerde Christi ohne Tadel demüthig, ruhig und human dienten, und lange Zeit von allen bezeugt sind, diese aus dem Dienst zu vertreiben, halten wir nicht für recht u. s. w." Den Nachdruck, wie auch aus δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι c. 42 hervorgeht, hat vornehmlich das δεδοκιμασμένοι, welches der ἐπινομή entspricht oder der apostolischen Verfügung, die eine nachträgliche ist, weil ihr das betreffende bloß vom Geist normirte Handeln der Apostel vorangeht. Wenn nämlich die Apostel Presbyter und Diakonen einsetzten, nachdem sie sie geprüft hatten (δοκιμάσαντες c. 42) mittelst des in ihnen wohnenden Geistes, so hatten andere vorzügliche Männer die Kirchendiener eingesetzt, nachdem sie sie geprüft hatten (δεδοκιμασμένοι) auf Grund der hinzugekommenen apostolischen ihre Einsetzung betreffenden Verfügung. Wer also die auf diese oder jene Weise eingesetzten Kirchendiener ohne ihre Verschuldung noch vor ihrem Tode aus ihrem Amte entfernte, wie das die Korinther bei einigen Presbytern gethan hatten, machte sich einer Mißachtung der Apostel schuldig. Dies ist unstreitig der Sinn und Zusammenhang unserer Stelle und es ist hier von einer nachträglichen Verfügung*) (ἐπινομή) der Apostel, welche sich auf die Succession des Episcopats in das Amt der entschlafenen Apostel bezöge, augenscheinlich nicht im mindesten die Rede; über die Stelle und besonders gegen die Auffassung der ἐπινομή als testamentarische(!) Verfügung von Seiten Rothe's, die Anfänge der christlichen Kirche S. 389, vgl. auch Lipsius, De Clementis Romani epist. ad Corinth. priore p. 18 sqq. Ritschl, Altkathol. Kirche (2. Ausg. S. 359 ff.). Denn es ist hier nicht die Succession der Episcopen, sofern sie später in der Kirche von den Presbytern unterschieden werden, ja nicht einmal der Episcopen in ihrer Einheit mit den Presbytern, sondern die Succession der Presbyter und Diakonen, und zwar in das Amt nicht der entschlafenen Apostel, sondern der entschlafenen Episcopen und Diakonen, welche auf Grund der von den Aposteln verordneten Prüfung geschehen soll, zu verstehen. Solche nachträgliche apostolische Verfügungen (ἐπινομαί) in Betreff des kirchlichen Organismus, wie der römische Clemens meint, sind augenscheinlich namentlich auch Tit. 1, 5 ff. 1 Tim. 3, 1 ff. vorhanden. Schon bei seinem Weggange von Kreta hatte Paulus, nachdem er dort selber mit der Bestellung von Presbytern vorangegangen war, dem Titus einen nachträglichen, wie es scheint mündlichen Auftrag über die dortige kirchliche Organisation gegeben, welchen er nach seiner Entfernung schriftlich Tit. 1, 5 ff. in Erinnerung bringt und noch näher beschreibt, wenn er hier sagt: „Deßhalb ließ ich dich in Kreta zurück, damit du, was noch mangelhaft ist, nachbesserst (ἐπιδιορθώσῃ, denn der Apostel hatte bei seiner Anwesenheit dem Mangel abzuhelfen bereits begonnen) und namentlich (das καί führt eine species des Nachzubessernden an, vgl. z. B. Wiesinger z. d. St.) von Stadt zu Stadt Presbyter bestellest, wie ich dir befahl, (ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην), wenn einer untadelig ist, Eines Weibes Mann u. s. w." Solche nachträgliche besondere Verfügungen des Paulus über den kirchlichen Organismus haben wir auch 1 Tim. 3, 1 ff. 5, 9 ff., welche er dem in Ephesus zurückgebliebenen Timotheus 1 Tim. 1, 3 ertheilt, nachdem die dortige Gemeine von ihm selber nach 1 Tim. 4, 14. 5, 17 ff. im Allgemeinen bereits organisirt ist. Auch sonst mögen die Gehülfen des Paulus und überhaupt der Apostel, zumal

*) Aehnlich heißt, was bisher übersehen scheint, Deut. 25, 13. eine ἐπινομίς von Levit. 19, 35. bei Philo, quis rerum div. haer. I, 495, d. h. eine zur früheren hinzukommende, diese ergänzende Verfügung. In dem auch von Lipsius erwähnten Titel der platonischen Schrift bedeutet ἐπινομίς wahrscheinlich Zukost, Zuspeise (vgl. ὄψον), etwa unser Nachtisch, was ein passender Titel einer kleineren, bescheiden auftretenden Schrift ist, und der zweite Bestandtheil der Composition leitet sich da von νέμω „weiden" ab. Dagegen in der Stelle bei Philo geht derselbe wie bei Clemens auf νόμος, Gesetz, zurück, wie bei anderen, auch von Lipsius angeführten Compositionen. Auch ist die Bedeutung des ἐπί nach der Parallele des Philo deutlich die des Hinzukommenden, die auch nach dem Zusammenhang unserer Stelle am nächsten liegt.

wenn diese fliehen oder nur kürzer verweilen konnten, mit apostolischen Aufträgen namentlich auch rücksichtlich der Organisirung der Gemeinen zurückgelassen seyn, z. B. Lukas in Philippi Apstgsch. 16, 12—40., Timotheus und Silas allein oder zusammen in Thessalonich und Beröa Apstgsch. 17, 10. 14. 15, wofür man anführen kann, daß wir die Gemeine in Thessalonich, in welcher der Apostel doch nur sehr kurze Zeit verweilen konnte (vgl. m. Chron. des ap. Zeitalters S. 40. 43.) schon in den bald darauf verfaßten Briefen an die Thessalonicher 1 Thess. 5, 12. organisirt finden, vgl. auch 1 Thess. 3, 1. 2. Apstgsch. 18, 5. Ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß der römische Clemens auf die erwähnten ἐπινομαί in den Briefen des Timotheus und Titus ausdrücklich zurückweist. Der S. 301 Note * citirte Text des Clemens erinnert nämlich an Titus 1, 5, sofern er die Einsetzung der Kirchendiener ebenfalls durch καθιστάναι bezeichnet und die Composition des ἐπιδιορθώσῃ mit ἐπι in der Bedeutung des Hinzukommenden, Nachträglichen in Verbindung mit ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην nicht bloß den Begriff, sondern auch den Ausdruck der ἐπινομή nahelegte; noch entsprechender würde er ἐπιδιαταγη oder ἐπιδιαταξις*) (vgl. Gal. 3, 15. ἐπιδιατάσσεσθαι) lauten, nur daß das von diesem Verbum gebildete Hauptwort nicht üblich gewesen zu seyn scheint. An den Brief des Timotheus erinnert in den Stellen des Clemens c. 42 u. 44 nicht nur die karakteristische Bezeichnung der Kirchendiener als ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, sondern namentlich auch, daß das δοκιμάζεσθαι, als dessen Richtschnur, wie wir gesehen haben, die ἐπινομή der Apostel bloß gegeben wird, auch 1 Tim. 3, 10. ausdrücklich geboten ist, (dem Sinne nach vgl. auch das ταχέως μηδενί 1 Tim. 5, 22), ferner, daß der seltenere Ausdruck ἐπισκοπή bei Clemens cap. 44. auch 1 Tim. 3, 1. vorkommt, und zwar wahrscheinlich beide Male von dem kirchlichen Amt überhaupt, dem des ἐπίσκοπος wie des διάκονος. Durch ἐπισκοπή oder ἐπίσκεψις nämlich pflegt schon bei den LXX. Num. 3, 36. 4, 16. 1 Chron. 24, 19. 26, 30. Ps. 109, 8.; vergl. Apgesch. 1, 20. das hebräische פְּקֻדָּה griechisch wiedergegeben zu werden, um jedes Amt, insbesondere auch jedes kirchliche Amt, sowohl das des Priesters wie des Leviten, zu bezeichnen. Daß ἐπισκοπή 1 Tim. 3, 1. das kirchliche Amt überhaupt, nicht das spezielle des Episkopats im Unterschied vom Diakonat bedeutet, erhellt schon aus dem mangelnden Artikel; es ist zu übersetzen: „Zuverlässig ist die Rede: wenn einer nach einem Amte strebt, so hat er Lust zu einem schönen Werk" (zu ἔργον vgl. 2 Chron. 23, 18. wo die LXX. damit das hebräische פְּקֻדָּה umschreiben). Mit diesem allgemeinen Spruch wird die Erörterung über den christlichen Kirchendienst 3, 1—13 eingeleitet, indem daraus mit οὖν Folgerungen für den ἐπίσκοπος V. 2—7 und dann gleicherweise (ὡσαύτως) für den Diakonus und die Diakonissen V. 8 ff. gezogen werden. Ebenso ist die ἐπισκοπή aber auch von Clemens 1 Kor. 44 von dem Amte überhaupt gesagt und in der Anwendung nach dem dort herrschenden Zusammenhange wenigstens im Anfange des Kapitels jedenfalls nicht bloß

*) Einen verschiedenen, aber doch ähnlichen Begriff bezeichnen wahrscheinlich die viel besprochenen δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις bei Pfaff, Irenaei fragmenta anecdota p. 25, welche allerdings, wie auch Rothe a. a. O. S. 370 will, πρῶται (oder auch προτέραι, wie bei Clem. Al. Strom. 7. §. 11. p. 834) τῶν ἀποστ. διατάξεις, d. h. schon früher bestehende apostolische Anordnungen voraussetzen, nur daß, wie die letzteren von den schriftlich gewordenen apostolischen Anordnungen im Neuen Testamente stehen, vgl. Pfaff a. a. O. S. 147, ἔταξαν οἱ ἀπόστολοι κ. τ. λ., jene im Gegensatze dazu diejenigen außertestamentischen traditionellen Anordnungen, welche man mehr oder weniger direkt auf das Wort der Apostel zurückführte, mochten sie zur Zeit des Fragmentisten bereits niedergeschrieben seyn oder nicht, bezeichnen müssen. Für unsere Auffassung spricht auch die jener Bezeichnung wahrscheinlich zum Grunde liegende Stelle 1 Kor. 11, 34: τὰ δὲ λοιπά, ὡς ἂν ἔλθω, διατάξομαι (vgl. auch das διεταξάμην Tit. 1, 5), wo mündliche Anordnungen des Apostels gemeint sind; ferner der bekannte jüdische terminus מִשְׁנָה, δευτέρωσις. Die Ansicht Rothe's, daß wegen des δευτέραι nur zeitlich bestimmt abgegränzte apostolische διατάξεις, nämlich solche, die in die Zeit der sogenannten eigentlichen Kirchenstiftung um 70 n. Chr. fallen und somit die Thatsächlichkeit der letztgenannten Annahme bestätigen, zu verstehen seyen, ist schwerlich zu halten.

auf das Amt der ἐπίσκοποι, sondern zugleich auch auf das der διάκονοι zu beziehen, wie nicht bloß aus dem gleich folgenden τοὺς προειρημένους, über dessen Beziehung nach S. 301 (vgl. dazu den Text-Note*) kein Zweifel obwalten kann, sondern auch daraus erhellt, daß in c. 43 die göttliche Bestätigung des Stammes Levi, welcher die Priester und Leviten zugleich oder das gesammte alttestamentliche Amt befaßt, als bedeutungsvoll für die Stellung der προειρημένοι angesehen wird, womit c. 40 zu vergleichen ist, wo das alttestamentliche Amt als Typus des christlichen gefaßt ist, und zwar, während der Hohepriester mit seinem eigenthümlichen Opfer, unstreitig besonders dem Sühnopfer am Versöhnungstage, nach dem auch sonst benutzten Hebräerbriefe augenscheinlich als Typus Christi, des wahren ἀρχιερεύς, vgl. c. 36 und c. 58, betrachtet ist, die Priester als Typen der Presbyter-Episkopen und die Leviten als Typen der Diakonen, wie auch durch den Ausdruck der ἴδιαι διακονίαι angedeutet wird. Auch an andere Anspielungen des Clemens auf unsere Pastoralbriefe könnte man denken, namentlich bei 1 Kor. 2 ἕτοιμοι εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν vgl. Tit. 3, 1. (fast wörtlich) und 1 Kor. 58 εἰς λαὸν περιούσιον vgl. Tit. 2, 14, wo Wort und Begriff zusammenstimmen, der seltenere Ausdruck indeß, obwohl er 1 Petr. 2, 9. anders lautet, zur Noth auch unmittelbar aus Exod. 19, 5. LXX. entlehnt seyn könnte. Vgl. Otto, Pastoralbr. S. 376 ff., wo noch andere Anklänge z. B. 1 Tim. 2, 8 vgl. 1 Kor. 29 sich finden, welche, die letztgenannte Stelle etwa ausgenommen, unsicher zu seyn scheinen. An sich selber ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß der römische Clemens die Pastoralbriefe gekannt und auf sie in seiner Weise, wie auf die Briefe an die Korinther und Hebräer, ohne sie zu citiren, angespielt hat. Er konnte sie mindestens ebensogut kennen, wie z. B. den Brief an die Hebräer, da Timotheus und Titus, die Empfänger dieser Briefe, bekanntlich längere Zeit mit ihm in Rom waren, und es lag ihm um so näher, in seinem Briefe an die Korinther an den betr. Stellen auf sie anzuspielen, als jene beiden Gehülfen gerade in der korinthischen Gemeine, an welche er schreibt, längere Zeit wirkten und dort unstreitig manche Kirchendiener auf Grund der apostolischen Verfügung eingesetzt hatten, wie denn die ἐλλόγιμοι ἄνδρες 1 Kor. 44. nach dem ganzen Zusammenhange nach S. 301 besonders auch von ihnen zu verstehen sind. Wie nun der in den Pastoralbriefen beschriebene kirchliche Organismus rücksichtlich der Bischöfe und Diakonen durchaus paulinisch und apostolisch ist und von den apostolischen Vätern schon vorausgesetzt, ja ausdrücklich erwähnt wird, so läßt sich Aehnliches auch von den dort angeführten Kirchendienerinnen sagen. Ueber die Diakonissen im Allgemeinen, welche wir 1 Tim. 3, 11. verstehen, ist von uns S. 299 ff. und dort besonders Note ** bereits ausreichend gehandelt, wir wollen nur noch einiges Nähere über die 1 Tim. 5, 9 ff. erwähnten Wittwen*) hinzufügen, welche von uns für Kirchendienerinnen und von den Diakonissen (den διακόνοις τῆς ἐκκλησίας Röm. 16, 1.) nicht verschieden (vgl. indeß auch den Art. „Diakonissa") angesehen werden, nur daß der letztgenannte Begriff einen größeren Umfang hat. Es ist leicht zu erkennen, daß die Wittwen 1 Tim. 5, 9 ff. nicht wie 5, 4 ff. in Betracht kommen, sofern sie von der Gemeine zu unterstützen sind, vgl. Apgesch. 6, 1., also das καταλεγέσθω V. 9 nur ihre Aufnahme in die Zahl der zu unterstützenden Wittwen aussagt unter Hinzufügung der für diesen Zweck nöthigen Erfordernisse, wie z. B. Neander behauptet. Es muß durch das καταλεγέσθω vielmehr ihre Aufnahme in die Zahl der mit einem Gemeineamt Betrauten bezeichnet seyn; denn abgesehen davon, daß gerade von der Bedürftigkeit als einem Erforderniß für jenes καταλέγεσθαι gar nicht die Rede ist, weßhalb sollte eine Wittwe von der christlichen Gemeine nicht unterstützt werden, wenn sie weniger als 60 Jahre alt war oder mehr als einmal heirathete, wenn sie keine Kinder aufgezogen hatte u. s. w.? während eine ähnliche Forderung, wie die durch ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή V. 9 formulirte, wesentlich mit denselben Worten auch für

*) Nach Baur, Apostel Paulus S. 497 Note, soll das kirchliche Institut der Wittwen, von welchem 1 Tim. 5, 3 ff. die Rede sey, eines der entscheidendsten Merkmale des späteren Ursprungs unseres Briefs seyn, wie in wenig schlagender Weise bewiesen wird, vgl. unten.

die männlichen Kirchendiener 3, 2. 12. ausgesprochen wird, da die öffentlichen Funktionäre der Gemeine Vorbilder derselben seyn und weder nach innen noch außen Anstoß geben sollten, was sie damals durch wiederholtes Heirathen thaten, wie denn Paulus andererseits eine prinzipielle Ehelosigkeit bei diesem Stande (vgl. 1 Tim. 4, 3. 2, 15) an sich und bei seiner besonderen Aufgabe ebenfalls nicht gut heißen konnte. Frühe Vorbilder unserer Kirchendienerinnen waren die dienenden (διακονοῦσαι Matth. 27, 55. Mark. 15, 41. Luk. 8, 3. 10, 40.) frommen Frauen und Wittwen in der Umgebung Christi und die Frauen der Apostel, welche diese auch wohl auf ihren Missionsreisen 1 Kor. 9, 5. begleiteten und durch welche das Evangelium, wie auch der alexandrinische Clemens Strom. III. § 53 p. 536. meint, Einfluß auf die γυναικωνῖτις gewinnen mochte. Einen Unterschied zwischen den 1 Tim. 5, 9 ff. erwähnten Kirchendienerinnen aus der Zahl der Wittwen und den Diakonissen oder Pflegerinnen, zu denen Phöbe Röm. 16, 1. gehörte, kann der Unterzeichnete durchaus nicht finden, vgl. m. Chron. des apostol. Zeitalters S. 308 ff. u. Rothe a. a. O. S. 243 ff. Es scheint mir nicht begründet, mit Mosheim, de Wette (welcher freilich die Aechtheit des Briefes bestreitet), Wiesinger A. für jene alte Zeit neben der weiblichen Diakonie noch eine andere, höhere kirchliche Ehrenstellung, die des Wittwenamts, (einer Art πρεσβυτέρα neben dem πρεσβύτερος) zu behaupten. Denn abgesehen davon, daß die Vervielfältigung von Kirchenämtern in der ältesten Zeit nur auf Grund zwingender Zeugnisse zuzugeben ist und manche Dienste noch ohne Bestellung eines besondern Amts geleistet wurden, so ist nach Paulus der Frau gemäß ihrem natürlichen Beruf, nach welchem sie nicht in die Oeffentlichkeit treten soll und für das Leben in der Familie geschaffen ward, das Lehren und Regieren in der Kirche als des Mannes Sache und zwar gerade auch nach dem ersten Briefe an Timotheus 1 Tim. 2, 11—15. vgl. 1 Kor. 14, 34 ff. 11, 3 ff. (nach der letzteren Stelle soll sie in der Versammlung auch verschleiert seyn) entschieden untersagt; wie kann sie dann aber mit den Presbytern, die ja eben Lehrer und Regierer der Gemeine sind und nur als solche den Diakonen gegenübertreten, irgend parallelisirt werden! Man hüte sich die Ausdrücke πρεσβύτερος, welche vom Alter und von der Würde gesagt werden können, mit einander zu verwechseln. Von Gemeine wegen konnte der christlichen Frau nur die die männliche Diakonie ergänzende weibliche Diakonie in dem S. 299 angegebenen Sinne übertragen werden. Auch führen die von der Wittwe 1 Tim. 5, 10. verlangten Erfordernisse nur zu dieser Ansicht. Daß aus späterer Entwickelung heraus Presbyterissen und (nach falscher Auffassung von Tit. 2, 3) πρεσβυτίδες im concil. Laodic. um 360 n. Ch. can. 11. (nach der lateinischen Uebersetzung des Dionysius Exiguus viduae (!) seniores) erwähnt werden, kann für das richtige Verständniß unserer Stelle Nichts austragen. Welche andere oder höhere Ehrenstellung sollte die kirchliche Wittwe gehabt haben als die Phöbe, welche Paulus auf's Dringendste empfiehlt und als προστάτις πολλῶν καὶ αὐτοῦ ἐμοῦ bezeichnet, mag man dies durch Patronin oder Fürsorgerin, Pflegerin wiedergeben, und eben diese bezeichnet er ausdrücklich Röm. 16, 1 als Diakonisse (Pflegerin) der Gemeine in Kenchreä? oder warum sollte eine in den Kirchendienst tretende Wittwe eine höhere kirchliche Geltung gehabt haben, als die in diesem Dienst arbeitende Priscilla und andere verheirathete Frauen, z. B. die Frauen der Apostel, welche diese im Interesse des Evangeliums auf ihren Rundreisen begleiteten? Auch nicht das bloße Alter, die 60 Jahre, können der kirchlichen Wittwe ein höheres Ansehen gegeben haben. Denn, abgesehen davon, daß dies hohe Alter vom Apostel unstreitig nur als Regel gemeint ist, wie denn Timotheus nach 1 Tim. 5, 11. jüngere (νεωτέραι im Sinne von V. 1.) Wittwen, als deren Altersgränze ungefähr das 40. *) Lebensjahr gedacht seyn mag, abweisen soll, und alle bejahrten Frauen, nicht bloß die Wittwen oder gar nur die in den Kirchendienst berufenen Wittwen die Tit. 2, 3—5 erwähnten

*) Dahin wird auch später in der Justinianischen Novelle (lib. XXIII. cap. 13), concil. Chalced. cap. 14., vgl. dagegen cod. Theodos. XVI. 2. 27., die Altersgränze der Diakonissen abgeändert.

Pflichten hatten, so wird jenes hohe Lebensalter keineswegs zur Ehre des Wittwenstandes gefordert, sondern weil man an jüngeren Wittwen, ohne häuslichen Beruf, wie sie waren, in dem versuchungsreichen Ephesus bereits traurige Erfahrungen 1 Tim. 5, 11—13. 15. gemacht hatte. Die Wittwen nämlich, welche in den Kirchendienst traten, durften, so lange sie in diesem standen, nicht heirathen, weil alle mit einem kirchlichen Amt Betrauten nur einmal (*ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή*) geheirathet haben sollten. Indem sie in ein solches eintraten, erklärten sie, sei's stillschweigend oder ausdrücklich, dem Herrn ganz angehören und nicht wieder heirathen zu wollen. Es war dies zwar nach den Grundsätzen des Apostels, welcher nicht den äußeren Schein der Enthaltsamkeit verlangt, sondern die sündliche Begierde im tiefsten Innern besiegt wissen will 1 Kor. 7, 9., und auf die Freiwilligkeit des Handelns in diesem Punkte 1 Kor. 7, 35. 37. 39 großes Gewicht legt, unstreitig ein wiederruflicher Entschluß, wie denn noch Cyprian z. B. epist. 62. die Virginität als wiederruflich (vgl. Gieseler, Kirchg. I. 4. Ausg. S. 402) behandelt und sogar schon der Jude Philo die freiwillige Virginität der jüdischen Therapeutinnen im Unterschied von der unfreiwilligen bei den heidnischen Priesterinnen de vita*) contemplat. II. 482. (ed. Mang.) hervorhebt. Indeß ist der durch ihr unmäßiges Gelüsten hervorgerufene Wille der jugendlichen Wittwe zu heirathen eine Aufhebung der dem himmlischen Bräutigam bewiesenen ersten Treue (*πρώτη πίστις* V. 12. vgl. Offenbar. 2, 4. 5.) und ihr nothwendig werdender Austritt aus dem Amt mußte Anstoß geben, welcher durch die Forderung eines höhern Alters beim Eintritt verhütet werden sollte. Ueberhaupt sehen wir aber aus unserer Stelle, daß damals besonders viele Wittwen zur Diakonie hinzutraten, was bei ihrer durch ihre Lebensführung leicht geförderten äußeren und inneren Begabung zu diesem Amte (1 Tim. 5, 5. 10.) zumal bei den beruflosen, verlassenen, von der Gemeine unterhaltenen ernsten Wittwen (vgl. auch das jüdische Seitenbild der Anna Luk. 2, 36. 37.) nur natürlich ist. Weil sie von Anfang unter den Diakonissen zahlreich vertreten waren und besonders weil über letztere auch in der heiligen Schrift vornehmlich bei Gelegenheit der Wittwen 1 Timoth. 5, 9 ff. gehandelt ist, wird das ganze Institut der Diakonissen später, aber noch nicht in unserer Stelle und überhaupt im Neuen Testament, zumal die verheirathete Frau in der Diakonie immer mehr zurücktritt, und besonders von solchen, die eine Diakonie im Sinne der Schrift wollen, auch wohl als viduatus, z. B. Tert. de veland. virgg. c. 6. (Scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam) bezeichnet. Je mehr in der christlichen Kirche die Ehelosigkeit empfohlen wird und sogar die Monogamie in Mißkredit kommt, desto häufiger werden die Jungfrauen unter den Diakonissen; ja jene werden (in dem ascetischen Orient) Constit. apost. 6, 17. sogar bevorzugt und Chrysostomus spricht bei Gelegenheit unserer Stelle hom. 31 in divers. N. T. loc. von Chören (*χοροί*) von Jungfrauen, wie es einst Chöre von Wittwen im kirchlichen Personal gegeben habe. Aus dem spätern Vorherrschen ascetischer Jungfrauen unter den Diakonissen namentlich in einzelnen Gebieten der Kirche folgt nicht, wie auch Chrysostomus andeutet, das Vorherrschen der Jungfrauen schon zur Zeit ihrer apostolischen Stiftung, wo, wenn überhaupt Jungfrauen, und dann höheren Alters, unter ihnen waren, diese jedenfalls auch nicht zur Ehelosigkeit verpflichtet wurden. Zwei Einwürfe, welche man unserer Ansicht zu machen pflegt oder machen könnte, haben wir noch nicht erwähnt. Der erste beruht auf der Fassung von *χήρα* 1 Tim. 5, 9 als Prädikat „als Wittwe werde ausgewählt, oder, wie man das *καταλεγέσθω* gewöhnlich faßt, eingetragen u. s. w.“, welche Construktion höchstens zulässig (aber auch dann nicht wahrscheinlich) wäre, wenn man mit Winer Gramm. §. 64. 4. (6. Aufl.) bloß an unterstützungsbedürftige Wittwen denken könnte, weil *χήρα* dann doch denselben Sinn behält

*) *Συνεστιῶνται δὲ καὶ γυναῖκες* (nicht bloß Männer), *ὧν πλεῖσται γεραιαὶ* (während unter den Männern auch viele junge waren, falls sie nur des theoretischen Theiles der Philosophie mächtig waren) *παρθένοι τυγχάνουσι, τὴν ἁγνείαν οὐκ ἀνάγκῃ καθάπερ ἔνιαι τῶν παρ' Ἕλλησιν ἱερειῶν, διαφυλάξασαι μᾶλλον ἢ καθ' ἑκούσιον γνώμην κ. τ. λ.*

wie früher und nicht terminus für eine kirchliche d. h. im Kirchendienst stehende Wittwe ist. Faßt man χήρα a. a. O. nun doch als terminus für eine „kirchliche“ Wittwe und erinnert sich daran, daß auch damals schon nicht bloß Wittwen Kirchendienerinnen waren (vgl. das γυναῖκες 1 Tim. 3, 11. und überhaupt S. 299), so wird man um dieses vermeintlichen terminus willen der hier entwickelten Ansicht gegenüber entweder den viduatus innerhalb der Kirchendienerinnen schon zur Zeit der Pastoralbriefe als besondere Ehrenstufe hervorheben, was, wie wir gesehen haben, sich geschichtlich nicht rechtfertigen läßt, oder aber behaupten müssen, daß derselbe bereits 1 Tim. pars pro toto, wie allerdings hier und da in späterer Zeit, das gesammte Personal der weiblichen Diakonissen umfasse. In letzterem Falle, welchen z. B. Baur statuirt, würde einerseits nach 1 Tim. 5, 9. 10. die gesammte weibliche Diakonie wegen des ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή und des ἐτεκνοτρόφησεν u. s. w. nur aus Wittwen und verheiratheten Frauen, nicht, wie der die Unächtheit unserer Briefe anfechtende Baur vor Allem will, auch aus ascetischen Jungfrauen bestehen; und andererseits, da das χήρας V. 11. ebenso wie V. 9. gefaßt werden muß, würden V. 11—13, wenn man in wenig wahrscheinlicher Weise mit Baur das χήρας als Accusativ des Prädikats fassen wollte, zwar auch ascetische Jungfrauen verstanden werden können, aber umgekehrt alle verheirathete Frauen als Diakonissen ausgeschlossen werden, so daß die letztere Ansicht sich schon aus dem nächsten Zusammenhange als durchaus unhaltbar ergibt. Es ist dagegen Alles klar und zugleich jeder Einwurf gegen unsere Ansicht abgeschnitten, wenn χήρα überall in derselben gewöhnlichen Bedeutung festgehalten und χήρα V. 9 als Subjekt (vgl. z. B. Mack und de Wette) betrachtet wird, wobei dann zu erklären ist: „eine Wittwe werde conscribirt, für den Dienst*) ausgehoben.“ Daß der Dienst der Kirche, nicht des Staats, wofür καταλέγεσθαι (s. unsere Note) besonders üblich ist, gemeint werde, ist aus dem Zusammenhange klar; dem Sinne nach hätte für das zumal dem damaligen Leser durchaus verständliche καταλεγέσθω auch etwa καθιστάσθω διάκονος gesagt werden können. Einen andern Einwurf stützen diejenigen, welche mit uns 1 Tim. 5, 9. zwar nicht an ein Verzeichniß unterstützungsbedürftiger Wittwen denken, aber die kirchlichen Wittwen von den Diakonissen unterscheidend jenen eine höhere Ehrenstellung zuweisen, auf die Forderung eines Dienstalters von 60 Jahren, welches für Diakonissen unpassend sey. Allein, abgesehen davon, daß dieses Alter vom Apostel nach S. 305. nur als Regel gefordert wird, so kann der ganze Einwurf nur gegen die mit einigem Grunde gebraucht werden, welche ihrerseits unsere Stelle von dem gesammten Personal der Kirchendienerinnen oder Diakonissen handeln lassen, während nach uns hier nur von den aus den Wittwen genommenen Diakonissen die Rede ist, die Diakonissen also aus den verheiratheten Frauen und (wenn es solche bereits gab) aus den Jungfrauen, obwohl alle in den Kirchendienst berufenen Frauen nach damaliger Sitte gewiß ein reiferes Alter besaßen, immerhin keine 60 Jahre alt zu seyn brauchten, die betreffenden Diakonissen aber je nach Bedürfniß sich in die Geschäfte getheilt haben werden. Daß aber gerade bei den Wittwen nur der Umstand, daß sie als Diakonissen nicht zweimal verheirathet seyn sollten, nicht die Rücksicht auf den Inhalt ihres Berufs, nach den in Ephesus gemachten Erfahrungen eine höhere Altersgränze nothwendig machte, haben wir S. 305 ff. bereits gesehen. Uebrigens ist noch zu bedenken, daß die weibliche

*) Κατάλογος von καταλέγειν auswählen (vgl. ἐκλέγειν, ἐπιλέγειν) bezeichnet die Auswahl, Aushebung zu irgend einer Ehrenstellung, namentlich zu einem öffentlichen Dienste im Staat und Heer, dann das Verzeichniß der auserlesenen Personen [vgl. insbesondere οἱ ἐν καταλόγῳ von den Conscribirten, ferner ὁ κατάλογος bei Synesios in der S. 288 angeführten Stelle, wo es von dem Verzeichniß auserlesener Schriftsteller steht], und καταλέγειν dann auch in den Katalog aufnehmen. Ob wir nun das καταλεγ. an unserer Stelle gemäß der zuerst genannten Bedeutung von der Aushebung für den Kirchendienst, oder aber, falls ein öffentliches Verzeichniß der Kirchendiener, was leicht möglich ist, bestand, gemäß der zweiten von der Aufnahme in den Katalog verstehen, ist für den letzten Sinn unserer Stelle gleichgültig; vergl. übrigens auch die Subsumirung der χῆραι unter die πρόσωπα ἐκλεκτά bei Clem. Alex. Paed. III. 12. p. 309.

Diakonie in der apostolischen Zeit nicht, wie jetzt gewöhnlich, in der bloß äußerlichen leiblichen Pflege bestand, sondern letztere, wo es dienlich war, gewiß auch von geistlichem Zuspruch und Gebet, wie ähnliches schon von allen bejahrten Frauen Tit. 2, 3 ff. erwartet wird, begleitet seyn sollte, daß die weibliche Diakonie nur zur Ergänzung der männlichen hinzukam und daß den Diakonissen für die äußere Handreichung wie einst den Aposteln gewiß auch manche freiwillige jüngere Kräfte zu Gebote standen, vgl. auch noch die von Lucian de morte Peregrini opp. III. 335. Reiz. erwähnten γραΐδια. Unsere Ansicht, daß unter den Wittwen 1 Tim. 5, 9 ff. Kirchendienerinnen und zwar Diakonissinnen zu verstehen sind, läßt sich auch aus der kirchlichen Tradition bestätigen, obwohl diese im Zusammenhange mit der fortschreitenden kirchlichen Entwicklung allmälig manche Trübungen in dieser Beziehung, wie oben schon angedeutet ist, erfährt; so durch die S. 305 Note* citirte Stelle des cod. Theod.: nulla nisi emensis LX. annis secundum praeceptum apostoli ad diaconissarum consortium transferatur (wo aber das Dienstalter von 60 Jahren, welches 1 Tim. 5, 9. ursprünglich von der Diakonissen-Wittwe ausgesagt ist, irrig auf alle Diakonissen übertragen wird), Sozomen. 7, 16. Tert. de veland. virgg. c. 6. u. 9. ad uxor. 1, 7. Chrysost. hom. 31 in divers. N. T. loc. (s. oben, anders Chrys. im Comment.). Die wie es scheint älteste Stelle, welche kirchliche „Wittwen" erwähnt und nach Gedanken und Ausdruck auf unsern Brief zurückgeht, findet sich Ignat. epist. ad Smyrn. c. 13., wo ich die durch den armenischen Text bei Petermann bestätigte *) Lesart der kürzern griechischen Recension ἀσπάζομαι . . . τὰς παρθένους, τὰς λεγομένας χήρας „ich grüße [die Häuser unserer Brüder sammt Frauen und Kindern und] die Jungfrauen, die sogenannten Wittwen", für ursprünglich halte. Unter den Frauen werden die kirchlichen oder die sogenannten (λεγομένας) Wittwen noch besonders als zu grüßende hervorgehoben. Da den Wittwen das Prädikat παρθένοι gegeben ist, erhellt, daß dies nur figürlich gemeint seyn kann, nämlich von dem jungfräulichen, sich der Ehe enthaltenden Leben der kirchlichen Wittwe, was ganz zu ihrer Karakteristik 1 Tim., wornach dieselbe nicht wieder heirathen sollte, stimmt. Nach diesem Sprachgebrauche nennt Strabo 14, 641. die Priesterinnen der ephesischen Artemis παρθένοι, sagt Philo an dem S. 306 angeführten Orte, daß die meisten Therapeutinnen Aegyptens, welche mit den männlichen Therapeuten das Festmahl hielten, betagte παρθένοι (unter denen nach de vit. contempl. § 2 und 3. unstreitig auch manche früher verheirathete Frauen sich befinden) waren, redet Epiphanius haer. 30, 2. bei den ascetischen Ebioniten von πρεσβύτεροι καὶ παρθένοι (Diakonissen), und sagt Clemens Alex. Strom. VII. (§. 72. p. 875. ed. Potter): ἡ χήρα διὰ σωφροσύνης αὖθις παρθένος. Es ist nur Mißverständniß, wenn man jene Stelle des Ignatius zum Beweise dafür, daß unter dem terminus der kirchlichen Wittwe schon frühzeitig auch Jungfrauen einbegriffen gewesen wären, hat anführen wollen. Aber auch neben den kirchlichen Wittwen können die Jungfrauen als Diakonissen dort nicht erwähnt seyn; theils hätte dann ein καὶ vor τὰς λεγομένας χήρας nicht fehlen können (was in der längeren Recension sich auch findet, welche sich dadurch und durch ἀειπαρθένους statt παρθένους deutlich als gefälscht verräth), theils würde die Erwähnung der παρθένοι jedenfalls erst nach derjenigen der χῆραι erwartet werden können. Die Tendenz der längeren Recension tritt noch deutlicher hervor in der Nachbildung des unächten Briefs des Ignatius ad Philipp. c. 15 (ἀσπάζομαι τὸ σύστημα τῶν παρθένων, τὸ τάγμα τῶν χηρῶν), wie in dessen unächtem Briefe ad Tars. c. 9., wo Polykarp Phil. c. 4. nachgebildet ist, nur daß Letzterer hier**) gar nicht bloß an kirch-

*) Der Unterzeichnete hält die sieben Briefe des Ignatius für ächt und zieht im Allgemeinen gegenüber der längeren die kürzere griechische Recension vor, so indeß, daß dieselbe an einzelnen Stellen interpolirt ist und mit Hülfe des sonst überlieferten Textes, namentlich des syrischen und armenischen, herzustellen ist, vrgl. auch den Art. „Ignatius".

**) Nach Polykarp a. a. O. sollen die Wittwen heilig seyn, erkennend, daß sie ein Altar Gottes (θυσιαστήριον θεοῦ) sind (welcher heilig ist, vgl. die ähnliche Argumentation 1 Kor. 3,

liche Wittwen, sondern an Wittwen überhaupt gedacht hat. Der Abschnitt über die kirchlichen Wittwen 1 Tim. 5, 9 ff. beweiset sich aber als authenthisch und ursprünglich nicht bloß dadurch, daß er aller weiteren Entwicklung in der Kirche und zwar schon in ältester Zeit nachweislich zum Grunde liegt, sondern auch in der strengen Forderung eines Dienstalters von 60 Jahren, wie man sie später schwerlich gestellt haben würde, ferner darin, daß der Ausdruck χήρα noch nicht als terminus gebraucht ist und daß die kirchlichen Wittwen nach V. 16. (vgl. auch Wiesinger z. d. St.) nicht als solche, sondern nur, wie alle übrigen würdigen Wittwen dann, wenn sie keine Verwandte haben, die sich ihrer annehmen, von Seiten der Gemeine unterhalten werden sollen. Die Stellung von V. 16. nämlich am Schlusse der Erörterung über die kirchlichen Wittwen läßt nicht zweifeln, daß das hier Gesagte auch von Letztern gelten muß; die ὄντως χήρα V. 16. aber, welche auch V. 3 und 5 vorkommt, bezeichnet zwar an allen diesen Stellen dieselbe, aber nicht, wie Baur will, die kirchliche, sondern die wahrhafte Wittwe, d. h. diejenige, welche sich so beträgt, wie man es von einer Wittwe erwarten darf. Wie die kirchlichen Wittwen nicht als Diakonissen, so scheinen auch die Diakonen [unstreitig weil sie keine Lehrer und Regierer der Gemeine waren], damals noch nicht wie die Presbyter 1 Tim. 5, 17. 18 [wenigstens ist von den Diakonen in dieser Beziehung gar nicht die Rede] von der Gemeine unterhalten zu seyn. Sinn und Zusammenhang des auch Neander anstößigen 19ten Verses ist einfach folgender: Auch eine kirchliche Wittwe soll als solche nach Vs. 16. nur auf die Vs. 3. erwähnte τιμή Anspruch machen. Die gut vorstehenden Presbyter sollen einer doppelten τιμή gewürdigt werden, d. h. nicht bloß der Vs. 3. erwähnten Hochachtung, vgl. 1 Thess. 5, 12. 13., sondern auch der τιμή des öffentlichen Unterhalts, welches Letztere dann Vs. 17. noch bewiesen wird. Das ächt Paulinische dieser Forderung erhellt aus 1 Kor. 9, 4 ff. Gal. 6, 6. Die διπλῆ τιμή ist Constitutt. ap. II, 28. bereits mißverstanden, wenn sie den Presbytern von den bei den Agapen zusammengebrachten Gaben einen doppelten Antheil zuweisen.

Veranlassung und Zweck des ersten Briefs an Timotheus sind sehr einfach. Paulus hatte, nach Macedonien reisend, seinen Gehülfen Timotheus in Ephesus zurückgelassen, um inzwischen die dortige Gemeine zu leiten, namentlich auch vor einer gefährlichen Irrlehre zu behüten, 1, 3 ff. Nach 3, 14. 15. hoffte er bald zu ihm zurückzukehren. Da er aber nicht sicher ist, ob seine Rückkehr sich nicht doch verzögern werde, so gibt er ihm vorsorglich noch die eingehende schriftliche Instruktion unseres Briefs, damit Timotheus weiß, wie man (d. h. er und alle Andern im Hause Gottes, was eine Gemeine des lebendigen Gottes ist) wandeln muß. Bis zur Rückkehr des Apostels soll er in der ephesinischen Gemeine Acht haben auf die öffentliche Vorlesung, die Ermahnung, die Lehre, 4, 13. Daß unser Brief dem Zwecke einer solchen Instruktion entspricht, läßt sich aus der S. 293 ff. gegebenen Darlegung seines Inhalts ersehen. Mit Recht hat daher auch Bleek, obwohl er sonst, wie Schleiermacher, an der Aechtheit der anderen Pastoralbriefe festhaltend, die des ersten Briefs an Timotheus bestreitet, den Gedankengang desselben nicht unter den Gründen seines Zweifels angeführt. Wir wollen hier noch einige Gründe anführen, welche der erwähnte, meist umsichtige, in diesem Punkte aber augenscheinlich von seinem Lehrer noch abhängige Kritiker für die Compilation unseres Briefes aus den beiden anderen Pastoralbriefen und seine Unächtheit an-

16. 17). Die von der Gemeine zu unterstützenden Wittwen sind gleichsam Gottes Altar, durch welchen die ihm von jener dargebrachten Gaben in ihm wohlgefälliger Weise verzehrt werden, wie einst die Opfergaben durch das Feuer des Altars. Vergl. schon Hebr. 13, 16., wo die Werke der Wohlthätigkeit und Bruderliebe als θυσίαι des Christen bezeichnet sind, und Jak. 1, 27., wo nur Wittwen und Waisen als Objekte des unbefleckten Gottesdienstes der Christen hervorgehoben werden, ferner Phil. 4, 18. 2, 30. 2 Kor. 9, 12. Das Bild von dem Altar lag dem Polykarp um so näher, als die Gaben der Gemeine damals bereits als Opfergaben in öffentlicher Versammlung dargebracht wurden, vrgl. Ritschl, altkathol. Kirche. 2te Ausg. S. 357.

gibt, zumal diese zum Theil auch von Solchen, die alle drei Briefe bestreiten, vorgetragen werden. Abgesehen von den Folgerungen, welche aus der behaupteten Identität der 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 17. 4, 14. erwähnten Personen Hymenäus und Alexander gezogen werden, worüber unsere Bemerkungen S. 278 Note *, S. 393 Note * zu vergleichen sind, so soll es nach Bleek (Einleit. 490 ff.) unter der Voraussetzung, daß unser Brief erst nach der sogenannten ersten römischen Gefangenschaft von Paulus geschrieben ward, sehr auffällig seyn, daß derselbe seinem langjährigen, bereits vielfach erprobten Gehülfen Timotheus noch solche allgemeine Anweisungen wie 3, 1—13. 5, 9 ff. über die erforderlichen Eigenschaften der Presbyter und Diakonen, der Diakonissinnen und Presbyterinnen zu geben hatte, noch dazu, ohne bestimmte Personen trotz seiner Kenntniß ihrer Tauglichkeit für die betreffenden Aemter in Vorschlag zu bringen. Letzteres hat er indeß auch im Briefe an Titus nicht gethan, und konnte es sogar nicht einmal für alle eventuellen Fälle, wobei zu beachten ist, daß die Bestellung der kirchlichen Aemter, namentlich des Diakonats, zumal in schon organisirten Gemeinen wie Ephesus, nach Allem, was wir wissen, auch gar nicht bloß vom Apostel ausging. Was aber die Auffälligkeit einer solchen Instruktion für den Timotheus nach so langer Erprobung von seiner Tüchtigkeit betrifft, so haben wir einen derartigen, nicht ganz ungegründeten Einwurf unsererseits nicht zurückzuweisen, da wir die Abfassung unseres Briefes in früherer Zeit (s. später) glauben beweisen zu können. Es lasse sich schwer glauben, meint Bleek ferner, daß Paulus sollte das Persönliche und die Hinweisungen auf persönliche Verhältnisse so ganz haben zurücktreten lassen, wie in unserem Briefe geschehen [dieß ist aber durchaus nicht der Fall, da sowohl die speciellsten Beziehungen auf seine eigene Person 1, 11—16. 20. 2, 3. 3, 14. 15. wie auf die des Timotheus 1, 2. 3. 18. 4, 12. 14. 5, 23. 6, 12. 20. nicht fehlen]. Es fänden sich nicht einmal Grüße, weder des Paulus an die Gemeine oder an einzelne Mitglieder der Gemeine, noch auch wieder an Timotheus von Seiten der macedonischen Christen. Ganz anders als in unserem Briefe sey das in 2 Tim. und auch im Titusbriefe. Darin liege für ihn der bedeutendste Zweifelsgrund, andere Gründe betrachte er mehr als sekundär. Von diesem bedeutendsten Zweifelsgrunde bleibt, wie wir gesehen haben, Nichts übrig, als daß Paulus in unserem Briefe keine Grüße bestellt weder von sich noch aus seiner Umgebung. Warum sollte aber Jemand und auch Paulus nicht einen Privatbrief schreiben können, ohne Dritte grüßen zu lassen oder von Dritten zu grüßen? schreibt doch auch letzterer sogar Briefe an Gemeinen, an die Christen von Galatien und Thessalonich *) und an die Christen von Ephesus und vielleicht auch andere Christen (vgl. Ephes. 6, 23. 24), ohne zu grüßen; überdieß hatte Paulus Ephesus erst vor kurzem verlassen und wollte bald dahin zurückkehren. Seinem Inhalt nach ist unser Schreiben eine specielle Instruktion des Timotheus, welche sich auf die Führung seines damaligen Amtes wie seiner Person bezieht, zu unmittelbarer Mittheilung an Andere nicht bestimmt, weßhalb sich die Anrede durchgängig nur an Timotheus wendet, wie denn auch 6, 22. nach guten Handschriften *μετὰ σοῦ* und nicht *μεθ' ὑμῶν*, welches sich in Folge gleichmacherischen Strebens aus 2 Tim. 4, 22. Tit. 3, 15. eingeschlichen hat, zu lesen seyn wird, da das *μετὰ σοῦ* sich ebenfalls aus Gründen des Zusammenhangs nach der 6, 20. an den Timotheus gerichteten Ermahnung besonders empfiehlt. Dabei finden sich, wie wir gezeigt haben, auch sonst die concretesten Beziehungen auf die Zustände der ephesinischen Gemeine, sowohl bei der Karakteristik der dortigen Häresie als auch bei der Darlegung des kirchlichen Organismus und der kirchlichen Personen, z. B. 5, 11—13. 15. Es sey, meint Bleek ferner, 1 Tim. 3, 1—13. vgl. Tit. 1, 5—9. von den Eigenschaften der Gemeinebeamten die

*) Auch im ersten Thessalonicherbrief hat Paulus die Leser nicht gegrüßt, da er sie 1 Thess. 5, 26., wie namentlich aus *ἐν φιλήματι ἁγίῳ* hervorgeht, zu Liebes- und Friedensgemeinschaft unter einander („grüßet die Brüder alle mit heiligem Kuß") wie Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12.; vergl. die Ermahnung *εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις* 1 Thess. 5, 13., wovon der Liebeskuß 1 Petr. 5, 14. Luk. 7, 45. 22, 48. das Symbol war, auffordert.

Rede, zum Theil wörtlich übereinstimmend, aber so, daß im Titus nur die πρεσβύτεροι genannt sind, im 1 Tim. aber die πρεσβύτεροι und die διάκονοι getheilt nach einander, aber ohne daß in der Angabe der für Beide erforderlichen Eigenschaften ein irgend karakteristischer Unterschied hervorträte, obwohl doch ihre Funktionen verschiedenartig waren, was eher auf einen Nachahmer der Paulinischen Stelle als auf die Hand des Apostels führen soll. Indeß hängt einerseits, wie wir S. 298 sahen, die Erwähnung des Diakonats 1 Timoth. sehr natürlich mit der vorgerückteren Entwickelung der ephesinischen Gemeine zusammen, und andererseits wird, was dem seligen Bleek auffallender Weise ganz entgangen ist, das für den ἐπίσκοπος gerade karakteristische Prädikat διδακτικός (vgl. S. 298 ff. u. 300) lediglich von jenem 1 Tim. 3, 2. 5, 17. vgl. Tit. 1, 9., nicht auch vom διάκονος verlangt; vgl. übrigens S. 309, ferner auch das μὴ νεόφυτος 1 Tim. 3, 6. und das gute Gerücht bei den Draußenstehenden 1 Tim. 3, 7. Daß der Terminus „die gesunde Lehre“ 1 Tim. 1, 10. dem Paulus im Zusammenhange mit den ephesinischen Zuständen sich sehr natürlich ergab und namentlich nicht anders gebraucht ist wie in den anderen Pastoralbriefen, wo er in weniger auffallender Weise nach Bleek a. a. O. S. 492 den Gegensatz zum Weichlichen, Unkräftigen bezeichnen soll, ferner daß 1 Tim. 2, 7. keine Compilation aus 2 Tim. 1, 11: vgl. Röm. 9, 1. ist, haben wir bereits S. 297 ff. gesehen. [Schleiermacher's Beweisführung aus der Sprache von 1 Tim. gegen dessen Aechtheit ist ungenügend. Theils zählt er eine Menge von ἅπαξ λεγόμενα dieses Briefes auf, wie sie sich auch in anderen paulinischen Briefen und überhaupt bei jedem reicheren Schriftsteller, zumal wenn er, wie in diesem Falle, neue Materien behandelt, finden, ohne den eigentlichen Styl des Verfassers genauer zu prüfen und das jüngere Alter der von ihm gebrauchten Worte erweisen zu können. Theils sollen sich Spuren eines Plagiats insbesondere bei Vergleichung mit dem zweiten Briefe an Timotheus und dem Briefe an Titus ergeben. Zu dieser Kategorie gehören die beiden einzigen von Bleek beigebrachten Beispiele. Die letztere Behauptung ist doppelschneidig, da die Anerkennung ihrer Unhaltbarkeit die Annahme der Unächtheit auch der beiden anderen Pastoralbriefe, welche Schleiermacher mit Recht stets zurückwies, gefördert hat. Wir haben früher gesehen, daß mehrere der angeblich auffallendsten Ausdrücke, wie μῦθοι, γενεαλογίαι, ἀντιθέσεις schon zur Zeit des Paulus übliche termini waren. Schleiermacher und seiner Zeit fehlten überhaupt manche Erkenntnisse, die jetzt vorliegen. So ist Tit. 1, 4. nicht die singuläre Grußformel χάρις, ἔλεος, εἰρήνη, vgl. 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2., sondern wie jetzt durch cod. Sin. von neuem bestätigt ist, χάρις καὶ εἰρήνη zu lesen. Der berühmte Dogmatiker hat mit seinen exegetischen Arbeiten über das Neue Testament, obwohl er auch hier und zwar auch bezüglich der Pastoralbriefe den Forschungseifer vielfach angeregt hat, wenig Glück gehabt, da ihm das sorgfältigere neutestamentliche Fachstudium und die nöthige Kenntniß *) des gleichzeitigen Judenthums und des Alten Testaments abgingen.] Endlich behauptet auch Bleek, 1 Tim. 5, 18. werde wahrscheinlich Luk. 10, 7. gemeint, diese Stelle mithin als

*) Dieselben Mängel, nur in gesteigertem Grade, hat als biblischer Kritiker auch der um die Dogmengeschichte verdiente Tübinger Baur, welche bei seiner dem evangel. Christenthum abgewandten philosophischen Richtung sich auf's Stärkste ausprägten. Seine nur einige wenige Dokumente als ächt respektirenden phantastischen kritischen Resultate auf dem Gebiete des neutestamentlichen Kanon und der ältesten christlichen Litteratur, welche einer kommenden Generation bei einem Manne von seiner sonstigen geistigen Bedeutung kaum begreiflich seyn werden, erklären sich nur aus der wenn auch äußerlich zurücktretenden consequenten Anwendung seines die Geschichte negirenden panlogistischen Hegel'schen Systems auf die Urkunden des Christenthums und seiner nicht genügenden Ausrüstung zu der betreffenden neutestamentlichen Specialforschung, zu welcher er überdieß hinterher von ganz fremdartigen Gesichtspunkten aus hinzugetreten ist. Den ihm von seiner Schule hoch angerechneten Begriff einer „positiven Kritik“ scheint er übrigens dem zu seiner Zeit trefflichen neutestamentlichen Exegeten H. Planck zu verdanken, welcher in der im Anfang unseres Artikels erwähnten Schrift gegen Schleiermacher S. 125 und 235 an dessen Kritik tadelt, daß sie unterlassen habe, „positive zu zeigen, welche Absicht der angebliche Nachahmer bei der Unterschiebung des Briefes gehabt, für welchen Zweck er dadurch etwas zu gewinnen gehofft hätte“ u. s. w.

γραφή citirt, was nicht paulinisch und überhaupt nicht apostolisch sey. Allein die Prämisse dieser Argumentation, daß Lukas 10, 7. dort als γραφή citirt werde, steht nichts weniger als fest. Denn wenn wir auch als wahrscheinlich zugeben, daß die Worte ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ, welche durch καί an das Schriftcitat 5 Mos. 25, 4. angereiht werden, von Paulus nicht als Sprüchwort (Mack), sondern als der Ausspruch Christi gemeint sind, welcher von Lukas a. a. O. erst später niedergeschrieben wurde, so konnte er diese Worte doch eben so gut aus mündlicher Ueberlieferung referiren, wie z. B. die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls 1 Kor. 11, 23 ff., welche Lukas, der Gehülfe des Paulus, bekanntlich in wesentlich ähnlicher Form ebenfalls später in seinem Evangelium mittheilt. Woher Paulus aber auch die Worte kennen mag — man könnte auch an die damals gewiß schon existirende Spruchsammlung des Matthäus denken, in der sich bis auf eine geringe Verschiedenheit wenigstens des griechischen Ausdrucks nach Matth. 10, 10. dieselbe Sentenz befand — er hat sie jedenfalls nicht, was die Voraussetzung der Bleek'schen Argumentation ist, als γραφή angeführt. Dem im Alten Testamente geschriebenen Gottesworte coordinirt er durch καί das dem Leser Timotheus bekannte Herrenwort, wie es gerade Paulus mit demselben alttestamentlichen Schriftwort in derselben Materie auch 1 Kor. 9, 9 u. 14 gethan hat. Es zwingt nicht nur Nichts, bei dem anreihenden καί das λέγει ἡ γραφή zu ergänzen, sondern der Sprachgebrauch ist sogar dagegen, nach welchem, wenn zwei Schriftstellen unmittelbar nach einander citirt werden sollten, für das bloße καί vielmehr καὶ πάλιν zu erwarten wäre, wie Röm. 15, 10—12. 1 Kor. 3, 20. vgl. Hebr.*) 1, 5. 2, 13. 4, 15. 10, 30. und bei Philo öfter. Endlich ist gegen Schleiermacher, Bleek und Neander, welche (dieser sogar nur schwankend) bloß die Unächtheit des ersten Briefs an Timotheus behaupten, mit Recht hervorgehoben worden, daß alle drei Pastoralbriefe desselben Verfassers seyn müssen und jener von den beiden anderen sich gar nicht isoliren läßt, wie wir das unter Anderem auch bei der in ihnen beschriebenen Irrlehre gefunden haben, da hier stets dieselbe judenchristliche Pseudognosis zu verstehen ist, deren Existenz aber für Ephesus und Kreta schon zur Zeit des Paulus nach unserer obigen Ausführung schwerlich zu bezweifeln ist.

Die äußeren Zeugnisse sind der Aechtheit der Pastoralbriefe im Allgemeinen durchaus günstig, namentlich auch der des ersten Briefs an Timotheus. Ausführlicher handeln darüber Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons; Scharling und Otto a. a. O. Selbst de Wette sagt in seiner Einleitung §. 158.: „daß Marcion diese Briefe nicht in seiner Sammlung hatte, auch andere Häretiker sie alle oder zum Theil verwarfen, hatte wahrscheinlich einen dogmatischen Grund (vergl. Tert. adv. Marc. 5, 21. Clem. Al. Strom. II, 383. Orig. in Matth. tract. 35. Hieron. prooem. in Tit.). Sonst aber sind sie durch äußere Zeugnisse nicht weniger als andere paulinische Briefe beglaubigt." Tertullian spricht a. a. O. seine Verwunderung darüber aus, daß Marcion, da er einen Brief an einen einzelnen Mann (nämlich den Brief an Philemon) recipirt habe, die zwei Briefe an Timotheus und den Brief an Titus, welche über den kirchlichen Stand verfaßt seyen, zurückgewiesen habe. Den hohen Grad der Willkürlichkeit seines Verfahrens bezeichnet Tertullian, wenn er hinzufügt: affectavit, opinor (opinor steht hier ironisch), etiam numerum epistolarum interpolare. Von einem historischen Zweifelsgrund des Marcion, dessen Schriften jener Vater genau studirt hatte, kann derselbe Nichts gewußt haben. Es war ihm deshalb mit Recht verwunderlich, daß derselbe den Brief an Philemon, welchen man in älterer Zeit als we-

*) Die einzige Stelle Hebr. 1, 10., wo das bloße καί bei der Anreihung einer neuen Schriftstelle gebraucht ist (nach Bleek auch das von ihm hier gelesene καί Hebr. 1, 8,, was aberin dieselbe Kategorie fallen würde), bildet nur eine scheinbare Ausnahme, da hier zwei vom υἱός handelnde (vgl. πρὸς τὸν υἱόν Vs. 8.) Schriftstellen zusammengefaßt und so einer andern über die ἄγγελοι handelnden V. 7. gegenübergestellt werden sollten, hier also καὶ πάλιν gar nicht hätte gesetzt werden können, sondern höchstens, aber umständlicher: καὶ πάλιν πρὸς τὸν υἱόν.

niger bedeutend und als an einen einzelnen Mann gerichtet zuweilen verwarf, zwar recipirte, die ihrem Inhalte nach kirchlich weit bedeutenderen Pastoralbriefe aber zurückwies. Zugleich sehen wir aus dieser Stelle Tertullian's wie auch aus dem Kanon*) von Muratori, daß die Pastoralbriefe, wenn sie auch als paulinisch anerkannt wurden, in ältester Zeit, weil an einzelne Personen gerichtet, hie und da schwerer in den Kanon recipirt wurden, mithin selbst ihr Fehlen in diesem noch nicht ihren unpaulinischen Ursprung beweist. Häretiker wie der schon vor Marcion auftretende Valentinus, welcher nach Tert. de praescr. haeret. 37. 38. im Gegensatz zu Marcion am überlieferten Kanon festhielt und seine gnostischen Ansichten durch künstliche Textesauslegung zu rechtfertigen suchte, und dessen Schüler haben, wie Hug, Scharling und Otto namentlich aus der den Werken des alexandrinischen Clemens gewöhnlich angehängten Schrift: *ἐκ τῶν Θεοδότου . . . ἐπιτομαί* — zeigen, die Pastoralbriefe anerkannt, und an derartige**) Häretiker ist bei Tert. de praescript. haeret. c. 25. zu denken, wo sie sich auf die Worte des Paulus 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 14. von der *παραθήκη* des Timotheus zum Beweise ihrer Behauptung berufen, daß Paulus nicht Alles Allen, sondern Etliches im Geheimen Wenigen offenbart habe, welche apokryphische Tradition sie selber dann aufbewahrt haben wollen. Der Brief an Titus, dessen Gebrauch von Seiten der Häretiker Hug (Einl. I. S. 82) vermißt, wird z. B. von Tatian nach Hieronym. prooem. in Tit. mit Emphase hervorgehoben. Daß die Häretiker die Briefe an den Timotheus, wegen Stellen wie 1 Tim. 6, 20. 21. nicht anerkannten, wird uns von Clem. Alex. Strom. II. c. 11. ausdrücklich gesagt; bei Tatian mußte 1 Tim. 4, 3. Anstoß erregen. In der That waren die Keime des späteren Gnosticismus in den Pastoralbriefen bereits auf's Schärfste verurtheilt, besonders im ersten Briefe an Timotheus, der deshalb von den kirchlichen Häresiomachen auch besonders häufig gegen dieselben citirt wird. Ausdrückliche Citate unserer Briefe finden sich aus diesem Grunde bei Clemens aus Alexandrien, Irenäus, Tertullian, Hippolytus, um von den späteren kirchlichen Polemikern zu schweigen, Anspielungen schon bei Ignatius ad Polycarp. 3. (*ἑτεροδιδασκαλ.*) vergl. 1 Tim. 1, 3., ad Magnes. 8. (*ἑτεροδοξίαις, μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς*) vergl.

---

*) Vgl. meine Abhandlung über diesen in den Theol. Stud. u. Krit. 1847. Hft. 4. S. 838, und Credner, Geschichte des neutestamentl. Kanon S. 94 ff. Die Worte des Hieronymus im prooem. in Tit.: Nunc vero quum et evangelia ejus (Christi) dissipaverint (Marcion und ähnliche Häretiker) et apostolorum epistolas non apostolorum Christi fecerint esse sed proprias, miror, quomodo sibi christianorum nomen audeant vindicare. Ut enim de caeteris epistolis taceam, de quibus quicquid contrarium suo dogmati viderant, eraserunt [Hieronymus, welcher vornehmlich an den Marcion denkt, versteht unter den ceterae epistolae, de quibus etc. augenscheinlich die Briefe des Paulus, welche in dessen Kanon standen, während die gleich genannten dort fehlen] nonnullas integras repudiandas crediderunt, ad Timotheum videlicet utramque, ad Hebraeos et ad Titum, quam nunc conamur exponere. Et si quidem redderent causas, cur eas apostoli non putarent, tentaremus aliquid respondere etc. beweisen nicht, wie Otto a. a. O. S. 395 ff. will, daß Marcion die Pastoralbriefe, weil ihre Lehre ihm mit dem wahrhaft Christlichen nicht in Uebereinstimmung zu stehen schien, als bloße Privatbriefe (oder als nicht im Auftrage und auf Eingebung des Christ geschrieben) angesehen, im Uebrigen aber anerkannt habe, daß sie von Paulus verfaßt seyen. Denn von den Pastoralbriefen (und dem Galaterbriefe) sagt Hieronymus ja ausdrücklich, daß die betreffenden Häretiker sie nicht dem Apostel oder, wie er gleich darauf sagt, nicht dem Paulus beilegten. Die oben groß gedruckten, allerdings gewöhnlich unbeachteten Worte des Hieronymus sind zwar mit Otto zu verstehen: sie behaupteten von Briefen der Apostel, daß sie nicht von Aposteln Christi herrühren, aber eigene Briefe (epistolae propriae) seyen; es sind damit aber neutestamentliche Briefe anderer Apostel als des Paulus gemeint, welche Marcion bekanntlich ebenso wenig wie die übrigen Evangelien außer dem des Lukas [vgl. evangelia Christi dissipavit] in seinen Kanon aufgenommen hat. Hier erhalten wir also die für die neutestamentliche Isagogik wichtige Notiz, daß Marcion jene Briefe nicht zuließ, obwohl er ihre Authentie nicht bestritt, sondern nur läugnete, daß ihre Verfasser, die Urapostel, wie Paulus Apostel Christi seyen.

**) Hug, Einleit. I, 59 in dem auch sonst lesenswerthen Abschnitt über den Gebrauch des N. Testaments bei den Irrlehrern will speciell an die Karpokratianer denken, welche nach Iren. adv. haer. I, 25. 5. den betreffenden Lehrsatz aufgestellt hätten, was aber auch Andere thaten.

1 Tim. 1, 4. 4, 7. Ebenso liegen die Pastoralbriefe und besonders wieder 1 Tim. — denn auch in diesem Punkte ist dieser Brief am ausführlichsten —, den ältesten Verhandlungen über die kirchliche Verfassung und überhaupt der ganzen Entwickelung der letzteren, wie es scheint, überall zum Grunde, wie wir sahen, schon bei dem römischen Clemens, Ignatius, den apostol. Constitutionen u. s. w. S. 301 ff. Mehr oder weniger deutliche Anspielungen finden sich noch bei einem anderen apostolischen Vater, dem Polykarp, ad Philipp. c. 12. (orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus) vgl. 1 Tim. 2, 2., ad Philipp. c. 5. (*διάκονοι – μὴ δίλογοι*), vgl. 1 Tim. 3, 8., ad Philipp. c. 4. (*ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία. Εἰδότες οὖν, ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδ' ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν κ. τ. λ.*), vergl. 1 Tim. 6, 7. 10. [die von Otto a. a. O. S. 387 citirte Parallele Philo de victim. offer. Mang. II, 256 ist nur entfernter ähnlich und erinnert an die auch bei Paulus vielleicht zum Grunde liegende Stelle Hiob 1, 21.] ad Philipp. c. 5. (*καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, εἴγε πιστεύομεν*) vgl. 2 Tim. 2, 12., ad Philipp. c. 9. (*οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα*) vgl. 2 Tim. 4, 10.; ferner in dem etwa im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts wahrscheinlich in Alexandrien geschriebenen Briefe des (Pseudo-) Barnabas c. 6. u. 12. (*ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι*) vgl. 1 Tim. 3, 16., Barnab. c. 7. (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς κ. τ. λ.*) vgl. 2 Tim. 4, 1. Theophilus von Antiochien citirt ad Autolyc. 3, 14. 1 Tim. 2, 1. 2. als *θεῖος λόγος* und spielt a. a. O. 1, 2. (*λούτρου παλιγγενεσίας*) auf Tit. 3, 5. an, wie sich solche Anspielungen auch bei Justin im dialog. c. Tryph. c. 47. (*ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ*) vgl. Tit. 3, 4., in der ep. ad Diogn. c. 4. (*αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον*) vgl. 1 Tim. 3, 16., im Brief an die Gemeine zu Vienne und Lyon bei Euseb. h. e. 5, 3. vgl. 1 Tim. 4, 3. 4., und bei Athenagoras leg. pro Christ. p. 15. (*φῶς ἀπρόσιτον*) vgl. 1 Tim. 6, 16., finden. Von großer Bedeutung ist auch, daß die älteren kirchlichen Verzeichnisse des neutestamentlichen Kanon aus verschiedenen Gründen bereits sämmtlich unsere Pastoralbriefe enthalten, so die Itala, die syrische Uebersetzung Peschito, der Kanon der römischen Kirche bei Muratori, welche nicht einem einzelnen kirchlichen Schriftsteller, sondern ganzen kirchlichen Kreisen angehören und sämmtlich aus dem zweiten Jahrhundert stammen, ferner der Kanon des Origenes, die versus scripturarum sanctarum im cod. Claromont. vielleicht aus dem Anfange des vierten Jahrhunderts oder früher (vgl. Credner, Gesch. des neutestamentl. Kanon S. 178). Eusebius ferner zählt sie zu den in der Kirche allgemein anerkannten Briefen (*ὁμολογούμενα*); von da an werden dem Paulus stets 13, und wenn man den Brief an die Hebräer als paulinisch ansieht, 14 Briefe, worunter die Pastoralbriefe, beigelegt, so daß es überflüssig ist, die Aechtheit derselben noch aus späteren Dokumenten zu bestätigen. Wir erwähnen zum Schluß nur noch das von Baur (Paulus S. 494 ff.) gemißbrauchte Zeugniß des Hegesipp († um 180), welches bei Eusebius hist. eccl. 3, 32. so lautet: *ὁ αὐτὸς ἀνήρ* (Hegesipp) . . . *ἐπιλέγει, ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων* (d. h. bis zum Tode des Simeon, des Sohnes des Klopas zur Zeit des Trajan)· *παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία* (vgl. Eusebius h. e. 4, 22.), *ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἱ* *) *καὶ ἅτε μηδένος ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου γυμνῇ λοιπὸν*

*) d. h. welche auch, weil keiner der Apostel mehr vorhanden sey (*μηδενος* wegen der subjektiven Färbung der Rede nach Krüger's griech. Grammatik §. 67. 1.), in der Folgezeit schon mit bloßem Haupte (ohne alle Scheu und Rückhalt) der Verkündigung der Wahrheit die falsch benannte Gnosis zu verkündigen wagten. Zu *γυμνῇ τῇ κεφαλῇ* vgl. z. B. Platon. Phaedr. 243 B. *πειράσομαι ἀποδοῦναι τὴν παλινῳδίαν γυμνῇ τῇ κεφαλῇ καὶ οὐχ ὥσπερ τότε ὑπ' αἰσχύνης ἐγκεκαλυμμένος* und Heinichen zu Eusebius a. a. O.

ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν. Hier sehen die Ausdrücke ὁ ὑγιὴς κανών, ἑτεροδιδάσκαλος, ἡ ψευδώνυμος γνῶσις deutlich namentlich auf 1 Tim. zurück, wie das nach unseren obigen Bemerkungen über die häufige Benutzung dieses Briefes durch die älteren Hereſiomachen natürlich ist. Auch Baur läugnet nicht die Beziehung zwischen Hegesipp und 1 Tim., meint aber umgekehrt, daß der apokryphische Verfasser des ersten Briefes an Timotheus den Hegesipp (!) benutzt habe; denn einerseits würde der ebionitisch (!) gesinnte Hegesippus wohl schwerlich aus einem paulinischen Briefe sich etwas angeeignet haben — die ebionitische, näher antipaulinische Gesinnung des Hegesippus wird allerdings auch durch diese Stelle widerlegt — und andererseits hätte Hegesipp nicht so sprechen können, wenn der Apostel Paulus als Verfasser der Pastoralbriefe eben die ψευδώνυμος γνῶσις mit diesem Namen als eine schon zu seiner Zeit vorhandene *) Erscheinung bezeichnet hätte. Allein auch der letztgenannte Grund ist durchaus unhaltbar und beruht nur auf einer exegetisch unzulässigen Fassung, indem an die Stelle des von Hegesipp bezeichneten Gegensatzes zwischen einer ohne Scheu und Rückhalt kundgegebenen und einer aus Scheu vor den noch lebenden Aposteln mehr verborgen gehaltenen Existenz der ψευδών. γνῶσις [vgl. den Gegensatz des γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ mit dem emphatisch vorangestellten γυμνῇ und dazu S. 314 Note* zu den ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων] der Gegensatz zwischen Existenz und Nichtexistenz der falschen Gnosis überhaupt gesetzt und dazu ganz übersehen wird, daß außerdem sogar noch ausdrücklich durch εἰ καί τινες ὑπῆρχον die Existenz der ἑτεροδιδάσκαλοι bereits zur apostolischen Zeit ausgesagt ist. Daher gehört gerade auch Hegesippus zu den ältern Zeugen für die Aechtheit der Pastoralbriefe. Es lag nicht bloß in der Natur der Sache, daß die Pseudognosis sich nach dem Tode der Apostel stärker geltend machte, sondern für diese Ansicht hätte Hegesipp sich auch auf alte und sogar auf neutestamentliche Zeugnisse berufen können wie Apgesch. 20, 29. 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 4, 3. Jud. 17 ff. 2 Petr. 1, 12 ff. 3, 1 ff. Matth. 24, 23. 24.; vgl. S. 292, und man braucht bei einem richtigen Verständniß der Worte Hegesipp's mit Neander, Gesch. der Pflanz. 5te Aufl. (S. 413 Note 1) nicht einmal daran zu erinnern, daß, wie es eine unhistorische, von einem dogmatischen Interesse erzeugte Richtung gab, welche die Stammväter aller Häresien gern in das apostolische Zeitalter versetzte und die Apostel als die ersten Bestreiter derselben auftreten ließ, so Hegesipp einer anderen mehr unhistorischen, gleichfalls von einem dogmatischen Interesse ausgehenden Richtung angehörig, alle Irrlehren erst nach dem Hinscheiden der Apostel ausbrechen lasse, was er a. a. O. doch auch nicht einmal gethan hat.

Absichtlich haben wir etwas länger bei der Prüfung der äußeren Zeugnisse über unsere Briefe verweilt, um zu zeigen, daß dieselben ihrer Aechtheit und namentlich auch der Aechtheit von 1 Tim. besonders günstig sind, so daß die inneren Gründe für das Gegentheil um so schlagender seyn müßten.

Rücksichtlich des ersten Briefs an Timotheus bleibt nur noch der Einwurf übrig, daß sich derselbe chronologisch in das Leben des Paulus durchaus nicht einreihen

---

*) Nach der neuesten Entdeckung Baur's (Christenth. der drei ersten Jahrh. 2te Aufl. S. 84 f.) hat zwar auch Hegesippus a. a. O. grundstürzende Irrlehrer zur Zeit der Apostel zugegeben, dabei aber namentlich an die Person des Apostels Paulus (!) gedacht. Es ist bei dieser neuesten Entdeckung nur unbegreiflich, daß Baur seinen früheren schneidenden Widerspruch, Hegesipp sey einerseits ein angeblicher Ebionit und schroffer Widersacher des Ap. Paulus, und behaupte andererseits bis über die Zerstörung Jerusalems hinaus eine vollkommene Reinheit der Kirche von aller Irrlehre, erst so spät hat bemerken können. Ueber Hegesipp vgl. auch Thiersch a. a. O. S. 56 ff. und Lücke, die Briefe des Johannes (3te Aufl.) S. 103 ff. Was Lücke in dieser seiner neuesten Ausgabe der Briefe gegen Baur sagt, gehört überhaupt zu dem Besten, was mit Bezug auf die johanneischen Schriften gegen ihn gesagt ist. In dem fleißig gearbeiteten Artikel „Baur und die Tübinger Schule“ ist mehr nur die bekanntere jüngste und direkt gegen Baur gerichtete Streitliteratur verzeichnet.

lasse, und dieser Einwurf wird bei Manchen auch gegenwärtig noch bei diesem Briefe wie bei allen Pastoralbriefen als der erheblichste, wenn nicht als der einzige angesehen. Gestützt auf unsere obigen Resultate rücksichtlich des kirchlichen Organismus und der Häretiker unseres Briefes glauben wir diesen Einwurf um so leichter entfernen zu können. Aus 1 Tim. 1, 3 ff. 3, 14. 15. 4, 13. ergeben sich (vgl. S. 309) für die Abfassungszeit unseres Briefs folgende Anknüpfungspunkte. Paulus hat nicht lange vor Abfassung unseres Briefs, nach Macedonien reisend, seinen Gehülfen Timotheus mit Aufträgen namentlich wider die Irrlehre in Ephesus zurückgelassen, um bis zu seiner Rückkehr die dortige Gemeine zu verwalten. Bei Abfassung unseres Briefs hofft er noch bald zurückzukehren, meint aber, daß seine Rückkunft sich auch verzögern könne, und sendet ihm deshalb die nachträglichen schriftlichen Pastoralinstruktionen unseres Briefs. Unstreitig befand sich der Apostel damals auch in persönlicher Freiheit. Wann war nun Paulus zugleich mit Timotheus in Ephesus, so daß er ihn zur temporären Verwaltung der dortigen Gemeine zurücklassen konnte? Lukas erwähnt nur zwei Anwesenheiten des Paulus in Ephesus Apgesch. 18, 19 ff., als er dort auf der Durchreise von Korinth nach Jerusalem war und versprach bald wieder zu kommen, und die Ausführung seines Versprechens Apgesch. 19, 1 — 20, 1., bei welcher Gelegenheit er mit Unterbrechung nicht ganz 3 Jahre Apgesch. 19, 8. 10. 22. vgl. 20, 31., nach meiner Rechnung etwa von Herbst 54 bis Pfingsten 57 n. Chr. in Ephesus verweilte. Mit Bezug auf diese Angaben des Lukas haben nun die Vertheidiger der Aechtheit rücksichtlich der Abfassungszeit von 1 Tim. alle Möglichkeiten beschritten: Paulus habe seine Apgesch. 18, 19. erwähnte Anwesenheit in Ephesus gemeint und der Brief sey um Apgesch. 18, 23. in Phrygien geschrieben (so Calvin zu 1 Tim. 3, 14), oder 1 Tim. 1, 3. sey eine in seinen Apgesch. Kap. 19. erwähnten fast dreijährigen ephesinischen Aufenthalt fallende Reise des Paulus nach Macedonien, die von Lukas übergangen sey (Chrysostomus, Mosheim, Schrader, Reuß, der Unterzeichnete in seiner Chronol., Schaff, Thiersch, Lutterbeck, Reithmayr) zu verstehen, oder aber die am Schlusse des dreijährigen ephesinischen Aufenthalts Apgesch. 20, 1. erwähnte Reise des Paulus nach Macedonien (Theodoret, Baronius, Petavius, Lightfoot, Planck, Hug, Hemsen, Anger u. A.), wobei Einige, wie Grotius und Bertholdt, den Brief erst in die Zeit von Apgesch. 20, 3. setzen, oder endlich eine Reise des Paulus von Ephesus nach Macedonien, welche nach der Befreiung desselben aus der sogenannten ersten römischen Gefangenschaft fallen soll, also in eine Zeit, über welche Lukas Nichts mehr berichtet (Usher*), Pearson, Mill, Paley, Wegscheider, Heydenreich, Guericke, Mack, Wurm, Leo, Huther, Wiesinger), wozu noch kommt, daß man der

*) In diese Klasse können nur ausnahmsweise diejenigen gehören, welche, wie Theophylakt, unsern Brief von Paulus in Laodicea geschrieben seyn lassen. In manchen Handschriften findet sich nämlich die Unterschrift zum Briefe *ἐγράφη ἀπὸ Λαοδικείας*, meistens mit dem Zusatze *ἥτις ἐστὶ μητρόπολις Φρυγίας*. Es ist dann, wie durch Theophylakt zu Kol. 4, 16. bestätigt wird, unser Brief mit dem hier erwähnten, nach Laodicea gerichteten (von Laodicea nur zu holenden vgl. meine Chronol. S. 434 und Winer's Gramm. §. 66. 6.) Briefe des Paulus, der in unserem Kanon vermißt wurde, fälschlich identificirt. Da Timotheus bei Abfassung des Briefes an die Kolosser nach Kol 1, 1. in der Umgebung des Paulus sich befindet, so erhellt, daß diejenigen, welche so urtheilten, seine Abfassung der des Kolosserbriefs nicht gleichzeitig, sondern früher setzten, aber keineswegs erhellt, daß sie ihn nach der sogenannten ersten römischen Gefangenschaft geschrieben seyn lassen, wenn sie auch sonst, wie z. B. Theophylakt nachweislich, eine zweite römische Gefangenschaft annehmen. Ganz gewöhnlich wird, und zwar mit Recht, die Abfassung des Kolosserbriefs in die sogen. erste, in der Apostelgeschichte verzeichnete Gefangenschaft des Paulus gelegt, und deshalb wird man im Allgemeinen voraussetzen dürfen, z. B. auch bei der Unterschrift des cod. Alex., daß, wo nicht ausdrücklich das Gegentheil vorliegt, aus jener Angabe mit Sicherheit Nichts für eine zweite römische Gefangenschaft des Paulus geschlossen werden darf, wie Credner, Einl. S. 431, gethan hat. Meistens wird man den aus dem phrygischen Laodicea datirten Brief an den in Ephesus befindlichen Timotheus nach dem Vorgange des Chrysostomus während des Apgesch. 19. verzeichneten ephesinischen Aufenthalts des Paulus haben verfaßt seyn lassen, in welcher Zeit Paulus ja auch wirklich leicht in dem benachbarten Laodicea hätte verweilen können.

Stelle 1 Tim. 1, 3. durch Correktur (προςμείνας für προςμεῖναι Schneckenburger, Böttger) und durch *) grammatische Gewaltsamkeiten (πορευόμενος für πορευόμενον Matthies) einen unzulässigen Sinn hat abgewinnen wollen. Da die Apgesch. 18. erwähnte ephesinische Anwesenheit des Paulus mit Calvin nicht angenommen werden kann, weil damals noch keine christliche Gemeine, wie sie unser Brief voraussetzt, in Ephesus existirte, Paulus damals auch nicht von Ephesus nach Macedonien ging und den Timotheus zur Abwehr der Irrlehre dort zurückließ, da aber auch ebensowenig die Apgesch. 20, 1. erwähnte Reise des Paulus nach Macedonien 1 Tim. 1, 3. verstanden werden kann, weil hierzu die Berichte über den Timotheus, welchen er damals nach Apgesch. 19, 22. 20, 4 ff. 1 Kor. 4, 17. 16, 10. 2 Kor. 1., nicht zur Verwaltung der ephesinischen Gemeine bis zu seiner bevorstehenden Rückkehr in Ephesus zurückgelassen haben kann, nicht stimmen und auch Paulus damals nicht beabsichtigt haben kann, bald wieder und zwar, wie es scheint, auf längere Zeit nach Ephesus zurückzukehren, 1 Tim. 3, 14. 15. 4, 13., vgl. dagegen Apgesch. 19, 21. 20, 16 ff. 1 Kor. 16, 3. 6. 8, 1 ff. Röm. 15, 23 ff. [Näheres s. in mein. Chron. S. 290 ff.], so ist leicht zu ersehen, daß der erste Timotheusbrief, seine Aechtheit vorausgesetzt, entweder in jenen dreijährigen ephesinischen Aufenthalt des Paulus oder in die Zeit, als er aus der römischen Gefangenschaft befreit war, wenn er anders befreit worden ist, gesetzt werden muß. Da aber die Aechtheit unseres Briefs von uns bereits so gut wie erwiesen ist, so würde die Unächtheit desselben auf Grund seiner vermeintlichen chronologischen Unbegreiflichkeit jedenfalls nur dann erhellen, wenn sich positiv nachweisen läßt, daß derselbe in keinen der genannten beiden Zeiträume gesetzt werden kann, und nicht schon aus dem bekanntlich an sich Nichts beweisenden testimonium taciturnitatis, falls ein solches sich ergeben sollte, daß eine jenen dreijährigen ephesinischen Aufenthalt des Paulus unterbrechende Reise desselben nach Macedonien oder die Befreiung desselben aus der sogen. ersten römischen Gefangenschaft in unsern neutestamentlichen oder doch sehr alten, in dieser Beziehung gleich glaubwürdigen Dokumenten zufällig nicht ausdrücklich erwähnt wird. Wir, die wir es für höchst wahrscheinlich, wenn nicht als gewiß glauben nachweisen zu können, daß Paulus im Jahre 64 n. Chr. Märtyrer wurde und aus seiner in der Apostelgeschichte berichteten römischen Gefangenschaft nicht befreit ist, schlagen den Weg ein, daß wir bei allen einzelnen Pastoralbriefen prüfen, ob sie nicht auch ohne die Hypothese seiner Befreiung aus der römischen Gefangenschaft aus der Lebensgeschichte des Apostels begriffen werden können, und denken dann am Schlusse unserer Erörterung über die Pastoralbriefe zur vollständigen Begründung unserer Ansicht die erwähnte An-

---

*) Zu den exegetisch unmöglichen Auffassungen von 1 Tim. 1, 3. gehört auch die im Wesentlichen bereits von Paulus vorgetragene und in dieser Form von mir (Chron. S. 302) beurtheilte Deutung, welche Otto a. a. O. S. 37. 45. auf Grund einer längeren Erörterung so zusammenfaßt: Wie ich dich in Ephesus ermahnte, bei meiner Lehre zu bleiben [προςμεῖναι = Standhalten und losgerissen von ἐν Ἐφέσῳ, mit welchem es unstreitig zu verbinden ist], so gebiete auf deiner Reise nach Macedonien [πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν mit dem Satze ἵνα u. s. w. construirt und ἵνα nach Winer's Gramm. §. 43. 5. (6. Aufl.) imperativisch, welcher letztere hier aber unsere Stelle ebenfalls nicht so verstehen will] Etlichen nicht ἑτεροδιδασκαλ." Nur aber exegetisch, namentlich in der Fassung des προςμεῖναι, des ἵνα und der Construktion des πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν, damit hier von einer Reise nicht des Apostels Paulus, sondern des Timotheus nach Macedonien die Rede ist, stimmt Otto mit Paulus überein, nicht auch chronologisch. Denn während dieser unsern Brief von dem gefangenen Paulus in Cäsarea abgefaßt seyn läßt und darum ἐν Ἐφέσῳ mit προςμεῖναι verbindet, soll der erste Brief an Timotheus nach Otto S. 49. 55. 57. von Paulus in Ephesus um die Zeit von Apgsch. 19, 21. 22. vgl. 1 Kor. 4, 17. 16, 10. geschrieben und dem in Begleitung des Erast abgehenden Timotheus als Instruktion für die Behandlung der korinthischen Verhältnisse mitgegeben seyn! Es glaubt nämlich Otto beweisen zu können, daß die Irrlehre der Pastoralbriefe nicht nur dieselbe, sondern auch, daß sie mit der Irrlehre in sämmtlichen Paulinen und namentlich auch mit der der Korintherbriefe identisch und zwar eine jüdisch-pharisäische Gnosis (vgl. dagegen S. 279 Note *) sey, deren Häupter übrigens nicht Mitglieder der Gemeinen, sondern bloße Juden gewesen seyen, a. a. O. S. 64. 138 ff.

nahme historisch-chronologisch noch weiter zu untersuchen. Wir behaupten also, daß der erste Brief des Timotheus in den Apgesch. 19. erwähnten fast dreijährigen Aufenthalt des Paulus falle, was, wie wir oben angaben, auch Andere thaten, aber mit Ausnahme von Schaff, Thiersch, Lutterbeck, Reithmayr, die mir ganz beistimmten, in anderer Weise. Mosheim meint, der Apostel habe seine Reise nach Macedonien sehr bald nach seiner Ankunft in Ephesus, nachdem er nämlich die Gläubigen von der jüdischen Synagoge ausgesondert hatte, Apgesch. 19, 9. in Folge einer dringenden Veranlassung angetreten, in einer Zeit, als die Gemeine noch sehr unvollkommen organisirt war. Allein aus den Vorschriften 1 Tim. 3, 1 ff. folgt das noch nicht, das Daseyn von ephesinischen Presbytern ergibt sich vielmehr aus 1 Tim. 5, 17. 19., vgl. 4, 14., und auch andere Spuren fordern ein längeres Bestehen der ephesinischen Gemeine, z. B. 1 Tim. 5, 9. 14. 15. 3, 6. (μὴ νεόφυτον), ferner die Irrlehre (vgl. namentlich 1, 20). Die Meinung Schrader's wird unhaltbar durch ihre Maßlosigkeit, da die Zwischenreise, welche Paulus nach ihm Apgesch. 19, 21. antrat, sich über Macedonien, Korinth, Kreta, Nikopolis in Cilicien (von wo unser Brief an Timotheus geschrieben sey), Jerusalem, Antiochien, Galatien erstreckt und etwa zwei Jahre gedauert haben soll. Nach Reuß (Gesch. der heil. Schrift, §. 87—90) soll Paulus von Ephesus eine Reise zunächst nach Kreta, Tit. 1, 5., dann nach Korinth, Illyrien, Macedonien (etwa Ende des Winters Tit. 3, 12) und zurück nach Ephesus gemacht und unseren Brief etwa in Korinth oder auf der Rückreise nach oder in Illyrien geschrieben haben. Der Unterzeichnete hat a. a. O. die Reise des Paulus nach Macedonien 1 Tim. 1, 3. mit der nach Kreta Tit. 1, 5., welche beide in der Apostelgeschichte übergangen werden, zwar auch in Verbindung gebracht, aber sie nicht auch noch auf Illyrien erstreckt und sie namentlich wegen 1 Tim. 1, 3. von Ephesus zunächst nach Macedonien gehen lassen. Unser Brief ist dann in Macedonien oder Achaja, als es ungewiß wurde, ob Paulus mit seiner Rückkehr nicht noch zögern werde, 1 Tim. 3, 15., innerhalb seines fast dreijährigen, vom Herbst 54 bis Pfingsten 57 etwa dauernden ephesinischen Aufenthalts etwa im Sommer 56 n. Chr., geschrieben. Bleek stimmt in seiner Einleit. S. 488 mir darin gegen Reuß bei, daß mit der Reise von Ephesus nach Macedonien 1 Tim. 1, 3. jedenfalls nicht eine Reise, auf der er von Ephesus nicht zunächst nach Macedonien, sondern nach vielen Unterbrechungen und Umwegen unter Anderem zuletzt auch nach Macedonien kommt, gemeint seyn kann. Ueber die kretische Reise Pauli s. das Nähere weiter unten beim Briefe an Titus. Der von uns innerhalb des ephesinischen Aufenthalts des Paulus angenommene Zeitpunkt wird theils durch die schon mehr entwickelten Zustände der ephesinischen Gemeine und durch sonstige Andeutungen unseres Briefs 1 Tim. 3, 14. 4, 13. wie durch Apgesch. 19, 22., vgl. 1 Kor. 4, 17. 16, 10., theils durch ἀπὸ πέρυσι (seit vorigem Jahre) 2 Kor. 9, 2., vgl. 8, 10., angerathen, da die Collektenangelegenheit in Korinth damals von dem Apostel persönlich bei seiner zweiten dortigen Anwesenheit in Gemeinschaft mit dem ihn begleitenden Titus angeregt zu seyn scheint, der letztere also, weil der zweite Brief an die Korinther etwa im Sommer 57 geschrieben ist, wegen ἀπὸ πέρυσι in das vorhergehende Jahr gefallen seyn muß, welches, da Paulus gegenüber den macedonischen Christen 2 Kor. 9, 2. sich des damals überhaupt weit verbreiteten macedonischen Jahres bedient haben wird, dem Zeitraume von der Herbstnachtgleiche 55 bis dahin 56 entsprochen hat, vgl. hierüber meine Chron. S. 364. Chrysostomus hat zu 1 Tim. 1, 3. ebenfalls unseren Brief, wie ich zu meiner Freude bemerkte, in den ephesinischen Aufenthalt, und zwar ebenfalls gegen Ende desselben, gesetzt, was nicht zu verwundern ist, da auch er bereits, wie wir gleich sehen werden, eine von Lukas übergangene Anwesenheit des Apostels in Korinth um jene Zeit behauptet. Nachdem er am angeführten Orte die Frage aufgeworfen hat, ob unser Brief vor oder nach dem Briefe an die Epheser verfaßt ward, entscheidet er sich für den zuerst erwähnten Fall. In der Zeit von Apgesch. 19. nämlich habe Paulus Ephesus wegen Verfolgungen verlassen und sey dann dahin zurückgekehrt (ἐξέπλει καὶ πάλιν παρεγένετο αὐτοῖς). Näheres über

diese ephesinische Zwischenreise Pauli erfahren wir zu Apgesch. 19, 21. (hom. 42 in Acta), wornach er nach zweijährigem Aufenthalt von den Verehrern der Artemis bedroht, Apgesch. 19, 21. (wie dort auch im Texte des Lukas (!) angezeigt seyn soll), eine Reise nach Macedonien und Achaja gemacht, nach Ephesus zurückgekehrt seyn und dann noch eine Zeit lang (*ἐπεσχεν χρόνον*) Apgesch. 19, 22. dort verweilt haben soll. In Asien (Ephesus) habe er sich mit Recht von Allem am längsten aufgehalten, *ἐκεῖ γὰρ ἦν ἡ πολλὴ φρατρία τῶν φιλοσόφων* (vgl. dazu S. 286 ff.). Zurückgekehrt habe er wieder mit den Philosophen disputirt (*καὶ ἐλθὼν πάλιν αὐτοῖς διελέγετο*), und daran habe sich von Neuem eine Verfolgung angeschlossen, auf deren Anlaß er die Apgsch. 20, 1. erwähnte Reise nach Macedonien antritt. Für unsere Combination der 1 Tim. 1, 3. erwähnten macedonischen Reise des Paulus mit dieser ephesinischen Zwischenreise spricht auch der Umstand, daß Timotheus sich um jene Zeit wirklich nicht nur in Ephesus befindet, Apgesch. 19, 22., sondern auch bis dahin dort stellvertretend in Abwesenheit des Apostels zurückgeblieben seyn kann, wie dieser ihn denn früher und später zu ähnlichen Missionen 1 Thess. 3, 1. 2. 1 Kor. 4, 17. 16, 10. Phil. 2, 19 ff. 2 Tim. gebrauchte, während er gleich darauf nicht längere Zeit ohne den Apostel, und diesen erwartend, in Ephesus zu jenem Zwecke verweilt haben kann, vgl. 1 Kor. a. angef. O. 2 Kor. 1, 1. Apgesch. 20, 4. Auch scheinen die Apgesch. 19, 29. erwähnten macedonischen Reisebegleiter Pauli (*συνεκδημοι Παύλου*) Gajus und Aristarchus auf eine kürzlich stattgehabte Anwesenheit Pauli in Macedonien, von wo sie ihn bis nach Ephesus begleiteten, hinzuweisen. Eine solche ephesinische Zwischenreise Pauli ist aber nicht bloß eine Vermuthung, welche auf Anlaß unseres ersten Briefs an Timotheus und anderer von uns angeführter Thatsachen gefordert wird, sondern wird auch — abgesehen davon — durch die allgemein als ächt anerkannten Briefe Pauli an die Korinther in sicherster Weise bestätigt. Wir haben nämlich mehrere Stellen in den Briefen an die Korinther, 2 Kor. 12, 14. 13, 1. 13, 2. 12, 21. 2, 1. 1 Kor. 16, 7., welche nothwendig eine zweimalige Anwesenheit des Apostels in Korinth und Achaja vor der Abfassungszeit dieser Briefe voraussetzen. Da letztere nun, wie auch gemeiniglich angenommen wird, vor seiner Apstgesch. 20, 2. berichteten Anwesenheit in Hellas geschrieben sind, und Lukas vorher nur noch von einem Aufenthalt des Paulus in Korinth Apgesch. 18. geredet hat, so muß er den dazwischen liegenden zweiten Aufenthalt des Apostels in dieser Stadt in seiner Darstellung übergangen haben, wie nicht zu verwundern ist, da jener in der Apostelgeschichte, die ja eine Chronik zu seyn nicht einmal beabsichtigt, anerkanntermaßen noch manches Andere, welches wir aus den Briefen Pauli erfahren, wie den Aufenthalt des Paulus in Arabien Gal. 1, 17., seine Unfälle und Gefahren zu Lande und zu Wasser 2 Kor. 11, 23 ff. u. s. w. übergangen hat und der übergangene korinthische Aufenthalt des Apostels nach 1 Kor. 16, 7. überdieß nur ein flüchtiger Besuch gewesen ist. Bis so weit stimmen jetzt alle einigermaßen sorgfältigen Ausleger überein, und es war länger schon eine Ausnahme, wenn de Wette wegen der *δευτέρα χάρις* 2 Kor. 1, 15., welche nach Vs. 16. von einem zweimaligen Besuch auf einer einzigen bevorstehenden Reise gemeint wird, noch zur Abfassungszeit dieses Briefes eine nur einmalige Anwesenheit des Apostels in Korinth behaupten und das ausdrücklich das Gegentheil bezeugende *τρίτον τοῦτο* 2 Kor. 12, 14, 13, 1., wo bereits Chrysostomus das Richtige hat, von einem dreimaligen Reiseentschluß, wogegen in erster Stelle der Zusammenhang, an zweiter schon die Worte (vgl. auch das *παρὼν δεύτερον* 2 Kor. 13, 2) hätten schützen sollen, verstehen wollte. Auch hat man mit Recht hervorgehoben, daß die 2 Kor. 2, 1. 12, 21. erwähnte Anwesenheit Pauli in Korinth, weil sie dort schon Christen voraussetzt, die zu strafen waren, nur als zweite gedacht werden könne. Es ist ein Anachronismus, wenn Baur diese Auffassung auch noch später (Theol. Jahrbb. 1850. 2. S. 153) im Interesse seines Standpunkts zu vertheidigen sich nicht gescheut hat. Man kann höchstens nur zweifeln, ob der von Lukas übergangene zweite korinthische Aufenthalt Pauli nach dem Vorgange des Chrysostomus mit Schrader,

Rückert, Olshausen, Meyer, Reuß, Huther, dem Unterzeichneten, gegenwärtig den Meisten, in den ephesinischen Aufenthalt Apgesch. 19. zu setzen ist oder nicht. Namentlich hat man ihn noch vor Apgesch. 18, 18. noch in den Apgesch. 18, 1 ff. erwähnten korinthischen Aufenthalt selber (Baronius, Michaelis, Anger u. A.) oder vor Beginn des Apgesch. 19, 1. erwähnten ephesinischen Aufenthalts in eine Reise, welche Paulus von Antiochien aus Apgesch. 18, 22 ff. nicht bloß nach Galatien und Phrygien, sondern bis nach Achaja gemacht haben soll (Neander), aber unstreitig in sehr unwahrscheinlicher Weise verlegt. Die Neander'sche Ansicht zunächst scheint mir durchaus unzulässig. Sie ist unwahrscheinlich in sich selber, da Paulus erst vor Kurzem anderthalb Jahre in Korinth zugebracht hatte und dann, in dem wichtigen Ephesus angelangt und von den empfänglichen Bewohnern um einen längeren Aufenthalt gebeten, dort nur deshalb nicht geblieben war, weil er zum bevorstehenden Pfingstfest aus irgend welchen Gründen in Jerusalem seyn mußte, dagegen aber damals seine Rückkunft auf's Entschiedenste in Aussicht gestellt hatte. Wer ferner, der von Antiochien nach Ephesus will, macht durch Galatien und Phrygien Apgesch. 18, 23. reisend, von da noch einen Abstecher nach Achaja? Auch wird durch *τὰ ἀνωτερικὰ μέρη* Apgesch. 19, 1. der letztere von Lukas ausdrücklich ausgeschlossen. Nicht eben wahrscheinlicher ist die Verlegung des zweiten korinthischen Aufenthalts Pauli schon in Apgesch. 18, 1 ff. Es mag Paulus damals allerdings nicht bloß in Korinth gepredigt haben, sondern auch anderwärts in Achaja, wofür namentlich der in jener Zeit noch geschriebene zweite Brief an die Thessalonicher 1, 4. zu zeugen scheint, da das dort erwähnte Rühmen des Apostels wohl nur als mündliches verstanden werden kann. Ein kürzeres Verlassen Korinths ist auch durch das *ἐκάθισεν* Apgesch. 18, 11. in den dort erwähnten anderthalb Jahren nicht ausgeschlossen, wohl aber bezeichnet Lukas Korinth damit als den eigentlichen festen Wohnort Pauli während dieses Zeitraums, so daß es nicht im Sinne des Lukas seyn kann, wenn man von einem damaligen zweimaligen korinthischen Aufenthalte Pauli redet. Uebrigens wurde Paulus gewiß auch durch seine damals gerade beobachtete Maxime, sich selber zu unterhalten, bei dem christlichen Zeltmacher Aquila in Korinth zurückgehalten, Apgesch. 18, 3., vgl. 1 Kor. 9, 12 ff. 4, 12. 2 Kor. 11, 8—10., wie er denn überhaupt an den Metropolen der Völkerwelt zur festeren Gründung des Christenthums sich länger aufzuhalten pflegte. Welches Gewicht man aber auch den vorstehenden Gegengründen und der Berichterstattung des Lukas beilegen mag, Paulus selber streitet wider diese seine Auffassung in den Korintherbriefen. Fast alle oben aus diesen Briefen erwähnten Stellen nämlich, welche eine zweimalige Anwesenheit Pauli bei den Lesern vor ihrer Abfassung aussagen, finden sich im zweiten Briefe an die Korinther, welcher nach der ausdrücklichen Aussage von 2 Kor. 1, 1. vgl. 9, 2. 11, 10. an die Christen nicht bloß in Korinth, sondern auch in g a n z A c h a j a gerichtet ist (dasselbe ergibt sich nach richtiger Auslegung des *σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλ. . . . ἐν π α ν τ ὶ τ ό π ῳ* 1 Kor. 1, 2. auch vom ersten Korintherbriefe, wie dieser Theil der Adresse auch dem *σὺν ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ* 2 Kor. 1, 1. parallel steht, vgl. Chron. S. 322 ff.). Wenn Paulus also um Apgesch. 18. auch noch länger und öfter a u ß e r h a l b Korinth in Achaja gepredigt haben sollte, als er es gethan zu haben scheint, so würde derselbe deshalb doch noch nicht zu den L e s e r n der Korintherbriefe, da diese nicht bloß die Bewohner von Korinth umfassen, von seiner z w e i maligen Anwesenheit bei ihnen haben reden können. Auch paßt zu dieser Annahme nicht gut, daß die korinthische Anwesenheit Pauli 1 Kor. 16, 7. nur als ein Sehen *ἐν παρόδῳ* bezeichnet wird. Da somit einerseits die Uebergehung einer korinthischen Anwesenheit des Paulus bei Lukas vor Abfassung der Korintherbriefe Apgesch. 20, 1. aus diesen selber feststeht und andererseits seine übergangene korinthische Reise weder vor Apgesch. 18, 18. noch vor Apgesch. 19, 1. gesetzt werden kann, so ist sie mit Nothwendigkeit in seinen beinahe dreijährigen ephesinischen Aufenthalt Apgesch. 19. zu setzen, und ist eine korinthische Reise des Paulus von Ephesus aus um diese Zeit in sicherster Weise weil durch den Apostel selber bezeugt. Wenn

daher der Text des Lukas Apgesch. 19. zu diesem Resultate nicht ganz stimmte, so würde er an Glaubwürdigkeit hinter Paulus zurückstehen müssen. Indeß übergeht derselbe wie auch sonst nur etwas Thatsächliches, und zwar so, daß er dessen Wirklichkeit nicht im mindesten ausschließt. Man kann sogar in der verschiedenen Angabe des Lukas über die Länge jenes ephesinischen Aufenthalts, welchen er Apgesch. 19, 8. 10. 22. 2 Jahre 3 Monate und eine Zeit lang (χρόνος), Apgesch. 20, 31. aber eine τριετίαν, d. i. nach meiner Rechnung (vgl. m. Chron. S. 52 ff.) etwa 2 Jahre 8 Monate dauern läßt, eine Hindeutung auf unsere Reise finden, indem bei der dem Anscheine nach kürzeren Angabe die Dauer der letzteren nicht mit eingeschlossen wäre. Eine solche Reise nach längerem Aufenthalt in Ephesus vgl. S. 318, welche ursprünglich vielleicht nur auf eine Visitation der Christen in Macedonien*) und Achaja berechnet war und dann auf der Rückreise von Korinth nach Tit. 1, 5. sich auch auf Kreta erstreckt zu haben scheint (vgl. später), aber selbst in dieser Ausdehnung, da Paulus auch in Kreta nach Titus am angeführten Orte nur kurze Zeit war, höchstens 2 Monate umfaßt zu haben braucht, liegt, abgesehen noch von veranlassenden besondere Umständen, ganz in der missionarischen Methode des Apostels, nach welcher er die von ihm neu gestifteten christlichen Gemeinen in gewissen Zwischenräumen wieder besucht, um sie in ihrem Glauben zu stärken, Apgsch. 14, 21 ff. 15, 36. 41. 18, 23. vgl. 1 Thess. 2, 17 ff. Es ist daher nur in der Ordnung, wenn er seine ersten, so wichtigen christlichen Pflanzstätten in Europa nicht ganze 3 Jahre hindurch und länger nicht ohne einen solchen belebenden apostolischen Besuch lassen wollte. Nach de Wette und Anderen soll nun aber Apgesch. 20, 31. eine ephesinische Zwischenreise des Paulus ausschließen; allein, selbst wenn wir eine buchstäbliche Wiedergabe der Worte des Paulus durch Lukas annehmen wollten, was weder de Wette noch auch Baur nach ihren theologischen Ansichten, und zwar gerade auch von der Apostelgeschichte, würden behaupten können, so hat Paulus a. a. O. nach Lukas zu den ephesinischen Presbytern ja nicht gesagt, sie sollten eingedenk seyn, daß er drei Jahre lang ununterbrochen bei ihnen verweilt habe, sondern er sagt in einer vom Affekt der augenblicklichen Stimmung mitbedingten, für seine mit dem Thatsächlichen vertrauten Hörer durchaus nicht mißverständlichen Redewendung, sie möchten eingedenk seyn, daß er drei Jahre lang [Lukas selber hat früher das Genauere mitgetheilt, und Paulus meint natürlich nur die Zeit, welche er bei ihnen war, da er über eine etwaige Zwischenreise an jenem Orte natürlich Nichts mitzutheilen hatte] Tag und Nacht nicht aufgehört habe, einen Jeden mit Thränen zu warnen. Mit Bezug auf diese Stelle werden wir daher nicht einmal sagen dürfen, daß Lukas wenigstens hier mit Paulus in den Korintherbriefen in ausdrücklichem Widerspruch stehe und nach diesen zu verbessern sey. Wenn uns aber auch nur mit Bleek (Einleit. S. 394) die Möglichkeit, nicht die Nothwendigkeit, die wir behaupten, zugegeben wird, daß die von Lukas übergangene zweite korinthische Anwesenheit des Paulus in seinen ephesinischen Aufenthalt Apgsch. 19. zu setzen ist, so ist nicht nur Nichts gegen die Abfassung des ersten Briefes an Timotheus und des Briefes an Titus um diese Zeit einzuwenden, sondern es würde, da ihre Aechtheit von uns im Uebrigen bereits erwiesen ist, selbst jene von Bleek zugegebene Möglichkeit mit Rücksicht auf die 1 Tim. 1, 3. und Tit. 1, 5. erwähnten Reisen Pauli uns zur Gewißheit werden, da diese schwerlich erst in die Zeit der an sich selber sehr problematischen Befreiung aus der römischen Gefangenschaft gesetzt werden können. Was, abgesehen von der problematischen Natur der ganzen Hypothese einer solchen Befreiung des Paulus, gegen eine so späte Abfassung unseres Briefes spricht, ist das ausdrückliche Zeugniß des Apostels von der Jugend (νεότης) des Timotheus und dessen Besorgniß, daß man ihn deshalb in seinem Berufe mißachten könne, 1 Tim. 4, 12., was beides wohl in die Zeit von Apgesch. 19. (um 56 n. Chr.), aber nicht zu dem in vielen Missionen be-

*) Daß das πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν 1 Tim. 1, 3. eine Reise nach Achaja einschließen kann, erhellt nicht bloß aus sich selber, sondern auch aus Apgesch. 19, 22. vgl. 1 Kor. 4, 17. 16, 10 und zu Erast als korinthischem Christen Röm. 16, 23. 2 Tim. 4, 20.

währten und gereifteren Diener des Apostels in jener späten Zeit nach 63 n. Chr. paßt. Mit Unrecht beruft man sich gegen den zuerst genannten Grund auf die νεωτερικαὶ ἐπιθυμίαι 2 Tim. 2, 22. Denn vor jugendlichen Lüsten oder vor Lüsten*), wie sie das Alter eines νεώτερος, eines jüngeren Mannes, mit sich bringt, kann auch ein älterer Mann, wie Timotheus um die Abfassungszeit des zweiten an ihn gerichteten Briefes war, gewarnt werden, vgl. Tit. 2, 1—3.; dieser muß jene umso mehr meiden, je mehr sie gerade ihn entehren würden. Die ganze Abfassung des Briefs ferner, sowie die Art und Weise, wie Timotheus instruirt wird, setzt eine noch geringe Uebung und Erfahrung desselben in selbstständiger Leitung und Regelung der Angelegenheiten einer christlichen Gemeine voraus, eine Voraussetzung, mit welcher Paulus 1 Tim. 3, 15. (ἵνα εἰδῇς) auch ausdrücklich sein an ihn gerichtetes Schreiben motivirt. Dieß führt ebenfalls in eine frühere Zeit, wie auch von Bleek, freilich zum Beweise seiner Unächtheit (vgl. S. 310) hervorgehoben wird. Ganz anders verhält sich in dieser Beziehung der zweite Brief an Timotheus. Endlich ist es auffallend, daß in unserem Briefe auch nicht die geringste Reminiscenz aus der langjährigen schweren Gefangenschaft des Apostels, aus der er vor Kurzem befreit seyn soll, sich findet, und wenn man das sich auch noch zurechtlegen kann, insbesondere der Umstand, daß Paulus, welcher nach seiner Befreiung so manche Gemeine aufzusuchen hatte und nach Röm. 15, 24. auch in Spanien das Evangelium verkünden wollte, so viele Zeit für die Einzelgemeine zu Ephesus übrig hat, daß er, nachdem er dasselbe verlassen hat, um nach Macedonien zu gehen, schon bald dorthin wieder, und zwar, wie es scheint, auf längere Zeit, zurückkehren will. Es ist daher auch nicht zu verwundern, daß unser Brief, wie wir S. 316 Note sahen, erst verhältnißmäßig spät in die Zeit nach der sogenannten ersten römischen Gefangenschaft gesetzt ist, während die alte Kirche, und selbst Ausleger wie Theodoret und Chrysostomus, welche ihrerseits eine zweite römische Gefangenschaft annehmen, ihn wie wir weit früher setzen. Daß weder die Irrlehrer noch die kirchliche Organisation der ephesinischen Gemeine uns zur Behauptung jener späten Abfassungszeit veranlassen, haben wir bereits ausführlich gezeigt. Auch ist es schwerlich richtig, wenn Neander, Geschichte der Pflanzung (5. Aufl.) S. 200 ff. behauptet, daß erst in den spätesten paulinischen Briefen, zu denen er fälschlich alle Pastoralbriefe zählt, berufene Lehrer unter den Presbytern waren, wie 1 Tim. 5, 17. vgl. 3, 2. Tit. 1, 9. Man kann aus diesem Beispiele sehen, wie wichtig für eine Entwickelungsgeschichte der urchristlichen Zeit die Chronologie ihrer historischen Dokumente ist. Das Gegentheil der Neander'schen Ansicht erhellt für noch frühere Zeit aus dem etwa im Anfang des J. 55 geschriebenen Briefe an die Galater Kap. 6. Vs. 6. (vergl. m. Comment. zu d. St. u. S. 309). Auch sind die Röm. 12, 7. 1 Kor. 12, 28. Ephes. 4, 11. erwähnten διδάσκαλοι schwerlich andere als berufene Lehrer. Wie hätte im Christenthum die geordnete Predigt auch ganz fehlen können, wo die Apostel von Anfang an auf Lehre und Predigt ein solches Gewicht legen, Apgesch. 2, 42. 6, 4. 1 Kor. 1, 17. vgl. 1 Tim. 4, 13. Die ποιμένες Ephes. 4, 11. bezeichnen den allgemeinen Begriff, unter welchen die διδάσκαλοι zu subsumiren sind, und entsprechen durchaus den προεστῶτες πρεσβύτεροι 1 Tim. 5, 17. Daraus, daß es jedem geisterfüllten Christen noch zustand, in der Versammlung zu predigen, folgern zu wollen, daß es keine berufenen Prediger gab, ist nicht besser, als wenn man daraus, daß in der jüdischen Synagoge noch Jeder, der vom Leiter angenommen wurde, reden konnte, folgern wollte, daß es keine Rabbinen gegeben habe. Für den

*) Aehnlich steht auch die νεωτερικὴ τάξις Ignat. ad Magnes. c. 3., was Rothe und Andere irrig von dem neuerdings eingeführten Episkopat fassen, von dem Stande oder der Stellung eines jüngeren Mannes (νεώτερος), vergl. im Anfang des Kapitels die ἡλικία τοῦ ἐπισκόπου. Interessant ist, daß die längere (hier besonders stark interpolirte) griechische Recension, welche übrigens, wie der armenische Text den richtigen Sinn erkennt, auch die νεότης des Timotheus 1 Tim. 4, 12. citirt, zum Beweise, daß letztere Stelle frühzeitig bei Beurtheilung des kanonischen Alters beachtet ist, vgl. auch Chrysost. zu 1 Tim. a. a. O. und im Vorwort zu 1 Tim.

Christen waren Predigt und Lehre noch wichtiger als für den Juden, welcher neben der Synagoge den Tempelcult besaß. Bei der Wahl aller vorstehenden Presbyter wird man im Allgemeinen zugleich auf Lehrfestigkeit gesehen haben, denn wie hätten sie sonst eine Versammlung vieler Geisterfüllter leiten können; aber nicht alle Presbyter besaßen in gleicher Weise das Charisma der Lehre, und diejenigen, welche sich durch letzteres auszeichneten, werden unter ihnen besonders das Lehren übernommen haben, woraus sich die 1 Tim. 5, 17. berührte Unterscheidung von selber erklärt. Huther, welcher Comm. S. 16 ff. die zweite korinthische Anwesenheit Pauli mit mir in seinen ephesinischen Aufenthalt Apgesch. 19. verlegt, tadelt im Interesse einer späteren Abfassungszeit unseres Briefs an meiner Ansicht, daß der Apostel darnach kurz vor der Abfassung des ersten Briefs an die Korinther selbst in Korinth gewesen wäre und eben deshalb keinen rechten Anlaß zum Schreiben an die dortige Gemeine gehabt haben könnte. Allein ich lasse Paulus mindestens ein halbes Jahr (vgl. S. 318) vor Abfassung seines ersten Briefs an die Korinther zu kurzem Besuche in Korinth seyn, und habe in dieser Beziehung überhaupt keine ganz feste Zeitgränze gezogen. Nach Huther's Beweisführung würde Paulus noch weniger den Brief an die Galater und den ersten Brief an die Thessalonicher haben schreiben können, da seit seiner letzten Anwesenheit bei diesen noch weniger Zeit verstrichen ist. Allgemeiner stellt man folgende Behauptung auf: nach dem ersten Briefe an Timotheus war die Irrlehre bereits in die Gemeine zu Ephesus eingedrungen, nach Apgesch. 20, 29. 30. werde das Eindringen als etwas erst (!) in der Zukunft zu Erwartendes bezeichnet, also sey unser Brief entweder unächt oder in die Zeit nach Apgesch. 20. zu legen. Allein, wie man das ὑμεῖς Vs. 29. u. 30. auch fassen mag, von den nach Vs. 17. vgl. Vs. 28. angeredeten ephesinischen Presbytern allein oder von den Presbytern und den dortigen Christen, die sie vertreten, zusammengenommen, was ich jetzt vorziehen möchte, nur daß dann auch das γρηγορεῖτε Vs. 31. in diesem allgemeinen Sinne, worauf auch das ἕνα ἕκαστον hinzuweisen scheint, genommen werden müßte, das ganze Moment des obigen Einwandes, das Eindringen der Irrlehrer in Ephesus als etwas erst noch zu Erwartendes, bis dahin durchaus nicht Dagewesenes ist in die Rede des Paulus rein hineingetragen. Paulus hat hier nach Lukas, auch wenn wir seine Worte ganz buchstäblich festhalten, nur gesagt, er seinerseits wisse, daß eindringen würden nach seinem Hingange (er sagt nicht: erst nach seinem Hingange oder Tode, und den Nachdruck hat zufolge seiner Stellung im Satze das εἰςελεύσονται) schlimme Wölfe (Irrlehrer) unter sie, und daß aus ihrer eigenen Mitte sich solche erheben würden, also daß nach seinem Tode verderbliche Irrlehrer, von außen und innen stammend, unter ihnen auftreten würden, und zwar mit Erfolg, die Gemeine verwüstend (μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου). Paulus brauchte in diesem Zusammenhange nicht noch ausdrücklich zu sagen, was seine Hörer, die ephesinischen Presbyter, wußten, was auch Lukas selber Apgesch. 19, 18. 19. vgl. S. 292 andeutet und was wir aus unserem ersten Briefe genauer ersehen, daß er schon früher mit solchen Irrlehrern in Ephesus zu thun hatte und daß er sie mit Mühe, sogar durch Excommunikation 1 Tim. 1, 20. in Folge einer längeren persönlichen Anwesenheit zurückgedrängt hatte. Wir haben S. 292 gesehen, daß einzelne Irrlehrer (τίνες) zur Abfassungszeit des ersten Briefes an Timotheus in Ephesus vorhanden waren und daß diese außerhalb der Gemeine stehen. In Folge seiner Rückkehr nach Ephesus hatten sie unstreitig ihren Einfluß noch weiter eingebüßt. Aber der für eine magisch-theosophische Irrlehre, deren frühe Existenz dort darum auch schon an sich selber wahrscheinlich ist, überaus günstige ephesinische Boden, und die Mühewaltung seiner mehrjährigen persönlichen Gegenwart, welcher es zu ihrer Niederhaltung bedurft hatte, machten es dem erleuchteten Apostel zur Gewißheit (ἐγὼ οἶδα), daß die Irrlehre nach seinem Tode, welchen er nach Apgesch. 20, 25. 38. als bevorstehend dachte, sich in verstärktem Maße geltend machen werde. Diese seine Ueberzeugung hebt er bei seinem Abschiede Apgesch. 20, 29. 30. mit Wehmuth hervor, um die ephesinischen Christen Vs. 31. zur Wachsamkeit gegenüber der

Irrlehre aufzurufen. An sich selber könnten Apgesch. 20, 29. 30. zwar auch so verstanden werden, daß die Irrlehre in Ephesus damals noch gar nicht ausgebrochen wäre, weil über die frühere Zeit hier eben nichts ausgesagt wird. Aber wie wenig eine solche abstrakte Möglichkeit in diesem Falle entscheiden kann, sieht man aus 1 Tim. 4, 1—5. 2 Tim. 4, 1—4., welche Stellen, an sich betrachtet und von ihrem historischen Zusammenhange losgelöst, ebenfalls so gedeutet werden könnten, als wenn die Irrlehrer in den betreffenden Briefen bloß als zukünftig gedacht würden. Die beiden angezogenen Stellen sind übrigens auch als Parallelen von wesentlich verwandtem Inhalt beachtungswerth, wie denn 1 Tim. a. a. O. auch zeitlich mit Apgesch. 20, 29. 30. nahe zusammenfällt. Nur in allgemeinerer Fassung und in Bezug auf das Moment seines Todes wiederholt hier Paulus bei Lukas, was er schon an jener Stelle über die künftige Entwickelung der Irrlehre in Ephesus gesagt hatte. Indeß scheint Paulus bei Lukas auch in seiner Rede zu Milet die Existenz der Irrlehre in Ephesus zur Zeit seines fast dreijährigen Aufenthalts ausdrücklich anzuzeigen. Wenn er nämlich die Epheser a. a. O. Vs. 31. ermahnt, wachsam zu seyn mit Bezug auf die Vs. 29. u. 30. erwähnte Irrlehre (διό V. 31) und sie dabei auf seine damalige unaufhörliche Warnung eines Jeden unter Thränen hinweist, so muß er sie schon damals unter Thränen eben auch wegen der Irrlehre verwarnt haben. Er verwarnte sie deshalb unter Thränen, weil es Geliebte in Christo sind, die er in dieser Beziehung zu strafen hatte; zu dem *νουθετεῖν μετὰ δακρύων* vgl. 2 Kor. 2, 1. 2. 4. Auch die *δάκρυα*, welche er nach Vs. 19. in seinem Dienste des Herrn, seinen amtlichen Verhältnissen in Ephesus weint, sind gewiß wenigstens ebenso sehr Thränen des inneren Herzeleids, als Thränen über das äußere Leid, welches ihm die Nachstellungen der Juden bereiteten, vgl. 2 Kor. 7, 5. Es ist erfreulich, daß auch Bleek Apgesch. 20, 29. 30. nicht unter den Gegengründen gegen eine frühere Abfassung unseres Briefs angeführt hat. Indeß macht auch er folgenden anderen Einwand gegen unsere Annahme geltend. Durch das Verwandtschaftsverhältniß unseres Briefs zu den beiden anderen Pastoralbriefen müßten wir, meint er Einl. S. 488 gegen die von mir vertretene Ansicht, vgl. S. 476, bei Voraussetzung seiner Aechtheit uns veranlaßt finden, ihn der Zeit nach mit jenen näher zusammenhängend zu setzen, als bei einer solchen Annahme wenigstens im Verhältniß zu unserm 2 Timoth. der Fall seyn könnte. Er folgert daraus, da er auch aus anderen Gründen eine zweite römische Gefangenschaft Pauli behauptet, in welcher 2 Tim. geschrieben seyn soll, daß wenigstens der Brief an Titus — denn 1 Timoth. hält er für unächt — von Paulus erst in der Zeit nach seiner Befreiung aus der sogenannten ersten römischen Gefangenschaft geschrieben ward. Aehnlich urtheilen Mack, Huther, Wiesinger, Oosterzee u. A., nur daß sie auch den von ihnen für ächt gehaltenen ersten Brief an Timotheus aus diesem Grunde in dieselbe Zeit verlegen. Die Verwandtschaft der Pastoralbriefe unter einander wird z. B. von Huther a. a. O. S. 9 ff. nach Inhalt und Sprache genauer beschrieben. Ziehen wir selbstverständlich die Aehnlichkeit ab, welche sich aus dem wesentlich gleichen Inhalt z. B. rücksichtlich der Darstellung der Irrlehre von selbst ergab, obwohl auch diese bei diesen beiden Briefen nicht in auffallender Weise mit einander harmonirt, so läßt sich leicht erkennen, daß die Aehnlichkeiten zwischen dem Briefe an Titus und dem zweiten Briefe an Timotheus nicht der Art sind, daß sie an sich selber die Annahme einer etwa gleichzeitigen Abfassung erheischen, wie das Bleek behauptet. Weit größer ist unstreitig die Aehnlichkeit des von Bleek für unächt erklärten ersten Timotheusbriefes sowohl mit dem zweiten Briefe an Timotheus als mit dem Briefe an Titus, und zwar nicht nur rücksichtlich des Inhalts, sondern auch, was auffallender ist, rücksichtlich der eigenthümlichen sprachlichen Form, in welcher der Inhalt erscheint. Das Verwandtschaftsverhältniß dieser Briefe scheint daher allerdings noch einer besonderen Erklärung zu bedürfen. Dies Problem betrifft die menschliche Seite ihrer Entstehungsweise und ist in früherer Zeit bei extremen Inspirationsbegriffen nicht ausreichend gewürdigt worden. Gewöhnlich pflegt man 1 Tim.

und Titus aber auch ziemlich gleichzeitig zu setzen, wie das auch unsererseits geschieht, sey es nun vor oder nach der römischen Gefangenschaft des Paulus. Doch soll die erstere Annahme nach obigen Kritikern nicht richtig seyn, weil die Verwandtschaft von 1 Tim. mit dem in der römischen Gefangenschaft verfaßten zweiten Briefe an Timotheus zwinge, eine spätere Abfassung auch jener Briefe anzunehmen. Allein was sie gegen uns geltend machen wollen, scheint bei näherer Erwägung auch ihre eigene Ansicht zu bedrohen (vergl. die Andeutung de Wette's, Einl. §. 154 b.). Bei ächten Briefen Pauli nämlich, wie die Pastoralbriefe unseres Erachtens sind, läßt sich eine solche Verwandtschaft bei gewissen untergeordneten Aehnlichkeiten schon aus der Identität des Verfassers [vgl. die S. 297 ff. beigebrachten Beispiele aus paulinischen Schriften, welche leicht vermehrt werden könnten,] und bei durchgreifenderen Aehnlichkeiten aus ihrer Gleichzeitigkeit erklären, wofür die Briefe an die Kolosser und die Epheser, zumal in diesen auch ähnliche Materien zu behandeln waren, ein klassisches Beispiel bilden. Hält man rücksichtlich des Verwandtschaftsverhältnisses unserer Briefe die erstgenannte Erklärungsweise für ungenügend und will die zweite anwenden, so läßt sich das höchstens in Betreff des ersten Briefes an Timotheus und des Briefes an Titus ausführen, nicht auch in Betreff des zweiten Briefes an Timotheus. Der zweite Timotheusbrief wird von den beiden anderen Briefen mindestens durch einen ein- bis zweijährigen Zeitzwischenraum getrennt bleiben, und eine derartige Gleichzeitigkeit kann begreiflicher Weise für die Erklärung jenes Verwandtschaftsverhältnisses jedenfalls sehr wenig austragen. Die Verwandtschaft unserer Briefe kann aber von ihrem Verfasser nicht bloß durch mehr oder weniger unbewußte, sondern ebensowohl auch durch bewußte Abhängigkeit von sich selber hervorgerufen seyn. Letzteres ist hier geschehen, wenn wir annehmen, daß Paulus vor Abfassung des später geschriebenen Briefes an Titus und des zweiten an Timotheus unsern wohl in Abschrift zurückbehaltenen ersten Timotheusbrief wieder durchgelesen hat, eine Vermuthung, welche wir bereits S. 298 aussprachen. Bei Geschäftsbriefen, was unsere Pastoralbriefe sind, welche wesentlich gleiche und einheitlich zu behandelnde Materien (gnostisirende Irrlehren und zur Kirchenleitung gehörige Fragen) und theilweise dieselbe Person betreffen, ist ein solches Verfahren des Apostels sogar von vornherein nicht unwahrscheinlich. Somit ergibt sich, daß Alles für die Abfassung von 1 Timoth. noch vor den Korintherbriefen auf einer von Lukas Apgesch. 19. übergangenen Visitationsreise des Paulus spricht und nicht der mindeste Grund vorliegt, um unseres Briefes willen eine Befreiung desselben aus seiner römischen Gefangenschaft zu postuliren.

2) Brief Pauli an den Titus. Nachdem wir bereits über die Irrlehrer, den kirchlichen Organismus und manche andere Punkte dieses Briefes gehandelt haben, können wir uns über denselben kürzer fassen. Paulus ist bei Abfassung unseres Briefes nach Tit. 1, 5. vor Kurzem in Kreta gewesen, hat dort das Christenthum gepredigt und bei seiner baldigen Abreise den Titus dort zurückgelassen, damit er das Mangelnde nachbessere und von Stadt zu Stadt Presbyter (vgl. Apstgesch. 14, 23.) einsetze. Bis zu seiner in Aussicht gestellten späteren Abberufung durch Artemas oder Tychikus Tit. 3, 12. soll er die dortigen christlichen Gemeinen verwalten. Dem entsprechend ist der ganze Brief, abgesehen von der ächt paulinisch (vgl. Röm. u. Galat.) erweiterten Adresse und dem apostolischen Gruß Tit. 1, 1—4., sowie den personellen Notizen und gewöhnlichen Schlußformen 3, 12—15., eine Anweisung des Titus behufs pastoraler Leitung der betreffenden Gemeinen. Der Apostel hebt sofort 1, 5. den Zweck, warum er den Titus in Kreta zurückgelassen hat, die Nachbesserung des Mangelnden und die Einsetzung von Presbytern hervor, wobei er die Erfordernisse der letzteren aufzählt und unter ihnen besonders auch die Lehrtüchtigkeit, um in der gesunden Lehre zu ermahnen und die Irrlehrer zu widerlegen, betont. Dieses Erforderniß betont er aber wegen der besonderen Zustände der kretischen Gemeinen (γάρ Vs. 10.), und damit kommt er auf einen zweiten besonders wichtigen Punkt seines Schreibens, die kretischen Irrlehrer, welche nach kretischer Art selber unsittlich, trügerisch und eigennützig eine jüdisch-ascetische Theo-

sophie verkünden und gegen welche Titus scharf auftreten soll, 1, 10—16. Nähere Anweisungen, was und wie Titus zu lehren oder sich zu verhalten hat, werden dann 2, 1—3, 11. gegeben. Im Gegensatz zu den Irrlehrern soll er im Allgemeinen verkünden, was der gesunden Lehre geziemt; doch zeigt er dem Titus auch, wie er die verschiedenen Gemeineglieder, Männer und Frauen, alte und junge, denen er durch sein eigenes Beispiel vorleuchten soll, auch Sklaven zu ermahnen hat, wobei er auf die bessernde Kraft der christlichen Gnadenanstalt hinweist 2, 1—15. Sodann sagt er dem Titus, woran er die kretischen Christen namentlich in ihrem Verhalten nach außen hin, gegen die Obrigkeiten und „alle“ Menschen zu erinnern hat, in welcher letzteren Beziehung er ihnen Friedfertigkeit und Sanftmuth empfiehlt, eingedenk, daß auch sie einst Sünder waren und durch die Gnade Gottes in Christo erlöst wurden 3, 1—7. Die rechtfertigende und erlösende Gnade Gottes in Christo hebt Paulus auch um deßwillen Vs. 4—7. etwas genauer hervor, um hieran für den Titus sofort die weitere Weisung zu knüpfen, daß er den betreffenden zuverlässigen λόγος zum Mittelpunkte seiner Predigt machen solle, und hinzuzufügen, wie er der Irrlehre und ihren Trägern gegenüber sich überhaupt zu verhalten habe 3, 8—11. So haben wir von Anfang bis zu Ende einen wohlgeordneten Fortschritt der Gedanken, der sich dazu in der ungesuchtesten Weise entwickelt. Zufolge der auf Titus beschränkten Addresse und wegen seines sonstigen Inhalts, z. B. 1, 10—13., war der Brief gewiß nicht für die Verlesung in öffentlicher Versammlung bestimmt, doch waren, nach 3, 15. zu urtheilen, Mittheilungen an einzelne Christen wohl nicht ausgeschlossen. Die Aechtheit unseres Briefes ist aus äußeren und inneren Gründen nicht zu bezweifeln und wird auch bis auf die neueste Zeit fast allgemein festgehalten, auch von Schleiermacher, Bleek, Neander, welche dagegen die Aechtheit von 1 Timoth. mehr oder weniger entschieden angreifen. Abgesehen von Baur und seiner Schule, bezweifeln seinen paulinischen Ursprung Eichhorn, Schott, de Wette, Credner, aber erst später, Meyer (Römerbr. S. 17. 4te Ausg. mehr schwankend), einige Andere, aber hauptsächlich wegen seines engen Zusammenhanges mit dem ersten Timotheusbriefe (vgl. S. 277), welcher Grund für uns, die wir die Aechtheit des letzteren erwiesen, bereits hinfällig geworden ist. Meines Erachtens ist kaum einem andern paulinischen Briefe im Großen und Einzelnen, wie hier nicht näher gezeigt werden kann, die Aechtheit entschiedener aufgeprägt als unserem Briefe. Hier will ich, indem ich namentlich auch auf unsere obige Darlegung seines Gedankeninhalts hinweise, nur noch Folgendes bemerken: Wie hätte ein Falsarius dazu kommen können, die Erfordernisse des Presbyters in der Weise aufzustellen, daß er den Titus Vs. 6. an die früher in dieser Beziehung gesprochenen Worte erinnert? Würde ein solcher ferner, etwa im zweiten Jahrhundert lebend, eine so einfache kirchliche Verfassung befürworten? oder, da die Bekämpfung der Irrlehre jedenfalls ein Hauptpunkt ist, würde er die von ihm gemeinte nicht genauer karakterisiren, abgesehen davon, daß eine gnostische Richtung des zweiten Jahrhunderts kaum ohne einen vom höchsten Gott verschiedenen Demiurg als Schöpfer der sichtbaren Welt und Geber des mosaischen Gesetzes zu denken wäre (vgl. Thiersch a. a. O. S. 46), wovon in unserem wie in allen Pastoralbriefen das Gegentheil vorliegt? Wie passend ist nach S. 289 das Wort des Kreters Epimenides 1, 12., da es sich um eine orphisch-pythagoreische Richtung handelt, als deren Hauptvertreter jener kretische Hierophant dasteht; und doch wird dies Passende von dem vermeintlichen Falsarius mit keinem Worte angedeutet! Für den wirklichen Titus war eine Ermahnung wie 2, 1: „Du aber verkündige, was der gesunden Lehre geziemt“ — auch ohne nähere Bestimmung der letzteren am Orte und ausreichend, weil er als vertrauter Gehülfe des Apostels diese kannte, während ein Falsarius vor Allem die betreffende gesunde Lehre würde näher haben bestimmen wollen. Wenn dann auf Anlaß des jedesmaligen Zusammenhangs 2, 11—14. und 3, 4—7. der heilsgeschichtliche Mittelpunkt der gesunden Lehre bezeichnet wird, so geschieht dieß einerseits unbeschadet der ethischen Abzweckung, vgl. S. 296 ff., in specifisch paulinischer Weise und andererseits wieder ohne

alle Beweisführung, weil Titus an den betreffenden Inhalt eben nur erinnert zu werden brauchte. Auch ist nicht wahrscheinlich, daß derartige Specialien, wie wir 3, 12—15. lesen, erdacht sind. Was übrigens die „Unsern" (καὶ οἱ ἡμέτεροι) 3, 14. betrifft, so wird damit nicht auf einen innerchristlichen Gegensatz, sondern auf den Gegensatz des Christen und Nichtchristen (vgl. das ähnliche καὶ ἡμεῖς 3, 3.) hingedeutet. Auch die kretischen Christen sollen, was bei den Nichtchristen schon länger Sitte war, ihre reisenden Brüder, ja Lehrer mit dem Nothwendigen zu versehen lernen. Weil man des Apostels Reise nach Kreta und des Titus Aufenthalt daselbst 1, 5., sowie des Ersteren beabsichtigten Aufenthalt in Nikopolis 3, 12. in dessen Lebensgeschichte nicht einreihen kann, so sagt man, daß unser Brief historisch nicht zu begreifen sey. Allein, gesetzt der Vordersatz dieser Behauptung wäre richtig, so würde zunächst doch nur folgen, daß man die Abfassungs z e i t unseres apostolischen Schreibens aus Mangel an Quellen nicht mehr genau feststellen könne (so rücksichtlich 1 Timoth. Witsius, meletem. p. 100 und Wolf curae etc. in 1. ep. ad Timoth. prolegg. p. 408 bei Credner, Einl. S. 434), wie bei manchen anderen ächten historischen Dokumenten. Würde aber gerade ein Falsarius den Apostel an jenen Orten auftreten lassen, mit denen doch seine Person weder im neutestamentlichen Kanon noch in der Legende in Verbindung gesetzt wird? Andererseits wird, wenn sich unser Brief trotz der anscheinenden Schwierigkeiten gleichwohl nachweislich in die bekannte Lebensgeschichte des Apostels passend einreihen lassen sollte, dessen Aechtheit auch durch diesen Punkt nur umso stärker bezeugt werden. Wir werden aber von vornherein mit Schleiermacher, Einl. S. 169, welchem, wenn er auch manches Einzelne nicht richtig faßte, doch das Ganze unseres Briefs den Eindruck der Aechtheit machte, sagen dürfen, es sey nicht unwahrscheinlich, anzunehmen, daß Lukas bei der Darstellung seines Aufenthaltes in einer der großen Städte eine Zwischenreise des Paulus nach Kreta übergangen haben möge.

Indem wir nun auf die Frage nach der Abfassungszeit unseres Briefes genauer eingehen, wollen wir dieß wieder in der Weise thun, daß wir zugleich untersuchen, ob die Annahme seiner Aechtheit uns etwa zur Behauptung einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels nöthigt. Auch bei dem Briefe an Titus nämlich haben wir unter den Vertheidigern seiner Aechtheit solche zu unterscheiden, welche ihn vor der von Lukas erwähnten römischen Gefangenschaft und solche, welche ihn nach der Befreiung aus letzterer vom Apostel verfaßt seyn lassen. Die Kritiker der ersteren Klasse, zu denen auch der Unterzeichnete gehört, sind ausführlicher in meiner Chronologie des apostol. Zeitalters S. 336 erwähnt und gewürdigt, worauf ich hier im Allgemeinen verweisen muß. Die kretische Reise des Paulus Tit. 1, 5., auf welche unser Brief an den dort zurückgelassenen Titus bald gefolgt seyn muß, kann nicht in den Zeitraum v o r Apgsch. 19, 1. gesetzt werden, wie, abgesehen von allem Anderen, schon daraus hervorgeht, daß 3, 12. u. 13. Tychikus der Asiat (Ephesier) und Apollos als Christen und Gehülfen des Paulus erscheinen, was sie erst während seines Apgesch. 19. erwähnten ephesinischen Aufenthalts geworden sind und daß Paulus bei Abfassung unseres Briefes nach 3, 12. einen Winteraufenthalt in Nikopolis beabsichtigt, zumal unter dem letztern, wie wir bald sehen werden, nur das von Augustus erbaute Nikopolis in Epirus gemeint seyn kann. Ebenso wenig kann, um die auch wegen Tit. 3, 12. unmögliche Annahme des Grotius und Anderer, es sey Titus um Apgesch. 27, 7 ff. auf Kreta zurückgelassen, zu übergehen, die Abfassung unseres Briefes sammt kretischer Reise in die Zeit n a ch Apgesch. 20, 1 ff. gesetzt werden, wie in alter Zeit namentlich Theodoret behauptet, welcher im Vorwort zu den paulinischen Briefen zuerst 1. und 2. Thess., dann 1. und 2. Korinth., dann 1. Timoth. und Titus, dann Römer u. s. w. setzt, unter Nikopolis Tit. 3, 12. aber das thracische*) Nikopolis, welches am Nestus lag, versteht, vgl. auch Theodoret

*) Dasselbe Nikopolis ist gemeint in der Unterschrift mancher Handschriften ἀπὸ Νικοπόλεως τῆς Μακεδονίας; da es nach verschiedener geographischer Eintheilung bald zu Macedonien, bald zu Thracien gerechnet ward.

zu Tit. 3, 12. Auch Chrysostomus, welcher an dasselbe Nikopolis denkt, legt die Abfassung unseres Briefes jedenfalls in die Zeit vor*) der römischen Gefangenschaft, obwohl er sich über seine Abfassungszeit nicht so bestimmt wie Theodoret ausspricht. Es läßt sich aber leicht erkennen, daß die Annahme des Theodoret und seiner neueren Nachfolger, die Abfassungszeit unseres Briefes in Apgesch. 20, 1. ff. zu legen, mag man die kretische Reise Pauli auf der Hinreise von Macedonien nach Hellas oder auf der Rückreise von Hellas nach Macedonien setzen, auch abgesehen von dem Texte der Apostelgeschichte, schwerlich zulässig ist. Wie wir aus dem zweiten Korintherbriefe ersehen, ist Titus seit dem Ende seines ephesinischen Aufenthalts mit wiederholten länger dauernden Missionen nach Achaja 2 Kor. 12, 17. 18. vgl. 2, 13. 7, 5 ff., ferner 8, 3 ff. (und dazu meine Chronol. S. 337) beauftragt, nach deren Beendigung er frühestens mit Paulus jene kretische Reise angetreten haben könnte, in deren Folge er dort zur provisorischen Beaufsichtigung und Ordnung der dortigen Gemeineverhältnisse zurückgelassen wurde. Es wird daher Paulus jene kretische Reise mit ihm nicht von Macedonien aus vor seinem Besuche Achaja's (vgl. auch 2 Kor. 9, 4 ff.) gemacht haben. Noch weniger kann er das aber auf seiner Rückreise von Hellas nach Macedonien Apgsch. 20, 3. gethan haben, da er damals nach Apgsch. 20, 16. sehr eilig war, und selbst wenn er eine Zwischenreise nach Kreta hätte machen können, etwa wider Willen zu Schiffe dorthin verschlagen, so würde er dann gewiß nicht erst noch von Kreta nach Macedonien zurückgegangen, sondern, wie er nach Apgsch. a. a. O. ursprünglich beabsichtigte, direkt nach Syrien weitergereist seyn. Namentlich konnte er damals, wo er über Jerusalem nach Rom und Spanien zu gehen beabsichtigte, Apgsch. 19, 21. 2 Kor. 11, 16. Röm. 15, 23 ff., nicht daran denken, den in Kreta zurückgelassenen Titus nach einiger Zeit zu sich zu berufen, um mit ihm in Nikopolis zu überwintern, Tit. 3, 12. Für die, welche unsern Brief vor der von Lukas erwähnten römischen Gefangenschaft Pauli geschrieben seyn lassen, bleibt daher nur übrig, die kretische Reise Pauli und die bald darauf erfolgende Abfassung unseres Briefes an Titus in den Apgsch. 19. erwähnten fast dreijährigen ephesinischen Aufenthalt Pauli zu setzen, eine Annahme, welche in jüngster Zeit öfter und abgesehen von denen, welche unsern Brief in die Zeit nach der Befreiung des Apostels aus der sogenannten ersten römischen Gefangenschaft legen, fast allein noch aufgestellt

---

*) Hom. I. in Tit. sagt Chrysostomus: *Δοκοῦσι δέ μοι χρόνοι εἶναι μέσοι τινές, καὶ ἐν ἀδείᾳ Παῦλος ὢν γράφει ταῦτα.* Also in den mittleren Zeiten, weder im Anfange noch gegen Ende seiner Laufbahn, und als er frei war, schreibt Paulus unsern Brief. Credner (Einleitung S. 433 ff.) legt des Kirchenvaters Worte: Prologomen. in epp. Paul. *Οὐδὲ γὰρ ὡς πολλοὶ νομίζουσι, πρὸ πασῶν τῶν ἄλλων ἐστίν* (der Brief an die Römer), *ἀλλὰ τῶν ἀπὸ Ῥώμης γραφεισῶν προτέρα πασῶν, τῶν δὲ ἄλλων ὑστέρα εἰ καὶ μὴ πασῶν* — irrig aus, wenn er sie so faßt, als ob dadurch die Unbegreiflichkeit von 1 Tim. ausgesprochen sey. Allerdings ist das *εἰ καὶ μὴ πασῶν* dem Zusammenhange nach auf die Briefe 1 Tim. und Titus, sey's nun zusammengenommen oder auf den einen von ihnen, zu beziehen, und es spricht Chrysostomus hier die Möglichkeit aus, daß sie beide oder wenigstens einer, der Brief an Titus, auch nach dem Römerbrief, freilich aber noch vor der römischen Gefangenschaft Pauli verfaßt seyn könnten. Daß aber Chrysostomus selber 1 Tim. in den Apgsch. 19. erwähnten ephesinischen Aufenthalt Pauli, wie wir S. 318 ff. sahen, gesetzt hat, ist Credner entgangen. Daß Chrysostomus, abgesehen von den ausdrücklichen Aussagen über unsere Briefe, ihre Abfassung nicht in den Zeitraum nach der sogenannten ersten römischen Gefangenschaft Pauli fallen lassen kann, erhellt auch daraus, daß er nach der von ihm angenommenen Befreiung des Apostels zwar eine Predigt desselben in Spanien behauptet, aber eine solche für den Orient, namentlich Kleinasien, ausdrücklich in Zweifel zieht, hom. 10. in 2 Tim. vergl. hom. 55. in Acta. Auch Hieronymus praef. in Tit. spricht sich über die Abfassung unseres Briefes so aus, daß er seinen und des Titus kretischen Aufenthalt nach seiner Röm. 15, 19. erwähnten Gründung des Christenthums bis Illyrikum und vor seine römische Gefangenschaft setzt, vgl. Credner, Einl. S. 350. Da die Untersuchung über die Geschichtlichkeit einer zweiten römischen Gefangenschaft Pauli theilweise von den Zeugnissen der ältesten kirchlichen Tradition abhängt, so ist es wichtig, zu constatiren, daß die älteste kirchliche Tradition und die berühmtesten Exegeten der alten Kirche die Abfassungszeit von 1 Tim. und Titus, so viel bis jetzt vorliegt, zu jener nicht in Beziehung setzen.

worden ist. Kritiker dieser Klasse sind z. B. Calvisius, Schmidt, Anger, Schrader, Reuß, Wieseler, Schaff, Lutterbeck, Reithmayer, Otto. Ueber die etwas verschiedene Art, wie diese kretische Reise Pauli mit seiner ebenfalls von Ephesus ausgehenden Reise nach Macedonien 1 Tim. 1, 3. von Schrader, Reuß und mir combinirt sind vgl. S. 318. Nach meiner Ansicht trat Paulus diese Reise innerhalb seines fast dreijährigen ephesinischen Aufenthalts, etwa im Sommer des Jahres 56 n. Chr., ungefähr ein Jahr vor seinem Weggange von Ephesus Apgsch. 19, 1. an, ging von Ephesus über Macedonien nach Achaja und kehrte von Korinth, wie jede Karte ergibt, mit einem geringen Umwege über Kreta, wo er wegen seines kurzen Aufenthalts zur Ordnung der christlichen Angelegenheiten den Titus zurückließ, nach Ephesus zurück. Mag nun diese Reise Pauli nach Kreta mit der nach Macedonien 1 Tim. 1, 3. combinirt*) werden, was sich dadurch empfiehlt, daß von Lukas Apgsch. 19. dann nur eine und dieselbe Reise übergangen wird, oder auch nicht, jedenfalls ist dieselbe nach Obigem in den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Apgsch. 19. zu setzen. Im Allgemeinen können wir sagen, unser Brief ist in Ephesus nicht lange nach seiner Rückkehr von der erwähnten Zwischenreise und vor Abfassung des zweiten Briefes an die Korinther, um welche Zeit, wie wir sahen, Titus bereits zu mehreren schwierigen, Achaja betreffenden Missionen verwandt wird, geschrieben worden. Wenn ich in meiner Chronologie innerhalb dieses Zeitraums die Abfassung des Briefs an Titus erst nach Abfassung des ersten Korintherbriefes, welcher um das Passa 57 geschrieben ward, gesetzt habe, so ist das namentlich mit Bezug darauf geschehen, daß ich den Apollos Tit. 3, 14. von Kreta nach Achaja gehen lasse, zur Erfüllung des 1 Kor. 16, 12. gegebenen Versprechens. Indeß kann Tit. 3, 14. auch so ausgelegt werden, daß Apollos von Kreta zu dem Apostel nach Ephesus zurückkehren sollte, wo wir ihn 1 Kor. 16, 12. treffen, und dann ist unser Brief noch kurz vor Abfassung des ersten Korintherbriefes geschrieben. In diesem Falle würde Tit. 3, 12. wahrscheinlich den ursprünglichen, 1 Kor. 16, 5 ff. abgeänderten Reiseplan, nach welchem er auf seiner bevorstehenden Reise Achaja zweimal 2 Kor. 1, 15 ff. besuchen wollte, in's Auge fassen. Für die Abfassungszeit im Allgemeinen macht dieß keinen Unterschied, und es läßt sich zeigen, daß für diese auch alle anderen Kriterien sprechen. Daß wegen Tit. 3, 12. nicht Nikopolis, wie die Unterschriften einiger Handschriften haben, als Abfassungsart unseres Briefes anzusehen ist, ist jetzt allgemein anerkannt, da man dann ὧδε statt ἐκεῖ erwarten sollte. Die dort gebrauchte Kürze des Ausdrucks erklärt sich wohl am besten so, daß Titus bereits im Allgemeinen durch den Apostel persönlich seit ihrem Zusammenseyn auf jener Zwischenreise oder auf anderem Wege von seinen Reiseplänen weiß, Paulus aber jetzt die Gegend, wo er längere Zeit zu verweilen, zu überwintern denkt, bestimmter festsetzt und den Titus dorthin zu sich bescheidet, nur soll er in Kreta im Interesse seiner ihm aufgetragenen Mission so lange bleiben, bis er durch Artemas oder Tychikus noch nähere Nachrichten empfängt. Wie wir früher sahen, standen gerade Ephesus und Kreta durch nationale Abstammung, religiösen Kult, orphisch-pythagoreische Neigungen und Handel seit alter Zeit in lebhaftem Verkehr. Wie hätte Paulus von Ephesus aus nicht auch sein Auge auf Kreta richten sollen? Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Christenthum auf diesem Wege hie und da auch schon vor

*) Da man zu der direkten Reise von Ephesus nach Korinth schon zu des Cicero Zeit nach Cicer. ad Attic. ep. 6, 8. 9. und ep. 3, 9. nur etwa 14 Tage und ein alexandrinischer Kauffahrer in späterer Zeit nach Plin. hist. nat. 5, 36 (vgl. Philo opp. II. p. 583 Mang.) von Sicilien bis Alexandrien nur 6 bis 7 Tage und von Puteoli bis dahin nur 9 Tage gebrauchte, vergl. Forbiger, Handbuch der alten Geographie, Bd. I. S. 550 und besonders Movers, Phönic. II, 3. 1. S. 184 ff., Paulus damals aber die betreffenden Orte mehr ἐν παρόδῳ 1 Kor. 16, 7. Tit. 1, 5. besuchte, so brauchte er zu jener Rundreise höchstens etwa 2 Monate abwesend zu seyn, und es ist schwer einzusehen, wie eine so kurz bemessene Abwesenheit des Apostels während seines fast dreijährigen ephesinischen Aufenthalts auch gegen unsere Combination, nicht bloß gegen die von Schrader und Reuß, bei Bleek (Einleit. S. 488, vergl. indeß S. 395) Anstoß erregen konnte; vgl. auch S. 318.

seiner persönlichen Ankunft in Kreta Eingang gefunden hatte und nur noch des persönlich belebenden und noch festeren Grund legenden Geistes des Apostels wie des Titus bedurfte; denn das Evangelium hat sich in der apostolischen Zeit, wo Alles sich nach etwas Anderem und Besserem sehnte, nachdem einmal durch Paulus die jüdische Gränze überschritten war, von gewissen weise ausgesuchten Mittelpunkten aus im Allgemeinen mit einer erstaunlichen Schnelligkeit verbreitet. Ein solcher Mittelpunkt sollte für Griechenland neben Korinth nach Tit. 3, 12. nun auch noch Nikopolis in Epirus werden in dem Augenblicke, wo er sich anschickte, nach Rom und Spanien zu gehen. Wer die Geschichte der Missionen des Paulus und die damalige Blüthe des epirotischen Nikopolis bedenkt, kann auch, abgesehen von den Ergebnissen der neutestamentlichen Litterarkritik, kaum zweifeln, daß nach dem Vorgange z. B. des Hieronymus nur dieses, kein anderes Nikopolis gemeint seyn kann. Nikopolis, durch Augustus zur Feier seines Siegs bei Aktium erbaut und durch die den olympischen fast gleichgestellten aktischen Spiele verherrlicht, eine durch römische Kolonisten und durch zahlreiche griechische Bewohner der benachbarten Städte, welche ihre Heimath zu verlassen gezwungen wurden, stark bevölkerte, im Westen sehr günstig gelegene römische Kolonie, die Hauptstadt Akarnaniens und des südlichen Epirus, war in dem nach Strabo sehr verödeten Griechenland durch kaiserliche Protektion nach der römischen Kolonie Neu-Korinth, der Residenz des Proconsuls von Achaja, die bedeutendste Stadt (vgl. Hertzberg, die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer, I. S. 492 ff. Strabo 7, 324 ff. 10, 450. Dio Cass. 50, 12. 51, 1. Plut. Anton. c. 62. 65. Sueton. Octav. c. 18. 96). Kein anderes Nikopolis hatte eine auch nur entfernt ähnliche Bedeutung für seine Umgebung. Bedeutende Weltplätze mag Paulus umso lieber zu seinen Stationsorten ausgesucht haben, wenn sie, wie Philippi, Korinth und Nikopolis, zugleich römische Kolonien waren und so auch für ihn als römischen Bürger Anknüpfungspunkte boten und für seine Predigt des Evangeliums größeren obrigkeitlichen Schutz in Aussicht stellten. Ein anderes Nikopolis hätte Paulus Tit. 3, 12. auch wohl schwerlich Nikopolis ohne weitere Bestimmung genannt, und der nach S. 277 aus Achaja stammende und jedenfalls dort sehr bekannte Titus mußte als Lehrer seinerseits zunächst an Nikopolis in Achaja denken. Zu unserer Deutung stimmt auch die Notiz, wornach wir Titus später 2 Tim. 4, 10. in dem benachbarten Dalmatien, d. h. Illyrikum [mit dem Flusse Drilo als Südgränze, vgl. Becker-Marquard, römische Alterth. III. 1. S. 114] antreffen. Fragen wir nun, auch abgesehen von unseren vorstehenden Combinationen, wann konnte nach der uns bekannten Geschichte Paulus vor seiner römischen Gefangenschaft den Entschluß fassen, in Nikopolis in Epirus zu überwintern und den Titus von Kreta aus dorthin zu bescheiden? so werden wir antworten müssen, gegen Ende seines Apgsch. 19. erwähnten ephesinischen Aufenthalts. Und er hat wirklich damals jenen Entschluß wenigstens im Wesentlichen ausgeführt. Denn nach dem im Frühjahr 58 zu Korinth geschriebenen Briefe an die Römer Kap. 15, 19. 23. hatte er von Jerusalem her und Umgegend bis Illyrikum hin (also noch über Epirus hinaus) die Gnadenbotschaft von Christus vollendet und in den dortigen Gegenden keinen Raum mehr. Nach Apgsch. 20, 2. u. 3. brachte Paulus ferner in Hellas drei Monate zu. Diese müssen wegen Apgsch. 20, 6. 16. und da er nach 20, 3. ursprünglich zu Schiffe nach Syrien gehen wollte, was in alter Zeit erst mari aperto etwa Anfangs März geschah, im Ganzen als Wintermonate gedacht werden. Also hat Paulus damals wirklich in Hellas, worin Nikopolis nach Korinth die bedeutendste Stadt war, überwintert. Daß er damals nicht vornehmlich in Korinth war, deutet auch Lukas an, wenn er merkwürdigerweise nicht Korinth wie Apgesch. 18, 1. vergl. 19, 1., sondern nur Hellas als seinen Aufenthaltsort nennt. Das Nähere wußte sein Leser Theophilus, oder Lukas hielt es nicht für nöthig auszusprechen. Sehr merkwürdig ist noch die Berührung unserer Stelle Titus 3, 12. mit 1 Kor. 16, 6., sofern an beiden Stellen eine Ueberwinterung (παραχειμαζ.) in Hellas in Aussicht gestellt ist, nur daß die erste Stelle rücksichtlich des Ortes be-

stimmter lautet; was, wie andere ihnen gemeinsame Thatsachen z. B. die Thätigkeit des Apollos und Titus, auf etwa gleichzeitige Abfassung dieser Briefe hinweist. Da die beiden Korintherbriefe nach ihrer Adresse nicht bloß an die Christen in Korinth, der Hauptstadt Achaja's, sondern an die Christen in ganz Achaja 1 Kor. 1, 2 ff. 2 Kor. 1, 1. vgl. S. 320 gerichtet sind und Paulus nach 1 Kor. 16, 6. bei den Lesern des Briefes, wenn es sich so treffen sollte, länger zu bleiben oder auch zu überwintern denkt, so hat er hier augenscheinlich nicht die Absicht, in Korinth, sondern nur die Absicht, in Ajacha eventuell zu überwintern, ausgesprochen, ohne über den Ort oder die Orte Achaja's, wo dieß allein oder vornehmlich geschehen sollte, ob etwa in Korinth oder in Nikopolis, Näheres auszusagen, — er beabsichtigte unstreitig beide Orte, und zwar Nikopolis am längsten, zu besuchen —, wie denn eine solche unbestimmtere Formulirung dem gerade bei Abfassung des ersten Korintherbriefes durch Parteiungen sehr erregten Zustande der dortigen Christenheit und der dadurch bedingten mehr oder weniger problematischen Natur seines Kommens 2, 1 ff. 2 Kor. 1, 23. am besten entsprach, vgl. auch Apgsch. 19, 21. 20, 2., wo Korinth als Reiseziel ebenfalls nicht besonders hervorgehoben ist. Uebrigens schließt auch die Tit. 3, 12. beabsichtigte Ueberwinterung in Nikopolis einen im Allgemeinen ungefähr gleichzeitigen Besuch an anderen Orten Achaja's selbstverständlich nicht aus. Ist unser Brief vor 1 Kor. geschrieben und bezieht sich Tit. 3, 12. auf den 2 Kor. 1, 15 ff. erwähnten ursprünglichen Reiseplan des Apostels, nach welchem er auf der beabsichtigten Reise zweimal die Leser besuchen wollte (s. oben), so würde er bei dessen Ausführung schon auf der beabsichtigten ersten Durchreise durch Achaja nach Macedonien in Korinth gewesen seyn, um bei seinem auf der Rückkehr beabsichtigten zweiten Besuche Achaja's in Nikopolis zu überwintern. Der abgeänderte Reiseplan 1 Kor. 16, 6. ist wesentlich der gleiche geblieben, sofern es sich um eine Ueberwinterung in Hellas handelte, nur ist der Besuch dieses Landes wegen der damaligen Zustände der dortigen Christenheit der Zeit und Zahl nach beschränkt worden. Dafür behielt Paulus damals Zeit, das Evangelium auch in dem Macedonien benachbarten Dalmatien oder südlichen Illyrikum Röm. 15, 19. (s. oben) zu predigen, wie diese Predigt chronologisch auch dadurch bestätigt wird, daß Paulus sonst von ungefähr Pfingsten 57 n. Chr., wo er nach 1 Kor. 16, 8. Ephesus verließ, bis zum nächsten Winter, wo er nach Hellas ging, bloß in Macedonien geweilt haben würde. Uebrigens reichte Macedonien damals und früher im Westen bis an's adriatische Meer und umfaßte hier den zwischen Dalmatien im Norden und Achaja (d. h. dem ihm zugehörigen epirotischen Hellas) im Süden gelegenen Distrikt von Apollonia und Dyrrhachium (vgl. Dio Cass. 41, 49. Becker-Marquard a. a. O. S. 117). Auf einer von den Römern erbauten Militär- und Handelsstraße, der berühmten Via Egnatia, gelangte man über Thessalonich leicht nach Apollonia, von dort nördlich nach Illyrikum und südlich nach Nikopolis. Von dort her wird Paulus muthmaßlich nach letzterem gegangen seyn. Otto, welcher ebenfalls unseren Brief in den Apgesch. Kap. 19. erwähnten ephesinischen Aufenthalt des Paulus legt, hat am angef. O. S. 354 ff. mehrere von Huther und Wiesinger gegen mich erhobene Einwendungen beseitigt, meint indeß ebenfalls, daß unter den 1 Kor. 16, 6. angeredeten Lesern nicht Bewohner von Nikopolis einbegriffen seyn könnten, da weder schon Christen im letzteren Orte gewesen seyen, noch dieser zu Achaja gehört habe. Indeß woher weiß man so sicher, daß damals noch keine Christen in Nikopolis waren? Paulus hat in der Zeit von Apgesch. 18. wahrscheinlich das Christenthum dort nicht persönlich verkündigt, obwohl das nicht unmöglich wäre und Andere das annehmen; aber konnten dort keine Christen seyn, ohne daß Paulus persönlich dort anwesend war? Von vornherein müssen wir es für wahrscheinlich halten, daß bei dem lebhaften Verkehr zwischen Korinth und Nikopolis, diesen beiden bedeutendsten Mittelpunkten von Hellas, schon damals das Christenthum dort Eingang fand, vgl. auch 1 Thess. 1, 7. 8. Und nun waren seit dieser Zeit bis zur Abfassung der Korintherbriefe schon wieder 3 Jahre verstrichen, in welchen das Christenthum immer weiter um sich griff, und in den Adressen dieser Briefe wird

ja auch ausdrücklich von Christen nicht bloß in Korinth, sondern in ganz Achaja gesprochen. Auch setzt Tit. 3, 12. bereits Christen in dem epirotischen Nikopolis, welches hier auch Otto verstanden wissen will, voraus, da Paulus, ohne auf dortige Sympathien zu rechnen, unmöglich von vornherein beabsichtigen konnte, dort zu überwintern; vgl. auch das Beispiel der Gemeinen zu Kolossä, Laodicea und Hierapolis, wo Paulus auch nicht persönlich gewesen war, Kol. 2, 1. 4, 13. 16. Die Beweisführung Otto's aber, daß Nikopolis nicht zu Achaja gehöre, ist völlig mißlungen. Ich habe in meiner Chronologie S. 353 für meine Behauptung folgende Stellen angeführt: Tacit. ann. 2, 53. Sed eum honorem (consulis) Germanicus iniit apud urbem Achajae Nicopolim etc., wo Nikopolis ausdrücklich zu Achaja gerechnet wird (nach Otto hat hier Tacitus ungenau(!) sich ausgedrückt); Plin. nat. hist. 4, 2., wo Nikopolis als Hauptstadt von Akarnanien, einer anerkannt hellenischen Landschaft, erscheint, und Strabo 17. S. 840, welcher die Anordnung der Provinz Achaja durch August im Jahre 27 v. Chr. mit folgendem Umfange beschreibt: *ἑβδόμην δ' Ἀχαΐαν**) *μέχρι* (incl.) *Θετταλίας καὶ Αἰτωλῶν καὶ Ἀκαρνάνων καί τινων Ἠπειρωτικῶν ἐθνῶν, ὅσα τῇ Μακεδονίᾳ προσώριστο*, d. i. wie Hoeck, röm. Gesch. I. 1. S. 376 sagt, ganz Hellas mit den umliegenden Inseln bis an die ceraunischen und cambunischen Gebirge im Norden, vgl. Dio Cass. 53, 12., der dafür *ἡ Ἑλλὰς μετὰ τῆς Ἠπείρου* sagt. Es ist daher keinem Zweifel unterworfen, daß Tacitus mit Recht Nikopolis eine Stadt Achaja's genannt hat. Auch wenn man nicht im staatsrechtlichen, sondern im geographischen Sinne redete, so pflegte man zur Zeit unseres Briefes längst Achaja in diesem weiteren Sinne zu sagen. Dieser Sprachgebrauch, Achaja gleich Griechenland oder Hellas zu sagen, bürgerte sich, ohne daß der ursprüngliche Sinn des Wortes ganz aufhörte, seit der Unterwerfung der Griechen durch Mummius allmählich ein, theils weil der achäische Bund Griechenland damals am würdigsten repräsentirte, theils weil, was die politische Namengebung durch die Römer betrifft, diese das Land durch die Unterwerfung der Achäer in Besitz**) nahmen, vgl. die jüngste ausführliche Untersuchung von Hertzberg a. a. O. S. 284 u. 289. Es ist nun leicht zu sehen, daß es im N. Testamente wahrscheinlich überall in diesem weiteren Sinne vorkommt, selbstverständlich in der Formel Macedonien und Achaja Röm. 15, 26. 1 Thess. 1, 7. 2, 8. Apstgesch. 19, 21., zumal Lukas sein hier gebrauchtes Achaja durch Hellas Apgesch. 20, 2. selber erläutert, ferner Apgesch. 18, 12., wo ein Proconsul Achaja's erwähnt wird, und darum gewiß auch Apgesch. 18, 27., namentlich aber auch in den Korintherbriefen 1 Kor. 16, 15. 2 Kor. 1, 1. 9, 2. 11, 10., da Paulus, der römische Bürger, an die Christen in Korinth, der römischen Kolonie und Residenz des röm. Proconsuls von Achaja schreibend, diesen terminus gewiß in dem dort und überhaupt bei den Römern solennen Sinne gebraucht haben wird. Hätte dagegen Otto mit seiner Behauptung, daß Nikopolis nicht zu Achaja gehöre und die 1 Kor. 16, 6. angeredeten Christen Achaja's nicht Christen in Nikopolis seyn könnten, Recht, so würde sich noch immer nicht ergeben, daß unser Brief nicht in jene Zeit gelegt werden könne, wohl aber müßten wir mit Otto dann annehmen, daß der Apostel seinen ursprünglichen Reiseplan Tit. 3, 12. auch rücksichtlich der dort beabsichtigten Ueberwinterung 1 Kor. 16, 6. abgeändert hätte, was allerdings an sich möglich, aber aus den angegebenen Gründen nicht wahrscheinlich ist. Daß unser Brief in jenen ephesinischen Aufenthalt des Paulus zu setzen ist, erhellt auch daraus, daß sich so sämmtliche specielle Angaben desselben leicht erklären. Urkundlich steht Paulus zu dem Tit. 3, 13. erwähnten Apollos sonst nur noch um jene Zeit in persönlicher Beziehung 1 Kor. 16, 12.

---

*) Vgl. Hertzberg a. a. O. I. S. 505. Die letzte Bestimmung „mit Einschluß gewisser epirotischer Völker, so viele [früher] zu Macedonien hinzugefügt waren“ erklärt sich aus Strabo 7, 326 u. 327.

**) Pausan. VII. 16. 7. *καλοῦσι δὲ οὐχ Ἑλλάδος, ἀλλ' Ἀχαΐας ἡγεμόνα οἱ Ῥωμαῖοι, διότι ἐχειρώσαντο Ἕλληνας δι' Ἀχαιῶν τότε τοῦ Ἑλληνικοῦ προεστηκότων*, vgl. Suidas I. pag. 911 Bernhardy.

Ebenso war damals der Asiate Tychikus Tit. 3, 12. in seiner Umgebung Apstgesch. 20, 4., auch Artemas Tit. 3, 12., d. i. Artemidoros war wahrscheinlich ein Ephesier, da der Dienst der Artemis besonders in Ephesus blühte. Zenas, der frühere Gesetzlehrer, und Apollos Tit. 3, 13., die unseren Brief vielleicht überbracht hatten, qualificirten sich besonders gut zu einer Mission an die kretischen Christen, wo häretische Spekulationen bei den Judenchristen über das alttestamentliche Gesetz, wie wir sahen, sich fanden, Zenas als früherer Gesetzeslehrer (νομικός) wegen 1 Tim. 1, 7. Tit. 3, 9. Apollos, der Alexandriner, wegen seines schon früher in Ephesus bewiesenen Geschicks Apgsch. 18,28., die Juden in ihrer Bestreitung der Messianität Jesu aus der Schrift zu widerlegen. Der Einwurf von Wiesinger, daß nach unserer Annahme Paulus den Titus schon so bald seiner kretischen Mission entzogen habe, hält nicht Stich, weil derselbe nach Tit. 3, 12. ausdrücklich nur provisorisch bis zu seiner bevorstehenden Abberufung dort wirken sollte; daß er aber noch einige Zeit früher, als der Apostel selbst erwartet hatte, zur Mission nach Achaja benutzt ward, lag in der unerwarteten Entwickelung der dortigen Verhältnisse, welche nach 2 Kor. 1, 15 f. ja auch die Abänderung seines ganzen ursprünglichen Reiseplans veranlaßte. Das Verhältniß unseres Briefes zu den Korintherbriefen wird noch weiter dadurch illustrirt, daß wahrscheinlich Tychikus, durch welchen Titus nach 3, 12. eventuell abgerufen werden sollte, der Bruder ist, welcher ihn auf seiner ersten Mission nach Korinth 2 Kor. 12, 18. und dann auf der zweiten Mission ebendahin 2 Kor. 8, 6 f. mit einem anderen Bruder, dem Ephesier Trophimus, vgl. Apgesch. 20, 4. und meine Chronologie S. 349 ff., begleitet. Auch ist die Ermahnung, die auf die Jugend des Titus hinweist, daß Niemand ihn verachten soll, Tit. 2, 15., merkwürdig ähnlich den in jener Zeit rücksichtlich des Timotheus ausgesprochenen Ermahnungen 1 Kor. 16, 11. 1 Tim. 4, 12. Diese Stelle ist aber auch deshalb für die Abfassungszeit unseres Briefes von großer Bedeutung, weil Titus damals noch keine größeren Missionen wie später unternommen und sich durch diese noch nicht bewährt haben kann. Indem sie die damalige Jugend und relativ geringere Erfahrung desselben bezeugt, beweist sie namentlich, daß unser Brief nicht erst zwischen der ersten und zweiten römischen Gefangenschaft Pauli abgefaßt seyn kann. Eine frühere Wirksamkeit des Paulus auf Kreta kann man auch Röm. 15, 19. angedeutet finden, wo Paulus in Korinth schreibend sagt, daß er von Jerusalem und im Umkreis bis Illyrikum die Gnadenbotschaft von Christus vollendet habe, und daß er jetzt in diesen Strichen keinen Raum mehr habe Röm. 15, 23. In der That ist es eine Verlegenheit, unseren Brief unterzubringen, wenn man ihn in die Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus gesetzt hat, wie sich dieß namentlich bei Bleek kundgibt, welcher sich in seiner Einleitung S. 474 unserer Hypothese gar nicht abgeneigt zeigt, indem er hier mit Recht auch hervorhebt, wie die 2 Kor. 11, 25. erwähnten drei Schiffbrüche darauf führen, daß Paulus während seiner apostolischen Wirksamkeit verschiedene Seereisen gemacht haben müsse, von denen wir aus der Apostelgeschichte wenigstens etwas Specielles nicht wüßten. Seltsamer Weise hält er aber mit Neander den Einwurf gegen eine frühere Abfassungszeit noch fest, daß, wenn es bei der Apgesch. 27. erwähnten kurzen Anwesenheit des gefangenen Paulus auf Kreta zur Zeit seiner Transportation nach Rom dort bereits Christen gegeben habe, ihrer Lukas in seinem ausführlichen Berichte hätte gedenken müssen. Allein Paulus kam, vom Sturme verschlagen, unerwartet in Kreta als Gefangener an, an einem Punkte*) höchst wahrscheinlich, wo zufällig keine Christen waren, während an anderen Orten der Insel, namentlich im Norden, christliche Gemeinen vorhanden gewesen seyn werden. Auch konnten die Christen dort, wo sie kurze

*) Der Hafenplatz *καλοὶ λιμένες* und das benachbarte Lasäa sind so unbedeutende Orte, daß man ihre Lage kaum ausfindig zu machen wußte und die Reisenden baldigst aufbrachen, um wo möglich in Phönix zu überwintern. So unbedeutende Orte pflegte Paulus nicht zu christlichen Stationen auszusuchen. Uebrigens ist Lasäa wahrscheinlich das Lisia der Peutinger'schen Tafel; vgl. Hoeck, Kreta Bd. 1. S. 441.

Zeit vor Anker lagen, selbst wenn welche vorhanden waren, den gefangenen Apostel nicht wohl aufsuchen, da sie von seiner Anwesenheit nichts wußten. Die Forderung Bleek's ist unmotivirt, Lukas würde dann wenigstens gesagt haben, daß Paulus und die Seinigen gewünscht hätten, gerade auf dieser Insel zu überwintern, um die dortigen Brüder zu sehen. Was hätte da der arme Lukas nicht Alles sagen sollen! Andere Gegengründe, wie der von der sprachlichen Verwandtschaft unseres Briefes mit den übrigen Pastoralbriefen, und der aus Apgesch. 20, 31. von de Wette, aber nicht von Bleek entnommene, sind von uns bereits früher gewürdigt. Endlich spricht auch das gegen die Verlegung unseres Briefes in jene spätere Zeit, daß dann Paulus nach der dabei vorausgesetzten Befreiung aus der römischen Gefangenschaft mit Titus nach Tit. 1, 5. nach Kreta gegangen und ihn nach Tit. 3, 12. für den bevorstehenden ganzen Winter nach Nikopolis zu sich zu rufen beabsichtigt haben soll. Es ist höchst unwahrscheinlich, diese beiden Reisen für jene Zeit anzunehmen, da Paulus, wie wir wissen, vor seiner römischen Gefangenschaft vor Allem die Predigt des Evangeliums weiter nach dem Westen hin, namentlich in Spanien, beabsichtigte und in den Briefen aus seiner Gefangenschaft seinen Besuch den Christen in Kleinasien und Macedonien meldet, also bei etwaiger Befreiung vor Allem diese Reisen von ihm unternommen seyn werden.

3) Zweiter Brief Pauli an den Timotheus. — Auch in Bezug auf diesen Brief haben wir die schwierigeren Fragen, abgesehen von seiner Abfassungszeit, bereits absolvirt. Der Hauptunterschied dieses Briefes von den anderen Pastoralbriefen besteht in der veränderten Lage des Apostels, aus welcher heraus er denselben an seinen geliebten Gehülfen Timotheus schreibt; während er in jenen sich in Freiheit befindet, schmachtet er jetzt in Rom, Kap. 1. Vs. 17., worauf auch die Namen Pudens, Claudia und namentlich Linus, Kap. 4. V. 21. weisen, in Ketten 1, 8. 16. 2, 9. und erwartet nur noch Verurtheilung und Tod, 4, 6 f. Der Brief hat wesentlich auch den Zweck, durch Darlegung seiner persönlichen Lage den Timotheus zu vermögen, bald, noch vor dem Winter 4, 9. u. 21., woraus zugleich erhellt, daß der Brief in einem Spätherbst abgefaßt ward, zu ihm zu kommen. Die Instruktion, die er dem Timotheus, im Angesichte seines Todes ertheilt, nicht wissend, ob sie sich noch wiedersehen werden, ist hier durchweg zugleich von den persönlichsten Gefühlen und Motiven getragen. Nachdem wir bereits über die Irrlehrer unseres Briefes, ihren magisch-theosophischen Karakter gehandelt und ihre Geschichtlichkeit mit Rücksicht auf die Empfänger unseres Briefes dargethan haben, brauchen wir uns mit der Frage seiner Aechtheit nicht ausführlicher noch zu beschäftigen, da diese durch den ganzen in unnnachahmlicher Weise persönlich gefärbten Hintergrund der Darstellung, wie durch äußere Zeugnisse verbürgt wird. Inhalt und Gedankengang unseres Briefes sind kurz folgende: Nach Adresse und Gruß und der Danksagung für den ungeheuchelten Glauben des Timotheus (1, 1—5.) ermahnt er den letzteren, daß er die ihm durch Handauflegung verliehene Gnadengabe bethätigen, sich des Evangeliums und Pauli, des um des Evangeliums willen Gefangenen nicht schämen, sondern für dasselbe mitleiden, sowie die von ihm verkündeten gesunden Lehren, den Glauben und die Liebe durch den heiligen Geist bewahren möge. Warnend erinnert er dabei an die ihm kürzlich bewiesene Untreue etlicher Asiaten und an die Treue und Liebe des Onesiphorus 1, 6—18. Nun folgt die zusammenhängende Ermahnung an den Timotheus 2, 1—4, 8., welche umso dringlicher ist, als der Apostel seinen baldigen Tod voraussieht (vgl. das γάρ 4, 6), und Timotheus dann statt seiner eintreten muß. In den Absätzen 2, 1—13. 14—26. 3, 1—17. 4, 1—8. hält Paulus ihm die Pflichten eines evangelischen Lehrers und Hirten, vielfach an sich und seine Lage als Vorbild erinnernd, vor, zeigt ihm, wie und was er zu predigen habe, unter wiederholter Hinweisung auf gewisse in der Gemeine bestehende Irrlehren und mit Hervorhebung der künftigen bösen Tage der Endzeit, schließend mit der Gewißheit des eigenen baldigen Martyriums und der freudigsten Zuversicht der ewigen Herrlichkeit. Es folgen 4, 9—22. Personalien, Bericht über seinen Proceß, Grüße und Schluß.

Der Empfänger des Briefes Timotheus, über welchen wir 1, 4. u. 5. u. 3, 15. einzelne individuelle Züge vernehmen und mit Bezug auf dessen kleinasiatische Heimath Paulus seine Leiden 3, 11. zu exemplificiren beginnt, sie dann abbrechend, Apgesch. 16, 1 f. 13, 50. 14, 2. 19., ist unstreitig in Ephesus zu suchen, wie auch allgemein angenommen wird. Dieß erhellt schon daraus, daß der Irrlehrer Hymenäus 2 Tim. 2, 17. unstreitig identisch ist mit dem Hymenäus 1 Tim. 1, 19., wie überhaupt die Irrlehrer beider Briefe; der erste Timotheusbrief ist aber nach Ephesus gerichtet 1 Tim. 1, 3. Hierauf weist ferner das über den Onesiphorus Gesagte hin 2 Tim. 1, 16—18. 4, 19., und da Aquila und Priscilla 4, 19. mit dem Hause des Onesiphorus gemeinschaftlich gegrüßt werden, so müssen sie aus Rom, wo wir sie Röm. 16, 3. sehen, wieder nach Ephesus zurückgekehrt seyn. Auf jene Gegend weist ferner die Ermahnung, den Markus 4, 11. mitzubringen, der sich nach Kol. 4, 10. um jene Zeit in jener Gegend aufhielt, vgl. 1 Petr. 5, 13. Darum berichtet Paulus ferner von dem Verhalten der Kleinasiaten 2 Tim. 1, 15. Tychikus endlich war nach 2 Tim. 4, 12. der Ueberbringer unseres Briefes; das ἀπέστειλα ist nämlich als Präteritum des Briefstyls zu fassen Ephes. 6, 22. 2 Kor. 8, 18. 22. Winer's Gramm. §. 40. 5.

Was die Abfassungszeit unseres Briefes betrifft, so ward derselbe, wie wir sahen, während der Gefangenschaft des Paulus in Rom geschrieben, und, abgesehen von Einzelnen, wie Böttger und Thiersch, welche ihn in Cäsarea geschrieben seyn lassen, von denen der erstere ἐν Ῥώμῃ 1, 17. sogar streichen will, wird von seinen Vertheidigern nur darüber gestritten, ob er in die sogenannte erste oder zweite römische Gefangenschaft zu setzen ist. An die zweite römische Gefangenschaft denken z. B. Eusebius, Theodoret, Chrysostomus, Theophylakt, Mynster, Gieseler, Neander, Huther, Mack, Wiesinger und Andere; an die von Lukas erwähnte römische Gefangenschaft Baronius, Petavius, Schmidt, Hug, Schrader, Hemsen, Matthies, Reuß, Otto, der Unterzeichnete u. Andere. Es gibt nun aber mehrere in der Gefangenschaft des Apostels verfaßte neutestamentliche Briefe, die unstreitig gleichzeitigen Briefe an die Epheser, an die Kolosser und an den Philemon, der Brief an die Philipper und der zweite Brief an den Timotheus. Auch die zuerst genannten drei Briefe, an die Epheser, an die Kolosser und an den Philemon, sind meines Erachtens nicht in Cäsarea (vgl. die Artt. „Epheser" und „Kolosser"), sondern in Rom geschrieben, wie ich insbesondere auch aus der Lage des gefangenen Apostels in einer diese betreffenden ausführlichen Untersuchung in meiner Chronologie S. 474 f. nachzuweisen versucht habe, ebenso jüngst wieder Bleek in seinen Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, an Philemon und an die Epheser, 1865. In diesen Briefen kann der Apostel, obwohl gefesselt, frei das Evangelium verkünden Ephes. 6, 19 f. Kol. 4, 3 f. 1, 8. 4, 11 f. Philem. 1. 10., wie das in Rom der Fall war, wo er, wenn auch in der custodia militaris und von einem Prätorianer bewacht Apgesch. 28, 16., vom Frühjahr 61 nach Chr. an zwei Jahre lang Apgsch. 28, 30. u. 31. in einer eigenen Miethwohnung Allen, die zu ihm kamen, ungehindert das Evangelium predigen konnte. Anders war dieß in Cäsarea, wo Paulus im Prätorium des Herodes Apgsch. 23, 35. 24, 23. 27. gefangen gehalten wurde und nicht Alle zu ihm Zutritt hatten, da das προσέρχεσθαι Apstgesch. 24, 23. unächt ist; nur seine Angehörigen (οἱ ἴδιοι αὐτοῦ) wurden nicht gehindert, ihm zu dienen. Es begreift sich diese Maßregel auch aus der Nachbarschaft von Cäsarea bei Jerusalem, wo sich mehr als vierzig wider sein Leben verschworen und dadurch seine nächtliche Transportation nach Cäsarea veranlaßt hatten Apgsch. 23, 13 f.; dort hätte ein freier Zutritt zu ihm selbst seinem Leben Gefahr bringen können. Aus seiner strengeren Haft und Bewachung in Paläştina und den dadurch bedingte Maßnahmen, sowie aus dem Umstande, daß die evangelische Predigt eben der Grund seiner Anklage war und dort besonderen Anstoß erregte, erklärt sich, daß wir überhaupt keine in Cäsarea an christliche Gemeinen verfaßten Briefe des Apostels besitzen, ohne daß wir deshalb an verloren gegangene zu denken haben. Was

nun aber die Reihenfolge der erwähnten in Rom geschriebenen paulinischen Briefe betrifft, so lassen wir die Briefe an die Epheser, Kolosser und an Philemon zuerst geschrieben seyn, dann den Philipperbrief, endlich den zweiten Brief an den Timotheus, wie wir hier nicht ausführlicher beweisen wollen. Es ist unhaltbar, den zweiten Brief an den Timotheus wegen 4, 13. 20. mit Baronius und Anderen (jener wollte 4, 20. sogar *Μελίτῃ* schreiben) nicht lange nach Pauli Ankunft in Rom verfaßt seyn zu lassen. Für unsere Auffassung, die im Allgemeinen auch die herrschende ist, spricht besonders auch die ganze Lage des gefangenen Apostels. In den Briefen an die Epheser, Kolosser und an Philemon spricht sich nicht eine Spur von Besorgniß über die Entwickelung seines Processes aus, er hofft vielmehr so bestimmt auf seine Freisprechung, daß er Philem. 22. bei Philemon bereits Quartier bestellt. Dem entspricht die Erleichterung seiner Lage in Rom im Anfang, wo er nicht im Prätorium zu sitzen braucht, sondern bewacht von einem Prätorianer eine Miethwohnung beziehen darf und dort frei das Evangelium verkündet Apgsch. 28, 16. 30. 31. Es sind manche Gehülfen um ihn, unter Anderen Aristarchus und Lukas Kol. 4, 10. 14. Philem. 24., welche ihn auch nach Apgsch. 27, 2. nach Rom begleitet haben. Schlimmer ist die Lage des gefangenen Apostels zur Zeit des Philipperbriefes. Seine Predigt des Evangeliums hat Aufsehen gemacht und selbst Bewohner des Prätoriums und des kaiserlichen Hauses für sich gewonnen Phil. 1, 13. 4, 22., aber damit ist auch die Feindschaft gegen ihn gestiegen; er ist noch nicht ohne Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang, aber der letztere doch durchaus nicht sicher, Phil. 1, 19 f. 2, 17 f. 2, 24. Schon hofft er 2, 23. auf eine baldige derartige Entwickelung seiner Angelegenheiten, daß er ihr Ende absehen kann, welches nur in Folge einer gerichtlichen actio vor dem kaiserlichen Tribunal eintreten konnte; eine solche hielt er also für bevorstehend. Auch jetzt sind noch mehrere Brüder in seiner Umgebung, Phil. 4, 21. 1, 1. 2, 19., doch war dieß nicht ohne Gefahr 2, 30. Endlich zur Zeit des zweiten Timotheusbriefes hat sich seine Sache sehr verschlimmert, 1 Tim.*) 2, 9., ja er erwartet nur noch den Tod 2 Tim. 4, 6 f. 4, 18. Jetzt hat er bereits seine erste Apologie vor dem kaiserlichen Tribunal gehalten 2 Tim. 4, 16., wo er kaum und ohne Aussicht für die Zukunft dem Tode entronnen ist, 2 Tim. 4, 17. 18 und kann davon dem Timotheus melden, welcher unter Thränen 2 Tim. 1, 4. vergl.

---

*) Da das *κακοπαθῶ* unstreitig die Gegenwart des Apostels beschreibt, vgl. auch 1, 12., so ist zu erklären: Um des Evangeliums willen leide ich Schlimmes incl. Fesseln wie ein Verbrecher (*κακοῦργος*, hier unstreitig in juristischem Sinne). Bei meiner Fassung hätte gar nicht, wie mir eingeworfen ist, *ὡς κακούργου* gesagt werden können, da diese Näherbestimmung eben nicht bloß auf *δεσμῶν* zu beziehen ist. Der gefangene Paulus hatte außer der erschwerten Fesselung (den *δεσμά* eines *κακοῦργος*) noch andere Unbill, von welcher der römische Bürger an sich frei war, welcher er aber als *κακοῦργος* unterworfen wurde, zu ertragen. Solche Peinigungen waren z. B. Kreuz- und Peitschenhiebe, vgl. Pauly's Real-Encykl. in dem Art. „civitas" Bd. 2. S. 392 Apgesch. 16, 37. 21, 33. 22, 23 f. und dazu meine Chronologie. Zu den *δεσμά* eines *κακοῦργος* vergl. Philostr. vit. Apoll. VII, 34 (*ἐν τοῖς κακουργοτάτοις δήσας*), vergl. VII, 40. Anfangs soll auch Apollonius sich nach VII, 22. in leichterer Haft befunden haben. Ueberhaupt ist des Philostratus Darstellung über den Apellationsproceß des Apollonius vor dem Kaiser Domitian, VII, 16 ff., überaus instruktiv, weil, wie man auch über das Faktum selber urtheilen mag, wir doch den Gang eines solchen Processes genauer kennen lernen. Ueber die custodia militaris und ihre Verschiedenheit vgl. meine Chronol. S. 380 ff. 394 ff., ferner das dort S. 414 citirte, von Constantin gegebene Gesetz L. 1. pr. C. de custod. reorum, sofern man daraus auf die Peinigungen der Gefangenen vor seiner Zeit schließen kann. Die Verschärfung der Haft konnte namentlich auch dann eintreten, wenn nach beendigter Voruntersuchung bei der gerichtlichen actio keine Freisprechung, sondern nur eine Verschiebung des Endurtheils, eine ampliatio oder comperendinatio [über ihren Unterschied vgl. Pauly's Real-Encyklop. unter „ampliatio"], vom Richter beschlossen wurde, wie bei Paulus 2 Tim. 4, 17. (s. unten), sofern dadurch erklärt wurde, daß der bis dahin in Untersuchungshaft Befindliche zwar nicht als schuldig, aber auch nicht als unschuldig, vielmehr irgendwie als verdächtig befunden sey, vgl. L. I. Ch. Th. de custod. reor., ferner Tac. Ann. 2, 30. 31. und dazu Muretus.

Phil. 2, 19 ff. von ihm Abschied genommen hat. Eine gerichtliche actio hatte auch nach Phil. 2, 23. (s. oben) bis dahin in Rom noch nicht Statt gehabt, wogegen Phil. 1, 7. 16. nicht streitet, da diese Stelle von der außergerichtlichen Vertheidigung nicht seiner Person, sondern des Evangeliums handelt. Diese gerichtliche actio muß erst nach dem zweijährigen römischen Aufenthalt des Paulus Apgsch. 28, 30. 31. stattgefunden haben; sie paßt durchaus nicht in den Bericht des Lukas, welcher sich auf die zwei Jahre bezieht, und Lukas hätte sie auch wegen des pragmatischen Zusammenhangs seiner Darstellung in der Apostelgeschichte wie wegen ihrer Wichtigkeit in diesem Zeitabschnitte nicht übergehen können. Bedenkt man, daß Paulus in Cäsarea über 2 Jahre gesessen hatte, ohne von den Procuratoren ein richterliches Endurtheil zu empfangen, so begreift sich von selber, daß er bei dem kaiserlichen Tribunal eines Nero erst nach zwei Jahren die eigentliche gerichtliche actio hatte, mit welcher, wenn keine Verschiebung des Urtheils eingetreten wäre, nach römischem Rechtsgange sein Proceß in gutem oder schlechtem Sinne würde beendet worden seyn. Da mit der Appellationsinstanz der Proceß von Neuem begann und in einer res capitalis bei den verschiedenartigen Klagepunkten Apgesch. 25, 8. gar Manches vorzubereiten war, zumal hier die Zeugen und Beweismittel wie Tacit. Ann. 13, 43. 52. aus der Ferne zu beschaffen waren, so konnte die actio selbst bei regelmäßigem Verlauf erst nach längerer*) Zeit erwartet werden. Hiezu kommt, daß kaiserliche Despoten, zu denen um diese Zeit auch Nero gehörte, fast systematisch die Kriminalpflege ihres Gerichtshofes verzögerten, wie uns Joseph. Antt. 18, 6. 5. von Tiberius berichtet, und durch eine solche Zögerung in diesem Falle, falls man nicht verurtheilen konnte, überdieß noch dem jüdischen Volke eine große Nachsicht erwiesen werden konnte, vgl. übrigens auch meine Chronologie S. 107 ff. Auch die anderen Mittheilungen unseres Briefes weisen auf diese spätere Zeit oder lassen sich doch mit ihr vereinen. Tychikus, welcher die Briefe an die Kolosser und Epheser, Kol. 4, 7. Ephes. 6, 21., überbracht hat, soll auch unseren Brief nach 2 Tim. 4, 12. vgl. S. 335 überbringen, was wenigstens einen längeren Zeitzwischenraum zwischen diesen Briefen darthut. Ueberhaupt sind die meisten der unmittelbaren Gehülfen Pauli abwesend, theilweise auf Missionen, so Tychikus, Crescens und Titus, 2 Tim. 4, 10. 12., Lukas ist noch allein bei ihm 4, 11., Timotheus, dessen Abreise nach Philippi Paulus Phil. 2, 19 f. als bevorstehend angezeigt hat, befindet sich jetzt in Ephesus und soll bald zu ihm kommen 4, 9., noch vor dem Winter 4, 21. und den Markus mit sich bringen 4, 11., vgl. Kol. 4, 10. Namentlich befindet sich auch Aristarchus, welcher früher bei ihm war, Apgsch. 27, 2. Kol. 4, 10. Philem. 24. Phil. 4, 21. (?), nicht mehr in seiner Umgebung, und Demas Kol. 4, 14. Philem. 24. hat ihn sogar im Stiche gelassen und ist nach Thessalonich gegangen, weil er die jetzige Welt liebte, 2 Tim. 4, 10., unstreitig aus Besorgniß, in das damals bedenkliche Loos des Apostels verwickelt zu werden, vgl. 1, 15. 4, 16. Darauf, daß der Leiden scheuende Demas nicht bald nach Rom, so lange dort noch Gefahr war, zurückgekehrt seyn wird, und auch aus diesem Grunde der zweite Timotheusbrief wenigstens später als der Brief an die Kolosser, wo jedenfalls Demas noch bei ihm war, geschrieben seyn muß, hat schon Theodoret zu Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 10. hingedeutet, vergl. auch Bleek, Einleit. S. 482. Hiernach ergibt sich, daß unser Brief während der von Lukas erwähnten römischen Gefangenschaft, im Herbst (*πρὸ χειμῶνος* 4, 21. vgl. 4, 10.) des Jahres 63 n. Chr., als Paulus nach seiner ersten gerichtlichen Vertheidigung vor dem kaiserlichen Tribunal nur

*) Der von Otto a. a. O. S. 212 gegen meine Auffassung von 2 Tim. 4, 16. auf Grund von Phil. 2, 23. erhobene Einwand, daß Timotheus erst nach der actio des Paulus nach Philippi hätte abreisen können, hat überhaupt nur Sinn, wenn man annimmt, daß des Ersteren Abreise trotz der vom Apostel ausgesprochenen Hoffnung unter Umständen nicht hätte abgeändert werden können, während doch gerade auch er gleich Phil. 2, 24. eine solche Abänderung annimmt. Aber auch jener Schein eines Grundes wird dann hinfällig, wenn man z. B. mit Meyer das *ἀπιδεῖν* von dem faßt, was man aus der Ferne sieht.

noch den Tod vor Augen sah, geschrieben ist. Es fragt sich, ob ein wirklicher Anlaß in unserem Briefe vorliegt, um, wie Mehrere behauptet haben, trotz der angeführten Gründe, denselben in eine spätere Zeit zu verlegen und seinetwegen eine Befreiung des Apostels aus der von Lukas berichteten römischen Gefangenschaft und eine zweite römische Gefangenschaft zu postuliren; denn darüber, daß Paulus unseren Brief als römischer Gefangener geschrieben hat (vgl. 1, 17.) und von dem kaiserlichen Tribunal in Rom zum Tode verurtheilt ward, herrscht fast Einstimmigkeit. Es sind aber besonders folgende Stellen, auf welche man sich früher stützte oder auch jetzt noch beruft: 2 Tim. 4, 16 f. 4, 13. u. 20., die wir zu diesem Zwecke genauer untersuchen wollen. Was Kap. 4. Vs. 16. betrifft, so war diese Stelle in alter Zeit bei Eusebius (hist. eccl. 2, 22.), vgl. Theodoret, Chrysostomus, Hieronymus, Theophylakt, diejenige Schriftstelle, auf welche die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft Pauli gegründet ward. Es wird dann die *πρώτη μου ἀπολογία* von der Apologie Pauli in der ersten römischen Gefangenschaft erklärt. Abgesehen von dem Interesse, welches man an der Befreiung Pauli aus der sogenannten ersten römischen Gefangenschaft nahm, sofern dadurch die Verbreitung des Evangeliums bei noch anderen Völkern von Seiten des Apostels, worauf man das *ἵνα ἀκούσωσι πάντα τὰ ἔθνη* 2 Tim. 4, 17. bezog, sicher gestellt werden sollte, trug zu dieser Auffassung das *ἐῤῥύσθην ἐκ στόματος λέοντος* Vs. 17. bei, welches auch von einer definitiven Freisprechung des Apostels, welche dann ja vor Abfassung unseres Briefes erfolgt seyn mußte, erklärt werden konnte. Allein die Irrigkeit der Auffassung dieser Stelle liegt auf der Hand (vgl. meine Chron. S. 474 f. 524. 540. 546) und ist jetzt allgemein auch von unseren Gegnern selber (vgl. Huther, Wiesinger) zugestanden. Bei der Ansicht des Eusebius hätte es Vs. 16. etwa *ἐν τῇ προτέρᾳ μου αἰχμαλωσίᾳ* heißen, ferner Vs. 17. der Satz *ἵνα* hinter *ἐῤῥύσθην ἐκ στόματος λέοντος* stehen müssen, abgesehen davon, daß Paulus hier unstreitig nicht dem Timotheus bereits bekannte*) Dinge aus einer früheren Gefangenschaft referiren, sondern, wie auch aus dem Eingange von Vs. 14. u. 15, und dem Schluß Vs. 18. hervorgeht, nur die Gefährlichkeit seiner damaligen Lage auf Grund der jüngsten Vergangenheit motiviren kann. Bei seiner ersten gerichtlichen Vertheidigung vor dem kaiserlichen Tribunal, die nach römischem Recht öffentlich war, stand, während kein Mensch ihm schirmend zur Seite war (*οὐδείς μοι συμπαρεγένετο*), der Herr ihm bei und kräftigte ihn, damit seine Predigt die sämmtlichen Heiden (in der corona populi) vernähmen. Der Erfolg seiner Vertheidigungsrede war seine einstweilige Rettung aus Lebensgefahr (*ἐῤῥύσθην ἐκ στόματος λέοντος*). Hierdurch wird augenscheinlich keine definitive Freisprechung des Tribunals bezeichnet, sondern nur eine Aufschiebung des gerichtlichen Endurtheils, also eine ampliatio seines Processes (vergl. das *ἀνεβάλετο* Apstgesch. 24, 22. und dazu Meyer, meine Chronol. S. 406, ferner S. 336 Note). Jene Stelle 2 Tim. 4, 16. 17. sagt aber nicht nur keine Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft aus, sondern beweist sogar, daß hier nur an seinen Proceß während der von Lukas erwähnten römischen Gefangenschaft Pauli gedacht werden kann. Es ist nämlich in der Zeit nach der neronischen Christenverfolgung undenkbar, daß Paulus, in irgend einer römischen Provinz wegen seiner Predigt des Christenthums gefangen gesetzt und angeklagt, in Folge einer Appellation an den Kaiser wieder hätte nach Rom geschickt werden und dort sogar eine zweimalige gerichtliche Vertheidigung

---

*) Derselbe Grund entscheidet auch gegen die jüngst von Otto a. a. O. S. 251 vorgetragene Ansicht, unter der *πρώτη μου ἀπολογία* sey die Apgsch. 25, 8. erwähnte *ἀπολογία* des Paulus vor dem Landpfleger Festus zu verstehen, abgesehen davon, daß mit der Appellation an den Kaiser ein neues Proceßverfahren begann, innerhalb welches jene Vertheidigung schwerlich als erste bezeichnet werden konnte. Ferner ist weder der Nachweis Otto's, daß in den zwei Jahren des Felix trotz Apgesch. 24, 1 ff. noch keine gerichtliche *ἀπολογία* des Paulus stattgefunden habe, noch seine Behauptung, daß im zweiten Timotheusbriefe keine Spur von Todesahnungen Pauli enthalten seyn soll, zu rechtfertigen.

seiner Sache vor dem Kaiser hätte erlangen sollen, zumal die Statthalter nicht jeder Appellation an den Kaiser ohne Weiteres Folge zu geben, sondern über ihre Zulässigkeit erst zu erkennen (Apgsch. 25, 12.) und gewisse Appellationen selbst nach dem Gesetze zurückzuweisen hatten (vgl. Geib, Geschichte des römischen Criminalprocesses, S. 688). Gegen diesen Punkt treten andere zurück, die an sich auch schon die gegnerische Ansicht als unwahrscheinlich erscheinen lassen, z. B. daß einzelne Dinge in beiden Gefangenschaften, wie namentlich die Appellation an den Kaiser, sich wiederholt haben müßten. Hierzu kommt aber noch folgender Umstand: Paulus muß um die Zeit der neronischen Christenverfolgung, welche bald nach dem Brande Roms, der am 19. Julius begann, Tacit. Ann. 15, 38—41, 44., etwa gleichzeitig mit dem Apostel Petrus im Jahre 64 n. Chr. in Rom das Martyrium erlitten haben, vgl. meine Chron. S. 541 ff. Es sucht nun auch Huther, indem er meine Chronologie rücksichtlich dieses Martyriums billigt und mit mir den zweiten römischen Aufenthalt Pauli Apstgesch. 28, 30. im Frühjahr 63 n. Chr. endigen läßt, am angeführten Orte S. 33 alle die Thatsachen, welche der erste Timotheusbrief, der Brief an den Titus, der zweite Timotheusbrief voraussetzen, in dem Zeitraume vom Frühjahr 63 bis Sommer des J. 64 fallen zu lassen. So hat er zugleich den Vortheil, die mildere Behandlung des Paulus in der von ihm angenommenen zweiten römischen Gefangenschaft, weil dieselbe der neronischen Christenverfolgung noch voraufging, leichter erklären zu können, aber auch Wiesinger am angeführten Orte S. 551 f. gesteht, daß sich so viele Thatsachen in einem so kurzen Zeitraume schwerlich unterbringen lassen, wobei die gewöhnliche Länge des Proceßganges namentlich auch vor dem kaiserlichen Tribunal noch gar nicht in Anschlag gebracht ist. In der That kann jene historisch-kritische Ansicht von den Pastoralbriefen mit einer Chronologie, welche das Martyrium des Paulus um's J. 64 setzt, überhaupt nicht bestehen. Wenden wir uns hiernach noch zu den beiden anderen Stellen 2 Tim. 4, 13. u. 4, 20., welche, wenn man das *ἀπέλιπον* an diesen beiden Stellen als erste Person faßt, die Verlegung unseres Briefes in eine zweite römische Gefangenschaft Pauli allerdings zu begünstigen scheint, sofern hier dann die Reisen des Paulus nach Troas und Milet aus jüngster Zeit berichtet zu werden scheinen, weil sie sonst als dem Timotheus bekannt, diesem hier wohl nicht mitgetheilt seyn würden. Indeß der Eindruck des Gegentheils, welchen sonst der ganze Brief macht, war selbst bei Hug, welcher übrigens eine zweite römische Gefangenschaft Pauli behauptet, so stark, daß er eine andere Erklärungsweise des *ἀπέλιπον* vorschlug, indem er es an beiden Stellen als dritte Person Pluralis faßte, so daß hier nicht von Reisen des Paulus, sondern von Reisen Anderer die Rede ist. Indeß liegt die Auffassung des *ἀπέλιπον* als erste Person 4, 13. unstreitig näher. Es requirirt Paulus dann kurz vor seinem Tode sein

---

*) Beachtungswerth ist, daß Chrysostomus, welcher 2 Tim. 4, 16. 17. doch eine zweite römische Gefangenschaft Pauli ausgesprochen findet, das *ἐν Μιλήτῳ* hom. 10. in 2 Tim. sogar lieber auf Apgsch. 20, 17., als auf einen Besuch des befreiten Apostels, wie jetzt öfter geschieht, bezieht, da er jenen ausdrücklich bezweifelt; so stark war damals das Gewicht der in Bezug auf die dortigen Gegenden entgegen stehenden kirchlichen Tradition des Orients oder desjenigen Kreises, welcher hierüber am ersten und sichersten Etwas hätte wissen müssen, wenn der befreite Paulus wirklich dahin gekommen wäre. Ist bei Chrysostomus vorher wirklich *Τοῦτον (τὸν Τρόφιμον) καὶ τὸν Τυχικὸν ἔγνωμεν ἐν τῇ τῶν πράξεων βίβλῳ συναχθέντας αὐτῷ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας* zu lesen und nicht etwa *ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας* zu corrigiren, so hat, wie ich jetzt sehe, bereits Chrysostomus die von mir in meiner Chronologie aufgestellte Lösung angedeutet. Theodoret, welcher 2 Tim. 4, 16. 17. ebenfalls die zweite römische Gefangenschaft Pauli ausgesprochen findet, hat zu 2 Tim. 4, 20. jedenfalls auch nicht an eine Reise des befreiten Apostels nach Kleinasien gedacht, sondern an die von Hug vorgetragene Lösung, indem er erläutert: *καὶ ταῦτα προςτέθεικεν εἰς τὴν ἐκδημίαν αὐτὸν* (den Timotheus) *κατεπείγων καὶ διδάσκων, ὡς διαφόρως οἱ συνήθεις ἀπελείφθησαν ἅπαντες* [es steht das Passivum *ἀπελείφθησαν* (ohne *ὑπ' αὐτοῦ*) mit deutlicher Anspielung auf *ἀπέλιπον*, und als Subjekt dazu sind Erastus und Trophimus gedacht]; vgl. auch Theodoret zu Phil. 1, 25. 2, 24. und Philem. Vs. 22., wo Paulus die betreffenden Aussagen *οὐκ ἀποφαντικῶς* und *οὐχ ἁπλῶς* gemacht haben soll.

Eigenthum, was er kurz vor seiner Gefangenschaft um die Zeit von Apgsch. 20, 6. in Troas gelassen hatte. Das *ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρῳάδι* u. s. w., dient dort nicht dazu, den Timotheus über jene Reise nach Troas oder überhaupt das Faktum zu instruiren, sondern nur zur näheren Bezeichnung des mitzubringenden Gegenstandes. Fraglicher ist die Fassung des *ἀπέλιπον* 2 Tim. 4, 20., wobei klar ist, daß das *ἐν Μιλήτῳ* schon wegen seiner scheinbaren Unbegreiflichkeit von einem Falsarius nicht erdichtet seyn kann. Jedenfalls kann der letzte Aufenthalt Pauli in Milet Apgesch. 20, 17. nicht gemeint seyn, zumal Trophimus wegen Apgsch. 21, 29. den Apostel damals nach Jerusalem begleitet haben muß. Das stammverwandte Milet auf Kreta, wo er ihn etwa um die Zeit von Apgsch. 27, 8. gelassen haben könnte, in welchem Falle wir hier eine gelegentliche Spur von einem früheren Vorhandenseyn von kretischen Christen entdecken könnten (vgl. indeß auch S. 333), ist schwerlich zu verstehen, da man, auch wenn der in Ephesus wirkende Timotheus um das Faktum wissen mochte, dann doch nach psychologischen Gesetzen eine Unterscheidung von dem ihm benachbarten bekanntesten Milet erwarten sollte und das kretische Milet überdieß auf dem Lasäa entgegengesetzten nordöstlichen Ufer lag. In meiner Chronologie S. 465 Note 1. habe ich die von Hemsen und Kling gebilligte Auslegung Hug's, wornach das *ἀπέλιπον* die dritte Person Pluralis ist und als Subjekt die (dem Timotheus bekannten) Reisebegleiter des Trophimus zu verstehen sind, zwar für nicht unmöglich erklärt, aber daneben noch eine andere Erklärung aufgestellt, wornach es erste Person und Paulus das Subjekt ist, und an die Apgsch 27, 2 ff. berichtete Reise des Paulus von Cäsarea nach Rom zu denken ist. Es heißt nämlich Apgesch. 27, 2.: *Ἐπιβάντες δὲ πλοίῳ Ἀδραμυττήνῳ, μέλλοντες πλεῖν τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους ἀνήχθημεν.* Das Schiff also, welches Paulus in Cäsarea bestieg, gehörte nach Adramyttum, in der Nähe von Troas, und sie hatten anfänglich die Absicht, die in Asien gelegenen Küstenstädte zu beschiffen und wären somit auch nach dem karischen Milet gekommen. Als sie schon in Myra in Lycien waren, fand der sie beaufsichtigende Centurio ein anderes Schiff, welches direkt nach Italien ging, wodurch die ursprünglich beabsichtigte Richtung ihrer Tour (wenigstens von Knidus ab) verändert wurde Apgesch. 27, 5 ff. Reiste nun Trophimus von Cäsarea mit dem Apostel ab, um ihn nach Rom zu begleiten, wurde aber unterwegs krank (was bei der damaligen stürmischen Seefahrt besonders schlimm war) und mußte zurückgelassen werden, wie der Apostel 2 Tim. 4, 20. andeutet, so wird er ihn jedenfalls bis Myra in Lycien begleitet haben, um von dort etwa auf dem Adramyttenischen Schiffe noch die Strecke weiter bis nach Milet zu gehen. Paulus aber, obwohl er damals nicht in Milet war, konnte an Timotheus schreiben, er habe den Trophimus krank in Milet zurückgelassen, weil er ihn, den er ursprünglich mit nach Rom nehmen wollte, unterwegs auf einer benachbarten Station zurückließ, um von da nach Milet zu gehen, eben so gut*), wie Einer, der nach Ostindien reist und unter-

*) Die Gegenbemerkung Bleek's, Einleit. S. 483, daß Myra etwa 50 deutsche Meilen von Milet war, kann bei einer so großen Reise nichts ausmachen, zumal Paulus selber auch nach dem noch weit näher gelegenen Orte, dem karischen Knidus kam. Wer in dem oben angeführten Beispiele St. Helena 100 Meilen zur Seite liegen läßt, wird in der angegebenen Weise reden können. Meinetwegen kann man, wenn man lieber will, auch annehmen, daß Trophimus in der Gesellschaft des Apostels noch bis zu dem karischen Knidus reiste, da Nichts verhindert, das *μὴ προσεῶντες ἡμᾶς τοῦ ἀνέμου* Apgesch. 27, 7. mit *ὑπεπλεύσαμεν* zu verbinden, zumal das subjektive *μὴ* sich so am besten erklärt, und somit eine Landung bei Knidus vorauszusetzen, oder auch, daß das *ἐν Μιλήτῳ* 2 Timoth. 4, 20. nicht mit *ἀπέλιπον*, sondern mit *ἀσθενοῦντα* zu construiren sey: „den Timotheus ließ ich zurück krank in Milet, d. h. um als Kranker in Milet zu verweilen.“ Es sind das Möglichkeiten, deren sichere Entscheidung nur dem mit dem Thatsächlichen bekannten Timotheus leicht war, die aber so viel zeigen, daß der Text gegen die Vermuthung einer derartigen Thatsache an sich keinen Protest erhebt. Nur ist auch zu zeigen, wie Paulus die dem Timotheus jedenfalls bekannte Thatsache rücksichtlich des Trophimus jenem hier noch erzählen konnte. Dieß ist der zweite Einwurf Bleek's, den ich im voraus a. a. O. bereits gewürdigt habe, so daß er meine Ansicht dort ungenau wiedergibt.

wegs Jemand auf St. Helena absetzt, in Ostindien angelangt sagen kann, er habe diesen auf St. Helena zurückgelassen. Die kurze und für uns dadurch zweideutige Rede war dem mit dem Thatsächlichen vertrauten Timotheus nicht zweideutig; denn allerdings mußte Timotheus um das betreffende Faktum wissen, wenn es um die Zeit von Apgsch. 27, 2 ff. gefallen ist, da er einerseits entweder selber auf dieser Reise den Paulus begleitete oder doch wenigstens schon vor Abfassung unseres Briefes wieder bei diesem in Rom war, Kol. 1, 1. Phil. 1, 1., und andererseits Milet seinem dermaligen Aufenthaltsorte benachbart war. Am angeführten Orte habe ich die Vermuthung ausgesprochen, daß Erastus und Trophimus, etwa vom Apostel zu ihm zu kommen aufgefordert, von ihm, wie Timotheus wußte, erwartet wurden. Von Erastus hebt er nur das Faktum hervor, daß er wider Erwarten nicht gekommen, sondern in Korinth geblieben ist, weil er den näheren Grund seines Wegbleibens nicht kennt. Von Trophimus hebt er dessen Kränklichkeit um die Zeit, da er ihn zuletzt sah, hervor, weil diese möglicherweise der ihn entschuldigende Grund seines Wegbleibens seyn konnte. Jedenfalls mußte noch vor Kurzem Jemand von Rom aus nach Ephesus gegangen seyn, wie aus dem *οἶδας τοῦτο* 2 Tim. 1, 15. erhellt, der, über Korinth reisend, Erastus und Trophimus zu ihm entbieten konnte. Vielleicht waren es die kurz vorher Vs. 19. erwähnten Ehegatten Aquila und Priscilla, welche, früher längere Zeit in Korinth seßhaft, gewiß gern diese an sich schon fast direkte Route eingeschlagen haben werden. Im Uebrigen vergl. auch meine Ausführung a. a. O. So würde sich 4, 20. bei der von uns aufgestellten Hypothese leicht an 4, 19. anschließen. Indeß die Meinung Hug's ist nicht minder möglich. Bleek sagt (Einl. S. 484) dagegen, daß man dann wenigstens erwarten müßte, daß von den Asiaten 1, 15. 16., mit denen Trophimus zu ihm kommen sollte als Zeuge für seine Sache, und die bei Paulus müßten eingetroffen seyn, eben vorher die Rede gewesen wäre [den Trophimus ließen sie (die Betreffenden) zurück]. Allerdings ist die Fassung Hug's zu vag und läßt sich so kaum halten; die Reisebegleiter brauchen aber auch nicht bloße Asiaten zu seyn, sondern nur solche, die mit Trophimus von Ephesus oder Umgegend kommen. Wir können also recht wohl annehmen, daß Erastus, welchen wir auch Apgesch. 19, 22. mit Timotheus in Ephesus treffen, bereits ein Reisebegleiter des Trophimus in diesem Sinne war, so daß mit ihm die in *ἀπέλιπον* eingeführte Kategorie schon angedeutet ist. Auch war der Ephesier Onesiphorus noch 1, 16—18. vor Kurzem von dort bei Paulus angekommen und hielt wahrscheinlich sich noch bei ihm auf, da 4, 19. sein *οἶκος* gegrüßt wird. So konnte die Erwähnung des *οἶκος* des Onesiphorus, eines der Mitreisenden, die Notiz über die 4, 20. genannten beiden Mitreisenden leicht einleiten. Uebrigens kommt die dritte Person Pluralis auch wohl ohne Weiteres vor, wenn die Beziehung selbstverständlich ist, z. B. Mark. 14, 12. (*ἔθυον*), oder auch in etwas nachlässiger Ausdrucksweise, die wir aber dem Paulus nicht zutrauen dürfen.

Wie wir also das *ἀπέλιπον* auch nehmen mögen, als erste oder dritte Person, worüber beim Mangel an der genügenden Kenntniß des Thatsächlichen jetzt eine sichere Entscheidung kaum zu treffen ist, während Timotheus darüber nicht zweifelhaft seyn konnte, es läßt sich jedenfalls im Zusammenhange unserer Gesammtauffassung recht wohl erklären.

Endlich würde man, von gewissen Ansichten über die paulinische Chronologie ausgehend, ebenfalls unsere Erörterung bestreiten können. Nimmt man nämlich mit uns an, daß Paulus um die Zeit der neronischen Christenverfolgung, deren scheinbarer Grund der am 19. Julius beginnende Brand Roms war, im Jahre 64 das Martyrium erlitt, und behauptet mit Meyer andererseits, daß Paulus erst im Frühjahr 62, nicht schon 61, in Rom eingetroffen ist, so kann man die Aechtheit des zweiten Timotheusbriefes nicht festhalten, da derselbe, wie wir sahen, nicht während des Apgsch. 28. erwähnten zweijährigen römischen Aufenthalts Pauli, sondern erst in dem darauf folgenden Herbste verfaßt seyn kann, also dann im Herbste 64 geschrieben seyn müßte, was undenkbar wäre. Allein da an der Aechtheit unseres Briefes nicht zu zweifeln ist,

so haben wir hier nur einen der Gründe, aus denen wir die Ankunft des Paulus in Rom schon 61 n. Chr. setzen. Doch die Zeitrechnung des Paulus, insbesondere auch die seines Martyriums, im Zusammenhange mit der Frage, ob namentlich etwa nach den Zeugnissen der kirchlichen Tradition eine einzige oder eine zweimalige römische Gefangenschaft des Apostels zu behaupten sey, wird am besten später in einem besonderen Artikel über neutestamentliche Zeitrechnung behandelt, auf den wir verweisen. Hier wollen wir nur noch das Resultat unserer Untersuchung über die Pastoralbriefe hervorheben, daß durch die Aechtheit der letzteren eine zweimalige römische Gefangenschaft des Paulus keinenfalls gefordert wird, daß vielmehr namentlich 2 Tim. 4, 16 ff., auch abgesehen von aller Chronologie, jene sogar auszuschließen scheint.

In historisch-kritischer Beziehung sind die Pastoralbriefe in neuerer Zeit wegen ihrer Schwierigkeiten besonders viel, weniger in zusammenhängender Auslegung bearbeitet worden. In letzterer Beziehung sind zu erwähnen die Commentare von Heydenreich, Mack, Matthies, de Wette, Leo (bloß die Timotheusbriefe), Oosterzee, Huther und Wiesinger. **K. Wieseler.**

Todesstrafe. — In den Verhandlungen, welche im Februar 1865 die württembergische Kammer der Abgeordneten über diesen Gegenstand, d. h. über die jüngst wieder beantragte Abschaffung der Todesstrafe gepflogen hat, wurde von einem geistlichen Würdenträger (s. die Protokolle vom 14. Februar S. 2381), der für diese Abschaffung stimmte und früher schon mit Wort und Schrift dafür gewirkt hatte, die Aeußerung gethan: „er müsse mit dem Bekenntniß anfangen, daß alle ihm bekannt gewordenen Lehrbücher der christlichen Moral in einem für ihn erschreckenden Unisono sich für die Todesstrafe erklären — mit Ausnahme Schleiermachers.“ Die Thatsache ist richtig, sie wird auch wohl ihre Gründe haben; und wenn von anderer Seite die Wahrnehmung, daß sich die evangelischen Geistlichen im Einklange mit den Ortspresbyterien und den Gemeinden ebenfalls nachdrücklich gegen die Abschaffung erklärten, die Frage hervorrief: ob denn der Grundsatz „ecclesia non sitit sanguinem" nicht auch von der evangelischen Kirche gelte, wie von der katholischen? so wäre jenes Unisono der christlichen Sittenlehrer jedenfalls eine Gewähr dafür, daß es nicht Blutdurst ist, wenn die evangelischen Theologen die Ueberzeugung festhalten, daß — zwar nur für Mord, für diesen aber unumstößlich — die Todesstrafe die gerechte Strafe sey. Es fragt sich, worauf diese Ueberzeugung sich gründet.

Die einfachste, darum auch dem christlichen Volksbewußtseyn am nächsten liegende Rechtfertigung liegt in der Berufung auf die heilige Schrift. Ist es ausgesprochener Wille Gottes, daß der Mörder vom Leben zum Tode gebracht werden soll, dann ist die Verschonung desselben nicht eine löbliche Erweisung christlicher Milde, sondern ein Frevel. So weit zwar wird in unseren Tagen wohl kaum mehr Jemand seine Anschauung mit derjenigen der älteren Zeiten und Geschlechter identificiren, daß er glaubt, wenn ein Mörder nicht umgebracht werde, so laste die Blutschuld, weil sie nicht gesühnt worden, auf dem ganzen Lande, auf dem Volke, dem er angehöre, und es brechen daher über dieses die Wetter des göttlichen Zornes aus. Der Einzelne, ob auch in den Organismus seines Volkes wie der ganzen Menschheit lebendig eingefügt, steht doch nach geläuterter, evangelischer Erkenntniß keineswegs in solch solidarischer Verbindung, daß um eines Bösewichts willen Gott ein ganzes Volk strafen würde; jeder steht und fällt seinem Herrn. Auch wäre nicht zu begreifen, warum Gott, da er ein ganzes Volk mit seinem starken Arme niederschlagen kann, nicht vielmehr den Einen, auf dem die Blutschuld lastet, unmittelbar erreichen, ihm einen Blitzstrahl auf's Haupt senden sollte? Gottes Justiz ist ja wahrlich an menschliche Justiz nicht gebunden. Lassen wir aber dergleichen Vorstellungen bei Seite, so steht einfach die These vor uns: es ist Schriftgebot, daß der Mörder sterben soll. Die Ansicht, daß, wenn diese These sich als richtig beweisen läßt, nun erst nicht folge, daß das Schriftgebot auch ein Staatsgesetz werden müsse, hat man von Seiten der Gegner der Todesstrafe nicht sehr geschickt

in der Form ausgesprochen: der Staat habe sein eigenes, selbstständiges Gebiet, auf dem er nur seinen eigenen, innern Gesetzen folge; den Geboten der Kirche sey er auf diesem Gebiete nicht unterthan (s. oben citirte Protokolle S. 2337); um Kirchengebote handelt es sich hier ja gar nicht, sondern um eine göttliche Ordnung, und göttlicher Ordnung kann sich der Staat, der selbst auf ihr ruht, umso weniger entziehen, wenn er noch ein christlicher ist oder seyn will. Allerdings ist, wenn wir die Sache richtiger fassen, ein biblischer Satz nicht eo ipso auch dazu bestimmt und geeignet, Staatsgesetz zu werden. „Gottes Weltordnung" — sagt sehr richtig Julius Stahl (Rechtsphilosophie Bd. II. Abth. 1. S. 219. §. 11.) „ist das Urbild aller positiven Rechtsbildung, aber sie ist nicht selbst eine Rechtsbildung. Ihre Gedanken und Gebote sind die Principien und das Richtmaß für die Gesetze, aber nicht selbst Gesetze, daß man nach ihnen menschliche Verhältnisse in Ordnung halten, streitige Fälle entscheiden könnte. Dazu bedarf es erst einer bestimmten Gestaltung derselben, und das ist eben der Beruf und die Freiheit des Volkes, ihnen je nach der Eigenthümlichkeit seines Geistes und seiner Zustände und mit eigener schöpferischer Kraft diese bestimmte Gestalt zu geben, sie zu präcisiren und hiemit auch zu individualisiren . . . . . Die Gedanken und Gebote der göttlichen Weltordnung haben kein rechtliches, d. h. äußerlich bindendes Ansehen im Gemeindeleben, so lange und so weit nicht die menschliche Gemeinschaft sie zu Geboten ihrer Ordnung gemacht hat. Erst dadurch werden sie zu geltenden Normen, d. h. zum Rechte . . . . . . Können wir gleich den Begriff eines geoffenbarten Rechts nicht zugeben, so bestehen doch Offenbarungsgebote an das Recht . . . . . Man kann sich vor Gericht nicht auf die heilige Schrift als Rechtsnorm berufen, ja man kann es selbst in der Kirche nur gemäß dem kirchlichen Verständniß der heil. Schrift. Das ist der Grund, warum es kein Offenbarungsrecht gibt." — Das also sagt Stahl, den gewiß niemand im Verdacht haben wird, daß er der Schrift etwas von ihrem Ansehen und ihrer Geltung entziehen wolle. Erweist sich diese Darlegung überall als richtig, ist darum, was die Schrift auch z. B. Kirchenrechtliches und Eherechtliches darbietet, nicht ohne Weiteres in eine Kirchen- und Eheordnung aufzunehmen: so findet dieß im vorliegenden Fall umso gewisser statt, als hier selbst die Form einer rechtlichen Anordnung gänzlich fehlt. Denn selbstverständlich können die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes für eine christliche Staatsordnung nicht bindend seyn; auch diejenigen, welche principiell (wie auch im Eherecht) an den jüdisch-gesetzlichen Ordnungen als Ordnungen Gottes festhalten, hüten sich gleichwohl weislich, Alles, was daran hängt, auch mit herüber zu nehmen; kein Mensch wird heutzutage deßwegen, weil es im mosaischen Gesetze vorgeschrieben ist, wegen einer Uebertretung des dritten oder des sechsten Gebots hingerichtet. Was aber vor und außer dem mosaischen Gesetze hier in Betracht kommt, ist Folgendes. Erstens die Hauptstelle 1 Mos. 9, 6. Ob dieser Vers jedoch als eine förmliche Einsetzung des Blutgerichts über jeden Mörder aufzufassen sey, wird immer unsicher bleiben. Denn erstlich zwingt nichts dazu, das Futurum in imperativischem Sinne zu nehmen; der Sinn kann auch ganz wohl der seyn, daß Gott dem Mörder ein gleiches Schicksal droht, wie das, welches dieser einem Mitmenschen bereitet hat; wer sich an den Menschen vergreift, der muß sich's gefallen lassen, wenn sie sich wieder an ihm vergreifen; er hat darin nur einen Akt göttlicher Gerechtigkeit, eine Nemesis zu erkennen. Diese Auffassung empfiehlt sich (außerdem, daß der Ausdruck בָּאָדָם auch eine andere Erklärung zuläßt, als „durch Menschen") zweitens darum, weil man fragen muß: falls Gott hier einen richterlichen Auftrag ertheilte, wem hat er diesen ertheilt? Er spricht (V. 1.) zu Noah und seinen Söhnen. Hätte er diese zu Richtern eingesetzt, so müßte die Rede direkt an sie, zuvörderst an Noah gerichtet seyn. Wenn man aber supplirt: „des Mörders Blut soll durch Menschen vergossen werden, und zwar durch die an meiner Statt stehende Obrigkeit, die ich von nun an anbahnen werde" (wie ein neueres Bibelwerk die Stelle commentirt), so heißt das nicht auslegen, sondern hineinlegen. Da Christus die apostolische Predigt anordnet, hat er bereits die Apostel selbst gewählt; so, wenn

Gott eine richterliche Thätigkeit anordnet, so müßten vorher schon die Richter eingesetzt seyn. Wozu noch das Weitere kommt (was Mehring in der „theologischen Betrachtung der Todesstrafe" in Ullmann und Umbreit's Studien und Kritiken, 1850, I. S. 10 richtig hervorhebt), daß, wenn hier wirklich ein göttlicher Befehl vorläge, dann nie ein Mörder begnadigt werden dürfte. — Gleichwohl ist die Stelle von großem Gewicht; sie bezeugt, daß auch die Religion der Offenbarung in der Tödtung des Mörders durch Menschenhand nicht wieder einen Mord, sondern eine gerechte Strafe erkennt. Ein Befehl ist nicht gegeben, sondern über die Sache selbst, über das Verbrechen und die Folge desselben ein Urtheil ausgesprochen. Im Neuen Testament hat man schon darin einen Beweis finden wollen, daß Jesus das mosaische Gesetz in Betreff der Todesstrafe nicht ausdrücklich aufgehoben habe; aber dasselbe Argument träfe noch vieles Andere, was darum dennoch durch's Christenthum aufgehoben ist. Nicht besser ist das Argument aus Joh. 19, 11; denn der Satz, daß auch Pilatus mit seiner Macht, die er faktisch über Leben und Tod hatte, von einer höheren, überirdischen Gewalt abhängig, also dieser für sein Thun und Lassen verantwortlich sey, enthält keine Spur von einer Rechtfertigung der Todesstrafe als einer göttlichen Ordnung. Mit Matth. 26, 52. verhält es sich wie mit der Stelle der Genesis; es wird eine faktische Folge des Dreinschlagens mit dem Schwerte dem Jünger in Erinnerung gebracht, um ihn zur Besinnung zu bringen, nicht aber eine Instruktion für sämmtliche Obrigkeiten gegeben, was der Herr niemals gethan hat und wozu jener Augenblick auch nicht eben der geeignetste gewesen wäre. Gleich unbrauchbar ist der Beweis aus Apgesch. 25, 11., wo Paulus sich bereit erklärt, den Tod zu erleiden, wenn er ein Unrecht begangen und etwas des Todes Würdiges gethan habe; damit ist wohl indirekt anerkannt, daß es Handlungen gebe, die todeswürdig seyen oder machen; aber es ist klar, daß hier ganz nur aus den thatsächlichen Verhältnissen heraus gesprochen, diese selber aber keiner Beurtheilung unterworfen werden. Von ganz anderem Gewicht ist Röm. 13, 4., wornach das Schwert der Obrigkeit nicht zwecklos, sondern zur Strafvollziehung gegen die Bösen übergeben ist. Daß Paulus dabei an Hinrichtung denkt, daß er diese als das höchste Strafmittel ansieht, das der Obrigkeit von Gottes- und Rechtswegen zustehe, ist außer Zweifel. Aber ein strikter Beweis für die absolute und zu allen Zeiten fortdauernde Pflicht der Obrigkeit, gewisse Vergehen nicht anders als mit dem Schwerte zu strafen, ist auch hier nicht gegeben; gerade daß Paulus unter den Strafmitteln der Obrigkeit nur das schärfste, das äußerste nennt, während sie noch eine Reihe anderer Strafen daneben zu verhängen hat, das zeigt, daß er mit dem Schwert die Strafgewalt überhaupt symbolisirt, ohne mit Bewußtseyn die Todesstrafe von den anderen Strafen zu unterscheiden und über jene etwas Specielles aussagen zu wollen. Auch hier ist das thatsächliche Vorhandenseyn der Todesstrafe die natürliche Voraussetzung, von welcher aus der Apostel redet; was er aber seinen Lesern einschärfen will, das ist die Christenpflicht, der Obrigkeit als Gottes Ordnung unterthan zu seyn; eine These über die Todesstrafe aufzustellen, ist nicht seine Absicht.

Reichen also die Bibelstellen dazu nicht aus, daß wir sagen könnten: weil es Gott befohlen hat, so müssen wir gewissenshalber den Bösewicht am Leben strafen: so ist freilich der Gegenbeweis, daß dem Christenthum die Beibehaltung dieser Strafe entgegen sey, zehnfach schwächer und schlechthin absurd. Die Schrift sagt nirgends ein Wort davon, daß dieselbe ein Unrecht sey; das wenigstens geht auch aus den obigen Stellen sattsam hervor. Die Gebote des Neuen Testaments, den Feind zu lieben, keine Rache an ihm zu nehmen u. s. w., haben mit der Aufgabe des Richteramtes ebenso wenig zu thun, als Jemand aus der Geschichte von der Ehebrecherin (wäre die Aechtheit derselben angenommen) den Schluß machen dürfte, daß, weil auch Richter und Geschworene sammt und sonders sündige Menschen sind, sie jeden Angeklagten müssen laufen lassen. Gott ist gnädig dem Sünder, der sich bekehrt; aber seine Gerechtigkeit erläßt demselben die zeitliche, leibliche Strafe nicht, wie der Schächer am Kreuze trotz seiner

Buße sterben mußte, so gut wie sein böser Geselle; und gerade für den Christen ist im Tode des Erlösers selbst der klare, sehr ernste Beweis gegeben, daß die Gnade Gottes das Recht nicht aufhebt. Um das Christenthum wider die Todesstrafe in's Feld zu führen, muß man sich erst ein Christenthum außerhalb der Bibel machen oder nach eigenem Geschmack aus einzelnen Bruchstücken derselben zusammensetzen; so wie sie vorliegt, ist sie mit der Todessühne des Missethäters ganz entschieden einverstanden.

Demgemäß muß, da der Streit über die bezüglichen Bibelstellen zu nichts führt, unser eigenes Rechtsbewußtseyn die Entscheidung geben; es entspricht dieß ganz genau der Stellung, die das Evangelium zum bürgerlichen Leben, zu der Gestaltung und Entwickelung der Staaten einnimmt, daß es wohl die sittlichen Fundamente legt, auf denen ein Volks- und Staatsleben sich erbauen muß, aber die Ausführung des Baues der freien und fortschreitenden Erkenntniß der christlichen Völker selbst anheim gibt. Was sind nun für den vorliegenden Gegenstand jene sittlichen Fundamente?

Das erste ist unzweifelhaft jenes tiefe Rechtsgefühl, das dem göttlichen Ausspruch: Wer Menschenblut vergießt, dem soll Gleiches widerfahren, — vollkommen zustimmt. Moriz Mohl — ein Mann, der seine persönliche Ueberzeugung und Haltung weder von rechts noch von links her beeinflussen läßt — hat in der württembergischen Ständekammer (Sitzung vom 13. Februar 1865; Protok. S. 2352) sich bündig ausgesprochen in dem Satze: „Man hat gesagt, das Recht auf das Leben sey ein unantastbares, und deshalb dürfe der Staat dieses Recht nicht antasten. Allein das Recht, welches das Opfer eines Mörders auf das Leben hatte, war ebenfalls unantastbar, und der Mörder, der dieses Recht nicht geachtet hat, hat sein Recht verwirkt." Dieser eine Satz, dem das innerste Rechtsgefühl ebenso unmittelbar entspricht, wie der gesunde Verstand darin die einfachste, absolut einleuchtende Logik findet, wiegt mehr, als alle entgegenstehenden Theorien, daher denn auch die Beweislast nicht von den Vertheidigern, sondern von den Bekämpfern der Todesstrafe zu tragen ist. Im Jahre 1853 (Protok. S. 5328) hat ein Abgeordneter gesagt: „Das Gefühl in jedem Menschen: Blut für Blut — sey die Stimme eines dunkeln, dämonischen Naturtriebs, der für vergossenes Blut wieder Blut wolle." Dämonisch wäre aber nur die Lust, die am Blute des Feindes sich kühlt, während die entschiedensten Verfechter der Todesstrafe Gott danken, wenn sie nie genöthigt sind, ein Bluturtheil zu fällen oder der Vollstreckung eines solchen anzuwohnen. Was Jener einen dunkeln Naturtrieb genannt hat, das ist vielmehr die dem Menschen eingepflanzte absolute Nothwendigkeit des Rechts. Das Recht aber hat eine zwiefache Beziehung: es ist wider den, der Böses thut, und es ist für den, d. h. zum Schutze dessen da, der ohne Schuld ist. In erster Beziehung vollzieht es sich durch Vergeltung; was du Böses gethan, das fällt auf dein eigenes Haupt zurück, du erntest, was du gesäet hast; da ist's etwa am Orte, von einer dämonischen Gewalt zu reden, mit welcher die Sünde sich vernichtend gegen den wendet, der sie begangen. Nun eben dieses Princip der Vergeltung wird von den Gegnern als ein veraltetes beseitigt; es sey das nur das rohe jus talionis, nach welchem einem, der einem Andern einen Zahn eingeschlagen, ebenfalls ein Zahn eingeschlagen werden müsse. Aber wenn das Vergeltungsprincip in seiner Anwendung zu Zeiten rohe Formen angenommen hat, so fällt mit den rohen Formen keineswegs das Princip selber. Es hat auch noch Niemand verlangt, daß, wer einen Anderen langsam vergiftet habe, ebenfalls langsam vergiftet werde, oder wer ihm mit einer Keule den Schädel eingeschlagen habe, dem mit demselben Werkzeug dasselbe Organ zertrümmert werde. Das wäre das strikte jus talionis. Was setzt man aber an die Stelle der vom Recht geforderten Vergeltung? Die Einen wollen als Zweck der Strafe nur die Besserung des Verbrechers gelten lassen. Das ist eine Verwechselung, indem ein Gedanke aus der Pädagogik, wo er sein relatives Recht hat, auf die Rechtspflege übergetragen worden, aber in dieser einfach falsch ist. Die Strafe, wenn man ihren Begriff präcis faßt, hat es nicht mit der Zukunft, sondern mit der Vergangenheit zu thun; sie ist die Reaktion des von einem Individuum verletzten Rechtes gegen dieses

Individuum; wie der Thäter, nachdem er seine That vollbracht, nun nicht auch von ihr los ist, als ginge sie ihn nichts mehr an, sondern wie sie an ihm haften bleibt als Schuld, so trifft jene Reaktion des Rechtes den diese Schuld tragenden Thäter, und je schwerer die Verletzung war, um so schwerer, d. h. um so vernichtender muß die Reaktion des Rechtes auf den Uebelthäter wirken. Sehr richtig ist (z. B. von Hepp, in dem Programm: über den gegenwärtigen Stand der Streitfrage über die Zulässigkeit der Todesstrafe, Tübingen 1835, S. 72) bemerkt worden: „Wenn, was keineswegs zu den Seltenheiten gehört, der Verbrecher durch die That selbst schon gebessert ist, so würde es — jene Theorie vorausgesetzt — widersprechend seyn, ihn als einen bereits gebesserten Delinquenten zum Zweck der Besserung in eine Buß- und Besserungsanstalt zu bringen"; jedenfalls müßte man, wenn nur dieß der Zweck der Strafe ist, jeden, der Besserung zeigt, sogleich aus dem Zuchthaus entlassen. Mehring hat in der angeführten Abhandlung (S. 17 ff.) den neutestamentlichen Begriff der Gerechtigkeit als einer conservativen Macht der Todesstrafe entgegenstellt; „wie in dem Menschen das Wesen der Gerechtigkeit darin besteht (negativ), der Sünde zu sterben, aber eben damit (positiv) zu leben, so soll der Mensch durch die Gerechtigkeit Gottes in einen neuen und den wahren Lebenszustand kommen, als ein der göttlichen Ordnung angemessenes Glied in sie eingereiht, nicht aber vernichtet werden 1 Kor 11, 32." Aber wer nur diese Gerechtigkeit kennen will, nicht aber auch diejenige, die den jener positiven Gerechtigkeit beharrlich widerstrebenden, sie durch die böse That negirenden Eigenwillen niederschlägt, um die Bosheit, mit der er sich identificirt hat, zu vernichten, der schaut entweder von den beiden in Röm. 11, 22. uns vorgehaltenen Seiten des heiligen Wesens Gottes nur die eine, die Güte an, verschließt aber beide Augen vor seinem Ernst, den man doch mit jener gleichmäßig anschauen soll; oder muß er nach obiger Theorie auch eine ἀποκατάστασις statuiren; nur dann, wenn auch sie selber keinen, selbst den Schlimmsten nicht verdammt, ist Gottes Gerechtigkeit so conservativ, wie man sie haben will, um der menschlichen Gerechtigkeit das Schwert aus der Hand zu schlagen. — Die Juristen haben eine Wiederherstellungstheorie; wie derjenige, der seinem Nachbar einen Schaden zugefügt hat, diesen ersetzen muß, so muß, wer dem Staate einen Schaden zugefügt hat, denselben wieder gut machen. Nun fragt es sich in unserem Falle eben: was hergestellt werden soll? und ob das Mittel dem Zwecke entspricht? Handelte es sich nur um das einzelne Menschenleben, so müßte zum Voraus auf Restitution überhaupt verzichtet werden; noch weniger aber wäre das Mittel ein geeignetes, denn ein Leben wird nicht dadurch vom Tode erweckt, daß man ein zweites zerstört (vgl. C. Ph. Reidel: die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe. Heidelb. 1839 S. 50). Aber was hergestellt werden soll und kann, das ist das Recht, das ist die Macht des Rechts, und da eine geschehene That nicht ungeschehen gemacht werden kann, so bleibt zur Herstellung des Rechts nur die Sühne, die Büßung übrig. Wenn aber dieß zugegeben und nur daran gezweifelt wird, ob das Leben zur Büßung zu opfern, ob das Opfer nicht im Verhältniß zum Vergehen zu groß sey, so antworten wir mit Reidel (a. a. O. S. 65): „Der Mord ist deswegen dem Wesen und der Qualität nach von allen anderen Verbrechen verschieden, weil alle anderen Verbrechen immer noch den Grund und die Basis aller möglichen quantitativen Ausmessung der Strafe, die Persönlichkeit bestehen lassen, der Mord aber negirt mit der Person alle denkbaren Quantitätsverhältnisse des Rechts, und es kann gar nicht mehr gesagt werden, wie groß diese Verletzung ist, denn sie ist unendlich groß, ist incommensurabel. Die absolute Vernichtung jedes möglichen rechtlichen Verhältnisses und des Bodens alles Rechts, der Person selbst, hat ihr positives und direktes Gegentheil nur an dem Gleichen, an der Person des Mörders. Von Wahl einer Strafart, sofern der Mord auch nur eine Art genannt würde, kann daher gar keine Rede mehr seyn; der Mörder hat alles Wählen und Abmessen an der Skala der relativen Strafe völlig abgeschnitten, und wo gar keine Relation mehr denkbar ist, da fallen alle Beziehungen weg und es steht nur noch die absolute Verneinung der

absoluten Verneinung gegenüber." — Da ist also von der Besänftigung einer zürnenden Gottheit durch Blut nicht die Rede, wohl aber von einer Restitution des verletzten Rechts; der Staat hat, wie Harpprecht in seinem Referat in der württemberg. Kammer der Standesherren (Prot. von 1853, Beil. S. 711) es ausdrückt, „durch die Sühnung der Verletzung des Gesetzes, d. h. durch die Abbüßung der Schuld des Verbrechers das Recht zum lebendigen Bewußtseyn des Volkes zu bringen." Das ist einleuchtend; wie schwach stehen daneben Deduktionen, wie z. B. die von Carriere (in der Schrift: Wissenschaft und Leben in Beziehung auf die Todesstrafe, von Carriere und Nöllner, Darmstadt 1845, S. 10): „Alles Verbrechen ist Mißbrauch der Freiheit, also ist auch alle Strafe rechtlich nur Freiheitsstrafe." Wie leer, wie albern klingt solche Definition des Verbrechens einer wirklichen Schandthat gegenüber! Ist die Ermordung des Präsidenten Lincoln durch Booth auch nur Mißbrauch der Freiheit gewesen? und werden alle theologischen oder philosophischen Theorien hindern, daß in jedes gesunden Menschen Innerstem sich die klare Rechtsgewißheit geltend macht, daß für solch ein Scheusal nur der Tod Gerechtigkeit ist? Oder ist, wenn solch einem Menschen sein Recht angethan wird, dann, wie bei Nöllner a. a. O. S. 53 zu lesen, das Strafrecht ein Moloch, dem sein Opfer werden muß?

Obiges hat bereits den zweiten Punkt berührt. Das Recht ist wider den Uebelthäter für diejenigen, die schuldlos sind. Es muß sie schützen. Ein absoluter Schutz, eine physische Unmöglichkeit, daß Einer den Anderen umbringt, ist nicht möglich; daher kann der Schutz nur darin bestehen, daß der möglichen That die Strafe gedroht wird, daß der Thäter zum Voraus weiß: ich verwirke mein Leben. Das ist die Abschreckungstheorie, die ebenfalls von den Gegnern weit weggeworfen wird, theils weil kein Mensch nur das Mittel seyn dürfe, um auf andere zu wirken, theils weil das Mittel erst nicht wirke, indem die Todesstrafe den, der morden wolle, doch nicht abhalte. Der erstere Grund wäre stichhaltig, wenn der Mörder nicht an sich schon den Tod verdiente; der Zweck der Abschreckung kann erst in zweiter Linie eintreten, dann aber hat er sein volles Recht, indem die etwa vorhandene Gestimmtheit zur Nachsicht gegen die einzelne Person des Mörders vor der Rücksicht auf das allgemeine Beste entschieden zurücktreten muß. Es ist auch gewiß merkwürdig, daß sogar die deutschen Grundrechte, deren Urheber von den allerhöchsten Standpunkten aus die Barbarei der Todesstrafe verurtheilten, doch für Kriegsrecht und Schiffsmeuterei sie zuließen. Sie hätten sich freilich allzu lächerlich gemacht, wenn sie auch nach dieser Seite ihr Interdikt ausgedehnt hätten; aber wo wird die Todesstrafe in umfassenderem Maße und mit geringerer Rücksicht auf den Grad persönlicher Schuld zum Zwecke der Abschreckung, zur Statuirung von Exempeln angewendet, als dort? Die Behauptung aber, daß die Todesstrafe nicht vom Mord abschrecke, entbehrt noch immer eines Beweises. Wenn in den Jahren, in welchen in Württemberg die Todesstrafe abgeschafft war (1849—1853) die Mordthaten in erschreckendem Maße zugenommen haben, was durch Ziffern bewiesen ist (s. die Rede des Justizministers v. Plessen, Prot. von 1853, 1. März S. 3874), so hat man gesagt, in jenen Jahren haben dieselben Verbrechen auch in solchen Ländern zugenommen, in welchen die Todesstrafe nicht abgeschafft worden. Aber wer will ausrechnen, ob dort die Abschaffung nicht noch ganz andere Ziffern von Verbrechen zur Folge gehabt hätte? Man kann es, angesichts der Geschichte vom Jahre 1848 ff., sich ja nicht verhehlen: die Bewegungen, die sich gegen die Todesstrafe als gesetzliche Ordnung richteten, haben sie nicht eigentlich abgeschafft, sondern nur in andere Hände gespielt; die Mordthaten, welche in Frankfurt verübt wurden, waren auch eine Todesstrafe, die der souveräne Pöbel dekretirte und vollzog; und die Hecker'- und Struve'schen Horden waren es, die den General v. Gagern meuchlings erschossen. Daß die Hinrichtungen als blutiges Schauspiel bei manchen Individuen statt abschreckend zu wirken vielmehr Blutgelüste erzeugen, ist leider wahr und öffnet uns eine scheußliche Seite menschlicher Natur; aber wie viel tausend rohe Bursche sich an Gatten, Eltern, Geschwistern tödtlich vergreifen

würden, wenn sie nicht beim ersten Entstehen des Mordgedankens noch so viel Besinnung hätten, um ihres eigenen Kopfes zu gedenken, das entzieht sich freilich statistischer Aufzeichnung, ist aber darum nicht weniger wahr *). Ein „wüster, schwerer Traum", wie ein geistlicher Redner die Abschreckung genannt hat, ist dieselbe wahrlich nicht. Ja, wenn diejenigen Statistiker Recht haben, die da behaupten, auf ein jedes Volk falle in gegebener Zeit ein bestimmtes, gleichsam prädestinirtes Quantum von Verbrechen; und wenn die Materialisten Recht haben, die das Verbrechen als Naturnothwendigkeit ansehen, dann ist alles Abschrecken vergeblich; dann aber setzt sich der Staat überhaupt, statt ein sittliches Institut zu seyn, tief herab und macht sich zum Institut einer organisirten Nothwehr. Jenen „wüsten, schweren Traum" hat auch Paulus geträumt, denn Röm. 13, 3 ff. enthält vollständig eine Abschreckungstheorie; wenn aber die Frage ist, wer da träume, Paulus der Apostel oder die modernen Humanitätsprediger, so wird die Antwort nicht schwierig seyn.

Einige untergeordnete Punkte können wir hier wohl übergehen, wie z. B. die Behauptung, die Civilisation sey so weit vorgeschritten, daß man solcher drastischen Mittel nicht mehr bedürfe — worauf wir mit Reidel S. 37 einfach sagen: „seit wann hat man ausgeklügelt, daß ein Mörder von 1839 besser sey, als einer von 1539?" Oder die Erinnerung, daß ein ungerechtes Urtheil in diesem Falle irreparabel sey; es darf der Gesetzgebung nur Ernst seyn, Justizmorde durch die nöthigen Proceßformen zu verhüten, und es dürfen sich die Richter nur weder durch Parteigeist noch durch religiösen Fanatismus (wie in dem schändlichen Processe gegen Jean Calas in Toulouse) bestimmen lassen, — damit eben wird sich zeigen, daß die Civilisation fortgeschritten ist. Nicht daß man den Mörder schont, sondern daß keine Morde mehr geschehen und daß vorher schon kein anderer als der Mörder hingerichtet wird, darin muß jener Fortschritt sich an den Tag legen.

Wir haben oben von den sittlichen Fundamenten gesprochen, die das Christenthum dem Volks- und Staatsleben darbiete, von den ethischen Kräften, die, einem Volke eingeflößt und in ihm lebendig erhalten, auch seinem Rechtsbewußtseyn, also auch seiner Gesetzgebung und Rechtspflege einen bestimmten Karakter und Gehalt geben. Für unsere Frage, sagten wir, sey das eine dieser Fundamente jenes unveränderliche Rechtsgefühl, daß der Mörder seines Lebens sich unwerth mache, daß die Todesstrafe die einzig adäquate Büßung und Sühnung sey. Aber wir können und wollen auch nicht vergessen, daß, so wenig die göttliche Gnade das göttliche Recht aufhebt, ebenso wenig auch das Recht das Einzige ist, was als ethische Kraft wirkt, daß vielmehr auch dem verworfensten Verbrecher gegenüber die Liebe, die sich in Christus selber für die Sünder hingegeben, ihre Geltung hat. So vollkommen wahr es ist, daß Vieles, was sich gerade in Betreff der Todesstrafe als Menschenliebe, als Erbarmen mit dem Gefallenen, als Sorge für seine Seele geberdet, nichts ist, als jene Weichlichkeit, jene Verhätschelung des Individuums, die mehr weibisch als männlich ist und durch deren consequente Fortführung alles gesunde Staatsleben zu Grunde geht, weil die Gesammtheit dem Individuum geopfert wird: so wenig entziehen wir uns dem Zugeständnisse, daß wir, wenn wir nur dem armen Sünder gegenüberstehen, uns in seine furchtbare Lage, in sein Gefühl hineinversetzen, zehnmal lieber ihm das Leben schenken, als ihn auf die Guillotine schnallen sehen möchten. In diesem schrecklichen Augenblicke ist er vor unseren Augen nur Mensch, Fleisch von unserem Fleisch und Bein von unserem Bein; und dieses ächt menschliche, ächt christliche Mitgefühl ruft denn auch allerlei Reflexionen wach, die der Verstand — der bekanntlich mit Gründen und Gegengründen stets auftreten kann, wie der Wille es ihm befiehlt — nun auch mit der Pünktlichkeit eines Registrators herbeiholt. Nützt es denn dem Gemordeten, nützt es auch nur seinen Relikten etwas, wenn

*) Der Justizminister v. Neurath hat (Prot. 1865 S. 2372) der württemb. Kammer der Abgeordneten einen Fall mitgetheilt, der schlagend beweist, wie sehr die Aufhebung der Todesstrafe dem Mordgedanken, wo er einmal erwacht ist, weitere Nahrung gibt.

der Mörder auch sterben muß? Ja, ist's nicht vielmehr schon ein Unglück für ihn gewesen, ein Mörder zu werden? Carriere behauptet von diesem (S. 15): „wenn ihm wohl gewesen wäre, hätte er schwerlich das Verbrechen begangen" — also weil ihm nicht wohl war, ist er entschuldbar; der Staat hätte vielmehr dafür sorgen sollen, ihm wohl zu machen, ihn z. B. sattsam mit Geld zu versehen, dann hätte er nicht gemordet. Und Nöllner weiß (S. 56), daß ein Mörder als solcher schon eigentlich unzurechnungsfähig ist. Jedoch auch wo das gute Herz doch noch genug Ernst und Respekt vor der Wahrheit hat, um sich von solcher Leichtfertigkeit nicht bethören zu lassen, da überwiegt doch das Mitleid den Gesichtspunkt der Schuld. Aber ob das auch die Haltung ist, die der Staat, die das Gesetz, die der Richter einnehmen darf, das ist eine andere Frage. Ihr habt Mitleid mit dem Delinquenten, der zum Schaffot geführt wird, wohl, er verdient dasselbe; aber warum habt ihr nicht dasselbe Mitleid auch mit den Mitmenschen, die dieser Mensch, seiner eigenen Bosheit folgend, hingewürgt hat? Für uns Menschen rückt wohl die Zeit beides, die Unthat und ihre Büßung weit auseinander, darum vergißt man ob der letzteren die Schauer der ersteren; vor dem Angesichte der Gerechtigkeit und des Gerichts aber existirt jener Zeitunterschied und jene Vergeßlichkeit nicht; und während demgemäß sich das wahre, nicht vom Augenblick abhängige Mitleid auf beide, den Mörder und das Opfer, gleichmäßig bezieht, so hat die Gerechtigkeit, ohne das Mitleid zu wehren, doch nicht von diesem, sondern von der Schuld oder Unschuld sich bestimmen zu lassen. Sehr richtig hat der vormalige Tübinger Kanzler v. Wächter in einer Kammersitzung im Jahre 1838 gesagt: „Wenn aus Humanität gegen die Todesstrafe gesprochen wird, so scheint mir in dieser Humanität eine große Inhumanität zu liegen, und zwar die größte Inhumanität gegen den friedlichen Bürger, der durch einen Verbrecher auf eine Weise bedroht wird, die kein Mitleid verdient." — Ein eifriger Gegner, A. F. Berner, hat in der Schrift „Abschaffung der Todesstrafe" (Dresden 1861 S. 93), wie dieß auch Andere thun, auf die mögliche Besserung des Mörders hingewiesen und daraus folgenden Schluß gezogen: Wenn er nach seiner That Buße thut, so verdient er den Tod nicht, wenn er aber nicht Buße thut, so soll man ihm Zeit dazu lassen; also in beiden Fällen ist die Hinrichtung ein Unrecht. Wie wenn nicht gerade diejenigen Verbrecher, die wirklich Buße gethan haben (vgl. z. B. J. J. Moser's Schrift vom Jahre 1740: „Selige letzte Stunden hingerichteter Personen", neuerlich vermehrt herausgegeben von F. M. Kapff, Stuttg. 1861), am allerbereitwilligsten den Tod als ihre gerechte Strafe nach Gottes Ordnung anerkannt hätten! Und wie oft ist es erst das Todesurtheil, das den harten Sinn eines Bösewichts endlich bricht! Gälte aber der zweite Grund, so hätte jeder Verbrecher das Mittel in der Hand, seine Strafe in graecas calendas hinauszuschieben; er dürfte sich nur fortwährend unbußfertig zeigen. Daß Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe, das hat noch Keiner geläugnet, der die Todesstrafe gerecht findet; deßwegen wird seelsorgerlich auf den Delinquenten eingewirkt und dazu, seine Rechnung mit Gott gründlich abzuschließen, wird jedem Frist gegeben. Wer freilich unter Bekehrung nicht die Buße im Sinne des Christenthums, sondern das Brauchbarwerden für die bürgerliche Gesellschaft im Sinne des Industrialismus versteht, dem muß das so eben Gesagte als ein schlechter Trost erscheinen. Ebenso — und das ist ein in Parlamentsverhandlungen nicht zur Sprache kommender, aber für die Beurtheilung der neueren Bewegungen auf diesem Gebiete höchst wichtiger Punkt — müssen alle Diejenigen, für welche die Hoffnung eines Lebens nach dem Tode zu den überwundenen Standpunkten gehört, aus Humanität gegen die Todesstrafe stimmen; dadurch erst, daß die Tödtung als absolute Vernichtung der Person betrachtet wird, gewinnen alle die Gegengründe, die sie geltend machen, ihre eigentliche wirksame Kraft, während für den auf evangelischem Grunde feststehenden Glauben der Zwiespalt zwischen dem klaren Rechtsbewußtseyn und der erbarmenden Liebe eben in jener Rettung des Sünders für ein ewiges Himmelreich seine Lösung findet. Wer das

menschliche Personleben so weit degradirt, daß er es auf die Zeitlichkeit beschränkt, der wird ihm innerhalb dieser Zeitlichkeit einen desto höheren, einen so absoluten Werth beimessen, daß es auch durch's Recht nicht angetastet werden darf, obgleich er nicht hindern kann, daß es durch's Unrecht, durch rohe Gewalt angetastet werde. Das Christenthum dagegen, indem es dem Menschenleben eine Bedeutung für die Ewigkeit verleiht, duldet darum einerseits nicht, daß es menschlicher Willkür preisgegeben und wider Gottes Ordnung mörderisch abgekürzt werde, aber andererseits folgt aus dem nur relativen Werthe des zeitlichen Lebens, daß dasselbe, wo es durch Unrecht sich mit einer Blutschuld belastet hat, unbeschadet der Seelenrettung des bußfertigen Sünders, vom Recht als Sühne in Anspruch genommen wird. — Eine scheinbar untergeordnete Seite der Sache ist, ehe wir weiter gehen, noch kurz zu berühren. Es kann sich das christliche Gemüth möglicher Weise durch die oben entwickelte Anschauung über die objektive Rechtmäßigkeit der Todesstrafe beruhigen; aber diese Beruhigung geht nicht so weit, daß sich nicht Jeder davor scheuen würde, ein Todesurtheil selbst zu fällen, und wenn auch dieß als mit dem Richterberuf zusammenhängende Pflicht gewissenshalber geschieht, so wird sich doch schwerlich unter denen, in welchen die christliche Liebe noch eine lebendige Macht ist, einer finden, der sich zum Dienste des Scharfrichters hergibt. Es hat aber immer etwas Mißliches, eine Handlung als pflichtmäßig hinzustellen, die man doch selbst zu vollziehen sich weigern würde. Es ist darum auch (vgl. Carriere a. a. O. S. 20) nicht ohne Grund darauf aufmerksam gemacht worden, daß in den Augen des Volkes der Henker als eine unehrliche Person gilt. Luther zwar hat in der Schrift über weltliche Obrigkeit vom Jahre 1523 auf die Frage: ob auch ein Christ möge das weltliche Schwert führen? die Antwort gegeben: „Wenn alle Menschen rechte Christen wären, dann wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht nöthig; weil aber viele Ungerechte da seyen, so bedürfen diese des Rechts, das sie zwinge und dringe, das Böse zu lassen und Gutes zu thun; der Christ soll für sich der Obrigkeit nicht bedürfen, aber sie bedürfe seiner dazu, und er soll sich solches Amtes nicht weigern; selbst wenn es am Henker, Büttel, Richter, Herrn oder Fürsten mangele, soll er sich freiwillig dazu erbieten, auf daß ja die nöthige Gewalt nicht verachtet und matt würde oder unterginge." Wir wollen den Fall, daß sich Niemand zu diesem blutigen Dienste gebrauchen ließe, und die Frage, ob dann etwa durch militärische Gewalt die Exekution zu vollziehen wäre (wie auch von Einigen die Todesstrafe durch Erschießen als die für den Delinquenten wie für die Vollziehenden würdigste empfohlen worden ist) nicht weiter erörtern, sondern die Ueberzeugung aussprechen, daß, wenn das Gefühl, das in der christlichen Nächstenliebe wurzelt, in einem ganzen Volke, in allen Individuen so mächtig geworden wäre, daß sich kein Scharfrichter mehr auffinden ließe, dann auch dieselbe Liebe und dasselbe Mitgefühl so stark seyn würde, daß gar kein Mord mehr geschähe und, weil das Verbrechen nicht mehr vorkäme, auch kein Gesetz dafür mehr nöthig wäre.

Muß aber, wie aus Obigem erhellt, von den beiden sittlichen Fundamenten, die das Christenthum dem von ihm durchdrungenen Volks- und Staatsleben verleiht, einer den rechten Gemeinsinn bewirkenden Menschenliebe und einem unverbrüchlichen Rechtssinn, die erstere dem letzteren den gebührenden Raum lassen: so entsteht doch aus dem Zusammenwirken beider ein Conflikt, ein Schwanken, wovon die Geschichte immer wieder Zeugniß gibt. Die Stellung der christlichen Lehrer zu der vorliegenden Frage war in den ersten Jahrhunderten durch die Stellung der Kirche zum heidnischen Staate bedingt; da in diesem die Hinrichtungen an der Tagesordnung waren, da sie, insbesondere in der grausamen Weise von Thierkämpfen, überhaupt in den brutalsten Formen vollzogen, ein Schauspiel für den Pöbel waren, so mußte sich das christliche Gefühl auf's Entschiedenste dagegen kehren. Wie Tertullian (de idol. cap. 17. 18. 21) für einen Christen die Annahme eines obrigkeitlichen Amtes speciell aus dem Grunde für unzulässig hält, weil er dadurch in die Lage versetzt werde, Bluturtheile zu fällen, so fordert er auch (de spectac. XIX.), daß Christen niemals einer Hinrichtung anwohnen

sollen. Bonum est, cum puniuntur nocentes. Quis hoc nisi nocens negabit? Et tamen innocens de supplicio alterius laetari non potest, cum magis competat innocenti dolere, quod homo, par ejus, tam nocens factus est, ut tam crudeliter impendatur. Quis autem mihi sponsor est, nocentes semper vel ad bestias, vel ad quodcunque supplicium decerni, ut non innocentiae quoque inferatur, aut ultione judicantis, aut infirmitate defendentis, aut instantia quaestionis? Man sieht, das Motiv ist nicht ein Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Todesstrafe gegen Verbrecher, sondern theils die Möglichkeit, daß ein Unschuldiger davon betroffen werde, theils das Mitgefühl des Christen mit dem Nebenmenschen, dem par ejus. Die Art, wie Ambrosius (ep. 15. 26.) auf eine hierauf bezügliche Anfrage einem Richter geantwortet hat (vgl. Neander, Vorlesungen über die Geschichte der christl. Ethik, herausg. von Erdmann. Berlin 1864. S. 246), zeigt, daß die Donatisten und Novatianer strenger waren als die Kirche, indem jene Sektirer denjenigen excommunicirten, der ein Todesurtheil gefällt hatte, während die Kirche, im Blick auf Röm. 13, 4. das nicht that, wiewohl sich solche Richter allerdings der Communion freiwillig enthielten. Davon, daß Christen selbst wegen eines Verbrechens todeswürdig werden können, ist hier gar nicht die Rede; ein Criminalproceß wird gänzlich als etwas nur der heidnischen Welt Angehöriges betrachtet; ob dort die Strafe eine berechtigte, eine nothwendige sey oder nicht, das wird gar nicht erörtert, die Christen wollen nur für ihre Person gar nichts damit zu schaffen haben. Positiver als eine mit christlicher Gesinnung unverträgliche Grausamkeit hat Lactanz (instit. lib. 6. c. 20.) die Mitwirkung zu einer Hinrichtung verworfen in dem Satze: quaero, an possint pii et justi homines esse, qui constitutos sub coitu mortis ac misericordiam deprecantes, non tantum patiuntur occidi, sed efflagitant feruntque ad mortem crudelia et inhumana suffragia? Daher soll ein Christ auch nie auf Todesstrafe klagen: in hoc Dei praecepto nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas, quem Deus sanctum animal esse voluit. — Einen bedeutenden Schritt über dieses persönliche Sich-fern-halten hinaus thut Augustin, indem er in dem Briefe an Macedonius (ep. 54. Basler Ausgabe der WW. von 1529, Tom. II. pag. 159 f.) die bereits allgemeine Sitte, daß die Bischöfe für zum Tode verurtheilte Missethäter Fürbitte bei den Kaisern einlegten, des Näheren erörtert und dieselbe sammt der damit zusammenhängenden geistlichen Pflege der Begnadigten als etwas dem Diener Christi Geziemendes darstellt (ut, qui liberantur a temporali morte, sic vivant, ne in aeternam, unde nunquam liberentur, incurrant). Allein die Annahme dieser Besserungstheorie, die er vom Standpunkte des Christenthums aus entwickelt, muthet er nun nicht auch dem Richter zu; es bleibt auch jetzt noch bei jenem Dualismus zwischen der kirchlichen Liebespflicht und dem staatlichen Rechte: prodest, so apostrophirt er die Richter, prodest et severitas vestra, cujus ministerio quies adjuvatur et nostra; prodest et intercessio nostra, cujus ministerio severitas temperatur et vestra. Non vobis displiceat, quod rogamini a bonis, quia nec bonis displicet, quod timemini a malis; nam hominum iniquitatem etiam apostolus Paulus non tantum de judicio futuro, verumetiam de potestatibus vestris secularibus terruit, asserens et ipsas ad dispensationem divinae providentiae pertinere. Der einzige Versuch, die beiden Thesen: es ist recht, daß die Bösen durch die richterliche Strenge abgeschreckt werden, und es ist recht, daß wir Bischöfe und Priester die Verurtheilten losbitten, in Einklang zu bringen, liegt in den weiteren ächt augustinisch gefaßten Worten: Sicut dilectionem jussi sunt terrentibus debere, qui timent, ita dilectionem jussi sunt timentibus debere, qui terrent. Nihil nocendi cupiditate fiat, sed omnia consulendi charitate, et nihil fiat immaniter, nihil inhumaniter. Womit aber, wie man sieht, der eigentliche Knoten nicht gelöst ist. In späterer Zeit gestanden (s. Boehmer jus eccles. Tom. V. lib. V. lit. XII. §. 10.) die Staatsgesetze, um die Sache einigermaßen zu regeln, den Klerikern und Mönchen nur das Recht zu, eine Revision der Proceßakten durch höhere Behörden zu verlangen, ehe

ein Todesurtheil den Kaisern vorgelegt wurde. — Uralt, weil von heidnischen Tempeln auf christliche Kirchen übergegangen, war das Asylrecht, das aber, so eifrig die Kirche darüber hielt, doch nicht nur von Kaisern, sondern auch von Päbsten beschränkt, d. h. von dem bestimmte Verbrecher, wie namentlich die Mörder, ausgeschlossen wurden (s. den Art. „Asyl" Bd. I. S. 567 f.). — Was sofort die mittelalterliche Auffassung und Behandlung der Sache betrifft, so enthalten wir uns dessen, was die staatlichen und nationalen Gesetzgebungen darüber bestimmen; über das germanische Recht s. die Schrift von Mittermaier: „die Todesstrafe nach den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschungen" &c., Heidelberg 1862. S. 7 f. Die Kirche hat sich fortwährend als Vertreterin der christlichen Erbarmung dem das Schwert führenden weltlichen Regiment gegenübergestellt, indem sie der Wildheit und Grausamkeit der Völker und Fürsten durch Ermahnungen wehrte, und indem sie ihre eigenen Diener zu keinem Bluturtheile mitwirken ließ. Von ersterem ist als Beispiel zu nennen der Brief, den Pabst Nikolaus I. im Jahre 866 an die Bulgaren sandte (s. darüber Neander's Kirchengeschichte Bd. IV. S. 55—59), worin er unter Anderem sie an die Barmherzigkeit Gottes erinnert, dessen Erkenntniß ihnen nicht mehr gestatte, unbarmherzig zu seyn, „wie auch Christus vom ewigen Tode zum ewigen Leben zurückgeführt hat, so müßt auch ihr nicht allein die Unschuldigen, sondern auch die Schuldigen vom Verderben des Todes zu retten suchen." Eine Synode zu Toledo (die achte, im J. 653; s. Mansi conc. coll. X. S. 1210 f.) schlichtet den Conflikt, daß das Volk geschworen hatte, jedes Verbrechen gegen Land und König mit dem Tode zu strafen, und nun die Ausführung des Gelöbnisses doch als zu hart und grausam erkannt wurde, durch die Beruhigung, daß Gott plus misericordiam cupiat, quam sacrificia veneranda. Daß aber die Kirche die moderne Theorie, daß nur Besserung der Zweck der Strafe sey, bereits gehabt habe, schließt Mittermaier (a. a. O. S. 7. Note 18.) mit Unrecht aus den Akten der 11. Synode zu Toledo (vom J. 675), wo nur im Allgemeinen und relativ gesagt ist, daß juxta antiquae institutionis edictum plus erga corrigendos agere debeat benevolentia, quam severitas, plus cohortatio quam commotio, plus caritas quam potestas (Mansi XI. S. 141). Immer schritten in einzelnen Fällen Geistliche und Mönche zu Gunsten von Begnadigungen ein, wie vom heil. Bernhard erzählt wird, er habe sich das Leben eines Räubers, der eben hingerichtet werden sollte, erbeten, um ihn vielmehr „durch eine lange Buße sterben zu lassen." (S. Mittermaier a. a. O. S. 7). Aber das Recht, den Verbrecher am Leben zu strafen, hat (s. ebendas. Note 22.) die Kirche dem Staate auch jetzt nicht abgesprochen. Wohl wurde von den Geistlichen, indem sie jene Intercession ausübten, gelegentlich auch dieses Recht selber in Zweifel gezogen (vgl. den von Böhmer a. a. O. S. 60 angeführten Fall, wo ein Mönch einen Kaiser an die Gleichheit aller Menschen und an das göttliche Ebenbild erinnern läßt und nun schließt: ne igitur imaginem Dei adeo crudeliter atque atrociter jugulari praecipias; offendes enim artificem, si ejus imaginem supplicio affeceris). Das kanonische Recht enthält (Decr. Pars II. Causa XIII. Quaest. V.) ein eigenes Kapitel über die Frage: an sit peccatum judici vel ministro, reos occidere; wo zwar mit Berufung auf verschiedene Aussprüche von Augustin, Gregor I. u. A. gesagt wird, die Kirche soll vielmehr vertheidigen und bessern; aber ebenso mit Bezug auf Cyprian (De duodecim abusionibus seculi, cap. 9.), auf Hieronymus (zum 2. Kap. des Joel, zu Ezechiel Kap. 9., zu Jeremias Kap. 22.), auf Augustin (in dem erwähnten Brief an Macedonius und de lib. arb. 1,4.), auf Isidor (de summo bono lib. 3.) das Recht und die Nothwendigkeit, richterlich auf Tod zu erkennen, zugestanden wird. (Einige dieser Stellen hat Hepp in die angeführte Schrift S. 43 mit aufgenommen.) Den Waldensern ward eben darum die Lehre, quod peccant omnes judicium vel justitiam sanguinis exercentes, als Häresie angerechnet. Nur die Kirche selbst — non sitit sanguinem. Dieser Satz hat seinen praktischen Beweis darin gefunden, daß das kanonische Recht Jeden, der bei einem Bluturtheil als Richter mitwirkte, für irregulär erklärte, d. h. von der Ordinationsfähigkeit aus-

schloß, wiewohl es auch für diese Irregularität Dispensationen gab. (Die Stellen s. bei Walter, Kirchenrecht, 13. Aufl. 1861. S. 463, Note 18.; bei Böhmer a. a. O. Tom. II. de vita et honest. cleric. §. 62. Tom. V. S. 62). Schwierig wurde das Festhalten dieses Grundsatzes für diejenigen hohen Kleriker, welche zugleich als Fürsten eine weltliche Gerichtsbarkeit ausübten; wäre die Kirche wirklich der Ueberzeugung gewesen, daß die Todesstrafe unchristlich sey, so hätte sie in den geistlichen Territorien die beste Gelegenheit gehabt, diesen Grundsatz praktisch auszuführen; da brauchte der Bischof nicht erst Fürbitte zu leisten, er konnte selber begnadigen oder die Todesstrafe abschaffen. Das aber geschah nicht. Bei Böhmer a. a. O. S. 66 ist zu lesen, wie man sich damit half, daß zuerst (vor der Zeit Otto's I.) die Bischöfe, wenn ihre Officialen ein Todesurtheil fällen sollten, dieß nicht als in ihrem, sondern als in des Königs Namen geschehend erklärten; später hielt man diese Unterscheidung nicht mehr für nöthig, wie aus der von Bonifacius VIII. gegebenen Verordnung erhellt, daß zwar die Bischöfe ipsimet ab exercitio juris gladii abstinerent, illud vero citra irregularitatem laicis officialibus committere possent.

Wie reimt sich aber mit dieser Scheu vor Blutvergießen das Verfahren der Kirche gegen die Ketzer? Dieselbe Kirche, quae non sitit sanguinem, die die Mörder und Räuber vom Galgen losbat, erschien doch allen reformatorischen Parteien als die vom Blute der Heiligen trunkene apokalyptische Hure, und das Tedeum, das Gregor XIII. nach der Bartholomäusnacht singen ließ, stimmt wohl mit Gregor's VII. Wahlspruch: „Verflucht sey, wer das Schwert des Herrn aufhält, daß es nicht Blut vergieße"; desto weniger aber mit jener zarten Scheu, die dem Klerus nicht erlaubte, bei einem Bluturtheil oder dessen Vollstreckung auch nur anwesend zu seyn. Ein moderner, gefeierter Kanzelredner, der Dominikanerpater Lacordaire, löst uns nach seiner Weise das Räthsel in einer seiner „Conferenzen" (s. seine „Kanzelvorträge" in Notre-Dame zu Paris, übers. von Lutz, 1846. S. 146): „Ihr sagt wohl, der Kirche war es angenehm" (nämlich, daß der Staat gegen die Ketzer einschritt), „sie stimmte damit überein, sie wirkte dabei mit, sie nahm die Wohlthat des Blutes an. . . . . . Nun ja, ich glaube es, die Kirche sah es gern, mit dem Staate verbündet zu seyn, mit ihm durch eigene und durch des Staates Kraft ein Reich zu bilden, in dem der Unterschied der Gewalten nur die stärkste Einheit nach sich zog." Und später: „denn der Irrthum ist der Kain, der den Abel erschlägt" (also die blutige Gewalt sey eigentlich immer zuerst von den Häretikern, den Protestanten rc. ausgegangen). „Es ist wahr, müde einer Unterdrückung, die zehnmal in einem Jahrhundert kommt, haben wir mit Dankbarkeit die Vereinigung (nämlich mit der Staatsgewalt) angenommen, die unsere Staatsmänner uns anboten; wir haben geglaubt, sie sey ebenso eine Wohlthat für Alle wie für uns. Und daher kam es, daß Blut floß für unsere Sache, nicht um zu bekehren, sondern um zu vertheidigen und Gleiches mit Gleichem zu vergelten" (! also das hat die Kirche doch für Recht gehalten, trotz 1 Petr. 3, 9.); „man kann es bedauern, denn die Anwendung eines Rechts ist manchmal auch bedauerlich; aber das bleibt immer übrig, daß unsere Natur, die Natur der Wahrheit, friedliebend, geduldig, voll Toleranz und Ruhe ist." Diese Erklärung der Sache, eines Rabulisten würdig, bedarf hier keines Commentars. Die richtigere Lösung liegt in jenem Wahlspruche Gregor's VII. Einen Mörder am Leben zu strafen, ist nur weltliches Recht; aber das Schwert, das den Ketzer vom Leben zum Tode bringt, ist das Schwert des Herrn; die Staatsgesetze übertreten, die Sicherheit der Bürger antasten, ist eine läßliche Sünde; aber etwas reden oder thun wider die Kirche, das ist Todsünde; sie ausrotten ist ein heiliges Werk. Daher geht das kanonische Recht so weit, daß solch eine Tödtung selbst ohne Richterspruch bloß im Glaubenseifer geschehen, gerechtfertigt wird; a. a. O. §. 47. wird aus einem Briefe Pabst Urban's II. vom Jahre 1090 der Satz als Rechtssatz aufgenommen: non eos homicidas arbitramur, quos adversus excommunicatos zelo catholicae matris ardentes aliquos eorum trucidasse contigerit.

Die Reformatoren haben gegen diese Theorie und Praxis wohl Einsprache gethan, — wenn sie gälte, meint Luther, so wären die Henker die gelehrtesten doctores; aber wenn bei einem Calvin, ja selbst bei Melanchthon (in der Sache des Servet) doch noch die Vorstellung wirksam ist, daß ein mit seiner Lehre Gott lästernder Häretiker sterben müsse, weil er die Ehre Gottes angetastet hat und den Bestand der Kirche, also den höchsten Lebenszweck gefährde (vgl. den Art. „Servet“ Bd. XIV. S. 300): so war man noch viel weniger im Zweifel, daß gemeine Verbrecher mit Todesstrafe zu belegen seyen. Luther macht z. B. (Tischreden Kap. 21, 4.) den Schluß, daß, weil Moses geboten habe, daß ein ungehorsamer Sohn getödtet werden soll, nun die Obrigkeit an ihren ungehorsamen Unterthanen dies thun müsse. Er tadelt es, daß sich die Fürsten von Mönchen bestimmen lassen, gegen Buben „gnädig, gütig und friedsam zu seyn; aber Obrigkeit, Fürsten und Herren sollen nicht gelinde seyn.“ So sagt er auch (ebendaselbst 5.) tadelnd: „Doctor Hieronymus Schurf, der vornehmsten und besten Juristen einer, und dazu ein Christ, ist noch nicht so weit gekommen, daß er einen Uebelthäter mit gutem Gewissen könnte zum Tode verdammen und über's Blut Urtheil sprechen.“ Wie er zur Strenge gegen die aufrührerischen Bauern aufforderte, ist bekannt. — In der Folgezeit erzeugten, wie Mittermaier a. a. O. S. 12 sagt, „die häufigen Kriege und die durch die religiösen und politischen Parteien herbeigeführten Gewaltthätigkeiten einen Geist der Rohheit im Volke und eine Gewöhnung an harte Strafen, und führten in den Gesetzgebern den Glauben herbei, daß, um die Gegner abzuschrecken oder die überall wüthenden Räuberbanden auszurotten, die höchste Strenge durch harte Todesstrafen nothwendig sey.“ Während nur Einzelne dagegen Bedenken erhoben (wie Thomas Morus in seiner Schrift „Utopia“, durch welchen Titel freilich schon zum Voraus auch sein Antrag auf Abschaffung der Todesstrafe wenigstens für Diebstahl als etwas Utopisches signalisirt wurde), so hat, wie Hobbes, selbst Thomasius, mit dem doch die Periode der Aufklärung beginnt, die Rechtmäßigkeit der Hinrichtung festgehalten; nur in der noch verhüllten Form gibt sich bei letzterem die beginnende Opposition kund, daß er auch gegen einen Mörder dem Fürsten das Begnadigungsrecht zuerkennt, das Andere, (wie ein Dr. Rechenberg in einer Disputation vom Jahre 1702) für diesen Fall als nicht statthaft ansahen (s. Walch, Relig. Streitigk. der luth. Kirche, Theil III. Kap. V. S. 69—71). Das Recht der Natur fordere wohl Strafe, aber nicht eine bestimmte Strafart, diese sey lediglich dem Ermessen des Fürsten überlassen. Es ist also bei ihm nicht zunächst das Motiv christlicher Milde, sondern die fürstliche Plenipotenz, um deren willen er das Begnadigungsrecht vertheidigt. Erst als Voltaire und Montesquieu in Frankreich, Howard in England gegen die Grausamkeit der Processe und die scheußlichen Justizmorde ihrer Zeit, namentlich den Fall des Jean Calas in Toulouse im Jahre 1762 auftraten, begann ein systematischer Widerspruch gegen die Todesstrafe überhaupt. In Mailand bildete sich eine Gesellschaft, die sich den Kampf gegen alle hergebrachte Barbarei zum Zweck setzte; ihr gehörte der junge Marchese Beccaria an (geb. 1738, † 1794), der in einer zuerst anonym erschienenen Schrift über Verbrechen und Strafen (Monaco 1764. Deutsch mit Zusätzen von Voltaire, Breslau 1788. Neueste Ausgabe von Jul. Glaser, Wien 1851) in einem besonderen Kapitel (§. XVI.) das Wort sprach, das nun als Loosung gegen die Todesstrafe überall Wiederhall fand. Er argumentirt vornehmlich von dem Satze aus, daß Niemand ein Recht habe, sich selbst zu tödten, also auch nicht das Recht, einen Anderen zu tödten. Da der Staat nur durch einen Vertrag zu Stande komme, so könne bei Eingehung dieses Vertrags kein Unterthan über sein eigenes Leben paciscíren. Das gelte wenigstens von ruhigen Zeiten; freilich wenn die Freiheit eines Volkes auf dem Spiele stehe, oder wenn Anarchie herrsche, wo Unordnungen die Stelle der Gesetze vertreten (Breslauer Ausg. S. 74), könne die Hinrichtung nothwendig werden. Freiheitsstrafen seyen (S. 78) von weit abschreckenderer Wirkung, als die Todesstrafe. So schwach diese Argumente sind, so sehr leuchteten sie dem ganzen Zeitalter ein, und es läuft von da aus eine ganze Kette von

Schriftstellern, die gegen diese Strafe zu wirken suchen (ein Verzeichniß derselben s. bei Hepp a. a. O. S. 4. 5.); in England bildeten sich förmliche Gesellschaften für diesen Zweck (s. Mittermaier S. 31 f.), ebenso hat sich in Frankreich die societé de la morale chretienne jener Tendenz angeschlossen. Wenn wir von den Gräueln der französischen Revolution und der napoleonischen Gewaltherrschaft absehen, welche letztere (s. Mittermaier a. a. O. S. 22) durch den Code Napoléon vom Jahre 1810 nicht weniger als 36 Arten von Vergehen mit dem Tode bestraft! so hat jene Bewegung die Wirkung gehabt, daß die Todesstrafe auf immer wenigere Verbrechen, außer Hochverrath, Meuterei und Vergehen im Kriege, nur auf Mord ihre Anwendung fand, daß auch die Schärfung derselben durch Grausamkeit wegfiel. Wenn aber die Gegner hierauf mit dem Bemerken hinweisen: man sehe, daß die Todesstrafe in vollem Rückzug begriffen sey, daß sie eine Position um die andere verliere, um jetzt nur noch am Morde zu haften, also auch wohl diese letzte Stellung verlieren werde, so ist dieß insofern unrichtig, als der Mord keine den anderen Verbrechen coordinirte That ist, sondern eine besondere, die schlimmste Species bildet; nur diesem Verbrechen entspricht diese Strafe, aber auch nur diese Strafe entspricht diesem Verbrechen. Daher der am Anfang erwähnte, den Gegnern so auffallende Consensus der theologischen Ethiker, und zwar solcher, die sonst sehr verschiedene Standpunkte vertreten, wie Daub, Marheineke, Rothe, Harleß, Wuttke, Schmid. Dagegen hat der Vorgang von Kant und Hegel auf Seiten der Philosophen einen solchen Consensus nicht bewirkt; wie J. G. Fichte, so haben sich Eschenmayer, Wirth, Chalybäus gegen die Todesstrafe erklärt. Der letztere sagt (Spekulative Ethik Bd. II. S. 109): „Es läßt sich nicht läugnen, was auch durch den historischen Erfolg bestätigt wird, daß die Strenge der Strafen und mithin auch die Todesstrafe in dem Maße walten müsse, als das Rechtsgefühl eines mehr oder weniger civilisirten Volkes diese Strenge fordert und ohne sie sich nicht befriedigt findet; da aber diese Forderung im umgekehrten Verhältniß zur sittlichen Bildung steht, so liegt darin der Beweis, daß das ideale Recht, welches bei hochgediehener Bildung in Kraft treten muß, auch die Todesstrafe verschmäht, mithin, daß sie vom philosophischen Standpunkt aus oder, wie man sagt, principiell nicht zu vertheidigen ist." Mit diesem Satze können wir uns, der obigen Ausführung gemäß, insoweit einigen, als derselbe die Entbehrlichkeit der Todesstrafe von einer hochgediehenen sittlichen Bildung des Volkes abhängig macht. Aber wir sagen: wenn diese sittliche Bildung einmal so hoch gediehen ist, dann setzt das bereits voraus, daß auch der Mordgeist im Volke nicht mehr umgeht, sich also mit dem Verbrechen die Strafe von selber aufhebt. Verkehrt aber ist es, zuerst die Strafe aufzuheben, während das Verbrechen fortdauert; will man erst zusehen, ob nicht auch ohne die allein adäquate Strafe das Verbrechen aufhöre, so wäre das ein Experiment, das zwar in der That schon vorgeschlagen wurde (vgl. das Protokoll der württemberg. Ständekammer vom 13. Februar 1865, S. 2358, wo ein Abgeordneter sagte: „Ich halte die Todesstrafe dermalen für entbehrlich. Sollte sie es einmal wider Erwarten nicht mehr seyn, so wird sie ganz gewiß, wir mögen beschließen was wir wollen, wieder eingeführt werden"); solch ein Experiment kann aber einem Volke sehr theuer zu stehen kommen. Was die christliche Volksbildung irgend thun kann, um die Strafe entbehrlich zu machen und dadurch den Richtern, den Seelsorgern, den Fürsten eine schwere, eine furchtbare Last abzunehmen, das soll und wird die Kirche und Schule thun; aber neben dieser evangelischen Arbeit von innen muß der Ernst des Gesetzes von außen wirken; und es wird wohl der französische Autor Recht behalten, der also votirt hat: Ich bin für die Aufhebung der Todesstrafe, wenn die Herren Mörder damit den Anfang machen. Palmer.

Tritheistischer Streit. Unter Tritheismus wird in der Dogmengeschichte diejenige Auffassung der kirchlichen Trinitätslehre verstanden, welche über der Dreiheit die Einheit vergißt oder zu vergessen droht. Niemand hat in der Christenheit drei Götter lehren wollen, wohl aber ist es vorgekommen, daß die Deutung des trinitarischen Ver-

hältnisses innerhalb des Einen Gottes das Princip des Monotheismus beeinträchtigte. Wo die Gefahr einer solchen tritheistischen Abweichung beginne und aufhöre, ist schwer zu sagen, das Urtheil darüber wird jederzeit von der zu dem Dogma überhaupt eingenommenen kritischen Stellung abhängen. Die alten Apologeten wollten in einigen Aeußerungen dem Hellenismus damit entgegenkommen, daß sie in Gott selbst eine gewisse Pluralität erkannten; man könnte sagen, daß sie schon damit die natürlichen Gränzen des ursprünglichen Gottesglaubens überschritten haben. Tertullian bearbeitete bekanntlich seine Trinität nach dem doppelten Kanon der Monarchie und der Oekonomie; man könnte meinen, daß der Name *μοναρχία* zur Bezeichnung des Einheitlichen zu schwach und abstrakt sey, zumal im Verhältniß zu den äußerst concreten, ja sinnlichen Beschreibungen, welche den Größen der Oekonomie und ihrem Hervorgang aus einander gewidmet werden. In Folge der zu Nicäa getroffenen Entscheidung hatte die Feststellung des dogmatischen Sprachgebrauchs große Schwierigkeit und die orthodoxen Lehrer bedienten sich zur Erklärung des einigen Wesens, welches die drei göttlichen Personen verbindet, des Namens *θεότης* im Unterschied von dem Concretum *θεός*; es kann scheinen, daß auch dieser Ausdruck *θεότης*, weil er alles Lebendige und Persönliche in die Hypostasen verlegt, der gemeingültigen Forderung des christlichen Gottesbewußtseyns nicht Genüge leistet. Allein diese Bedenken wurden doch auf dem damaligen Standpunkte dogmatischer Beurtheilung nicht empfunden. Das Dogma bilde ein Mysterium, es wurde in dem Vertrauen zergliedert und erläutert, daß die innerhalb desselben vorkommenden Denkbestimmungen sich gegenseitig ausgleichen und zuletzt doch alle Interessen des christlichen Glaubens, auch die des Monotheismus, vollkommen befriedigt werden. Die Kappadocier, wie namentlich Basilius, liefern zuweilen sehr abstrakte Beschreibungen von dem Gemeinsamen der drei Personen, aber indem sie so das Einheitliche verdünnen, bemühen sie sich doch wieder, es als etwas Substanzielles und objektiv Gegebenes festzuhalten, sie wollen über der *μία θεότης* den *εἷς θεός* nicht fallen lassen.

Anders steht es mit einer später auftretenden Erklärungsweise, welche den tritheistischen Streit veranlaßt hat. Nachdem früher schon über Johannes Philoponus (s. d. Art.) das Nöthige gesagt worden, versuchen wir jetzt, über Inhalt, Entstehung und Zusammenhang des genannten Streits in ergänzender Weise zu berichten. Und das ist keine leichte Sache, denn wir betreten damit das Gebiet der endlosen monophysitischen Wirren, welche im Laufe des sechsten Jahrhunderts die Kirchen von Alexandrien, Constantinopel und Syrien beunruhigten. An Quellen fehlt es nicht, doch sind die meisten bloß mittelbar, nur in die Ansicht des Philoponus ist uns ein sicherer Einblick gewährt; zu ihm, dem angeblichen Stifter der Tritheiten, treten die bestimmenden oder abweichenden und gegensätzlichen Meinungen der übrigen Faktionen und Parteihäupter in ein schwer zu ermittelndes Verhältniß. Wir werden mit einer Menge Namen überschüttet, während die sachliche Differenz sich oft nur nach schwankenden Ausdrücken ermessen läßt. Je verständiger und nüchterner Philoponus selber argumentirt, desto weniger gibt die durch ihn angeregte Verhandlung Aussicht zu einem faßlichen Ergebniß, sie beweist die Zerfahrenheit der monophysitischen Zustände. Unter den Berichterstattern steht Leontius Byzant., De sectis, act. V. voran, auf ihn folgt Johannes Damascenus, De haeres. (z. B. in Coteler. Monum. I, 309 sqq.), welcher uns werthvolle Fragmente aus der Hauptschrift des Philoponus aufbewahrt hat, sodann Timotheus Presbyter (Coteler. Monum. eccl. Gr. III. p. 411), welcher die Meinungen der Severianer, Theodosianer, Damianisten, Kondobauditen, Kononiten, Angeliten sorgfältig vorführt und unterscheidet, dann Nicephorus Callisti (Eccl. hist. XVIII. c. 47. 49) der die älteren Quellen weitläuftig ausbeutet und zusammenstellt; dazu finden sich noch einige kürzere Notizen bei Photius, cod. 24. 55. 75., bei Sophronius und Georgius Pisides. Zu diesen griechischen Quellen gesellt sich der ziemlich junge, aber unabhängige Bericht des Syrers Abulfaradsch, auf dessen Wichtigkeit zuerst Mosheim hingewiesen

(conf. Assem. Biblioth. Or. II. pag. 327). Vergleichen wir diesen Letzteren mit den griechischen Relationen, so ergibt sich der Unterschied, daß auf der einen Seite Johannes Philoponus, bei Abulfaradsch dagegen Johannes Askusnages, der unter Justinian in Constantinopel Philosophie lehrte und wegen seiner abweichenden Meinungen des Landes verwiesen wurde, zum Anführer der Tritheiten gemacht wird. Von Askusnages wissen die griechischen Referenten nichts, wohl aber bemerkt der syrische Berichterstatter, daß sich Philoponus der Meinung des Askusnages angeschlossen habe. Nun kann man zwar nicht zweifeln, daß unter allen in dieser Streitigkeit erwähnten Personen Philoponus der Bedeutendste war, allein das Ansehen eines Sektenstifters oder Parteiführers hat er, nach seinen Schriften zu schließen, durchaus nicht. Er war zu sehr Gelehrter, als daß sich annehmen ließe, er habe durch selbständiges Vorgehen einer dogmatischen Partei das Daseyn gegeben; wohl aber konnte er eine von Anderen ihm mitgetheilte Ansicht durch wissenschaftliche Auseinandersetzung begründen und durch sein persönliches Ansehen sicherstellen und verbreiten, und er galt alsdann leicht als der vornehmste Vertreter einer Neuerung, die nicht zuerst von ihm aufgestellt worden war. Walch hat daher ganz Recht, wenn er der auch an sich unverdächtigen Nachricht des Abulfaradsch Glauben schenkt und sie mit den Relationen der Griechen, die von Askusnages nichts wissen, zu verbinden sucht. Unter dieser Voraussetzung mag der äußere Verlauf der Streitigkeit etwa folgender gewesen seyn. Johannes Askusnages, Schüler eines Syrers Samuel Peter aus Rhesina in Mesopotamien und Lehrer der griechischen Philosophie in Constantinopel unter Kaiser Justinian, bekannte sich einst im Gespräch mit dem Kaiser zur Lehre der Monophysiten und fügte hinzu, daß er in der Trinität nach der Zahl der Personen auch drei Naturen oder Gottheiten anerkennen müsse; er wollte also den Begriff der Natur von der Person Christi auch auf die trinitarisch gedachte Gottheit übertragen. Wegen dieser Irrlehre wurde er vom Kaiser verbannt. Einige traten auf seine Seite, wie ein Mönch Athanasius, Tochtersohn der Kaiserin Theodora, und durch diesen, der die Beweisgründe des inzwischen verstorbenen Askusnages schriftlich niederlegte, wurde auch Johannes Philoponus für dieselbe Auffassung und Bezeichnung der göttlichen Dreiheit gewonnen, er vertheidigte sie in einer eigenen Abhandlung. Ob er früher ebenso gedacht, ist nicht mehr zu ermitteln, seine Gründe aber gingen aus seinem ganzen philosophischen Verfahren hervor. Zuerst entstand nun in Alexandrien eine Partei Solcher, die sich durch ihre auffällige Unterscheidung der göttlichen Naturen den Namen Tritheiten zuzogen. Sie breitete sich unter Anführung des Philoponus aus, fand Unterstützung in den Bischöfen Konon von Tarsus und Eugenius von Seleucien, wurde aber von dem monophysitischen Patriarchen Damianus zu Alexandrien und dessen Anhang, sowie auf einer Kirchenversammlung zu Metsra bestritten. Auch Stephanus Gobarus, bemerkenswerth durch seine freisinnigen Urtheile über die kirchliche Tradition und Autorität der Väter (vgl. Phot. cod. 232), soll sich der Partei des Philoponus angeschlossen haben. Der Streit verpflanzte sich weiter nach Constantinopel, und unter dem Kaiser Justinus II. wurde durch den rechtgläubigen Patriarchen Johannes eine mehrtägige Verhandlung veranstaltet, deren Photius cod. 24. gedenkt und an welcher sich von der einen Seite Konon und Eugenius, von der anderen Paulus u. A. betheiligten. Die Tritheiten scheinen auf diesem Religionsgespräche nicht durchgedrungen zu seyn, aber zu einer Verdammung des Philoponus konnten sie ebenfalls nicht genöthigt werden. Die Spaltung dauerte fort und wurde durch das Hinzutreten kleinerer Fraktionen, die sich theilweise nur nach dem Namen ihres Wohnsitzes unterschieden, wie die Kondobauditen und Angeliten, noch vermehrt. Besonders aber entstand zwischen den monophysitischen Patriarchen Damianus von Alexandrien und Peter von Kalliniko zu Antiochien, also zwischen ägyptischen und syrischen Gemeinden, ein vieljähriges Zerwürfniß. Ein von Peter aufgestelltes Glaubensbekenntniß wurde von Damianus sehr mißfällig aufgenommen, und dieser stützte sich auf die Meinung des angesehenen Monophysiten Severus. Keiner wollte nachgeben, die Syrer kündigten den Aegyptern den

Frieden auf, die Damianisten geriethen in eine Stellung, welche sie ebenso wohl von den Anhängern des Philoponus, den Philoponiakern, wie von den Petriten schied. Ein Ende der ganzen Streitigkeit wird nicht erzählt, und wie könnte auch bei der Verworrenheit, in welcher die verschiedenen Meinungen sich durch- und nebeneinander bewegten, ein Resultat erwartet werden! Die Zeitbestimmung ist nur mit annähernder Gewißheit möglich, der Handel fällt wahrscheinlich vom Jahre 560 an in die folgenden Jahrzehnte.

Etwas bedeutender erscheint diese Angelegenheit, wenn wir den Inhalt der dogmatischen Differenzpunkte in's Auge fassen, und in dieser Beziehung haben wir uns meist an die griechischen Quellen zu halten. Der Streit, wie wir sahen, wurde zunächst in den monophysitischen Kreisen geführt, aber durch die Gründe des Philoponus erhielt er eine allgemeinere kirchlich-wissenschaftliche Bedeutung. Die uns aufbewahrten Fragmente aus der Schrift des Letzteren *Διαιτήτης* beschäftigen sich mit den Begriffen Natur und Wesenheit, Hypostase oder Prosopon und Individuum und haben einen durchaus logischen und dialektischen Karakter. Natur ist ein zweideutiges Wort, welches sich nach beiden Seiten hin erklären läßt. Natur kann genannt werden, was viele gleichnamige Dinge mit einander gemein haben; man spricht von einer Natur des Menschen, des Pferdes oder Schiffes, indem man das allen Exemplaren Wesentliche zusammenfaßt. Dann sind Natur und Wesenheit, *φύσις* und *οὐσία*, gleichbedeutend und bezeichnen den in unserem Denken gewonnenen Gattungsbegriff (*κοινὸς λόγος*). Der Name Natur kann aber auch auf dasjenige angewendet werden, worin die Gattung und Art aufhört, also auf diejenigen Merkmale, welche das einzelne Ding nicht mit gleichartigen verbinden, sondern von jedem anderen unterscheiden. Damit wäre die eigenthümlich gestaltete oder zum Individuum gewordene Natur gemeint (*ἰδιοσύστατος τῆς φύσεως ὕπαρξις*); dann fällt der Begriff Natur mit dem der Hypostase oder Person zusammen, und was die peripatetische Schule Individuum (*ἄτομον*) nennt, ist ganz dasselbe, als was von den Kirchenlehrern als Person oder Hypostase bezeichnet wird. Aus dieser logischen Hauptbestimmung ließen sich nun Schlüsse ziehen theils für die richtige Wahl und Fassung der christologischen, theils der trinitarischen Formeln. Von zweien Naturen Christi zu reden, ist unzulässig, denn in der Beziehung auf Christus kann Natur immer nur einen concreten, folglich hypostatischen Sinn haben. Zwei Hypostasen oder Personen lassen sich aber in Christus nicht unterscheiden, weil man es sonst aufgeben müßte, sie zu Einer Person zusammenzudenken, und diese Einheit geht daher den Nestorianern und selbst den Chalcedonensern stets verloren, deren Lehrweise auf einen doppelten Christus hinführt. Damit rechtfertigt sich — freilich sehr zum Schaden der menschlichen Wirklichkeit Christi — die Thesis des Monophysitismus: es ist nur Eine nämlich hypostatische Natur, welche durch Eingehen in die menschliche Erscheinungsform in Christo offenbar geworden ist. Darum ist auch nicht die allgemeine Gottheit, sondern nur die eine Person, in welcher das Gottwesen Existenz hat, Fleisch geworden, und ebenso das Menschliche in Christo muß als ein einzelnes Daseyn angesehen werden. Wenn nun also ferner in der Gottheit selber ein Dreifaches unterschieden werden muß, so sind das ebenfalls drei Naturen oder Personen, und ihr Verhältniß zu der behaupteten Wesens- oder Natureinheit (hier also *φύσις* im allgemeineren Sinne) ist ganz dasselbe, welches nach Aristoteles zwischen den Individuen und der Gattung stattfindet. Darauf wurde entgegnet, daß es zum richtigen Verständniß der Lehre nöthig sey, die Begriffe Natur und Hypostase gehörig auseinanderzuhalten, damit nicht aus der Mehrheit der Naturen zugleich die der Personen und Individuen folge; allein Philoponus blieb dabei, daß derselbe Begriff nicht an der einen Stelle anders gebraucht werden dürfe wie an der anderen. Seine Rede von der Trinität lief nun darauf hinaus, daß er ein Zusammen- oder Nebeneinanderseyn dreier Naturen oder real unterschiedener Existenzen lehrte, deren Einheit nur auf der Erkenntniß ihres gemeinsamen Wesens beruhe. Das war die Consequenz, welche die Anklage des

Tritheismus hervorrief; aus dem Philoponus, sagten die kirchlichen Richter, sey nun ein Matäoponus geworden, welcher Vater, Sohn und Geist auf Kosten ihrer substantiellen Einheit zu eigenen Gottheiten und Naturen gemacht habe. Das Gefährliche dieser Vorstellungsweise ließ sich allerdings nicht verkennen; die Trinität konnte nur durch ein inneres Gleichgewicht ihrer beiden Principien aufrecht erhalten werden; der hypostatischen Theilung mußte die Gotteinheit mit selbständiger Realität gegenüberstehen. Wird aber das Hauptgewicht auf die Wahrheit der Hypostasen als Individuen gelegt, so tritt das ganze Verhältniß auf gleiche Linie mit anderen rein empirischen Verbindungen einer individuellen Mehrheit mit genereller Einheit, und das Mysterium steht in Gefahr der Auflösung. Dagegen ist uns ebenso gewiß, daß Philoponus von jeder unchristlichen Tendenz frei war, er wollte keine heidnische Dreigötterei treiben, auch nicht, wie Photius sagt, Naturen und Götter erdichten, noch überhaupt den christlichen Glauben antasten, das beweisen seine Schriften hinlänglich; sein ganzer Fehler bestand in der einseitigen Anwendung einer Logik des Verstandesbegriffs, welche bedeutend von derjenigen abwich, die bis dahin in dieser dogmatischen Erörterung vorgeherrscht hatte. Daher konnte er auch des Glaubens seyn, sich mit den kirchlichen Bekenntnissen von Nicäa und Constantinopel in vollkommener Uebereinstimmung zu befinden.

Nunmehr wird sich auch die Stellung der übrigen Wortführer zu der Ansicht des Philoponus übersehen lassen. Außer Askusnages waren Konon und Eugenius nebst ihrem Anhang mit ihm einverstanden, nur in Nebenfragen, wie über Auferstehung und Weltende, wichen sie ab. Damianus aber und die Damianisten hielten sich, wie Timotheus Presbyter bezeugt, zunächst an die orthodoxe Ausdrucksweise von numerischer Wesenseinheit und Dreiheit der Hypostasen. Aber sie betonten diese Homousie und Gotteinheit dergestalt, daß nach ihrer Vorstellung die drei Personen nicht von Natur und an sich, sondern nur sofern sie an der gemeinsamen Wesenheit Theil haben, Gott seyn sollten. Sie stellten also jener abstrakten Einheit einen durchaus concreten und realen Begriff des Gesammtgottes gegenüber; sie verringerten die Selbstständigkeit der Personen und schienen daher der entgegengesetzten Abweichung zu verfallen. Daraus erklärt sich, daß sie vom Standpunkte des Philoponus und der Seinigen Sabellianer genannt wurden, oder auch Tetraditen, weil sie nämlich dem Einen göttlichen Wesen im Unterschied von den Personen ein eigenes Bestehen (ὕπαρξις) beilegten, so daß in ihrer Anschauung der Trinität vier Größen unterschieden werden konnten. Auch hießen sie Angeliten von ihrem Versammlungsort Angelium zu Alexandrien. Vergleichen wir mit ihnen die Petriten, d. h. Freunde des Peter von Kalliniko, so können wir die Formeln der Letzteren von den orthodoxen nicht mehr unterscheiden, denn es kam ihnen lediglich darauf an, weder der numerischen Wesenseinheit und Homousie, noch der Wahrheit der Hypostasen irgend Abbruch zu thun. Den Damianisten erschienen sie schon als Tritheiten, während sie diese bald Sabellianer, bald Tetraditen schalten. Endlich erwähnt Timotheus Presbyter noch eine Nebenpartei, welche nach ihrem Versammlungsorte Kondobaudos in Constantinopel Kondobauditen hieß; sie hielt die numerische Einheit des Wesens fest, läugnete aber die vollkommene Gleichheit der Personen und wurde von dem Patriarchen Theodosius daselbst, der neben den monophysitischen Bischöfen Paulus und Johannes zu den Gegnern der Tritheiten gehörte, mit dem Banne belegt. So künstlich und gesucht alle diese Modifikationen auch erscheinen mögen, so erklären sie sich doch aus der Schwankung, welcher das Dogma ausgesetzt wurde, wenn Einige dessen unitarische, Andere dessen trinitarische Richtung begünstigten.

Später, zu den Zeiten des Nominalismus und Realismus, bemerken wir einige ähnliche Anklänge in der lateinischen Theologie. Der Nominalist Roscelin gelangte zu dem Satze, daß die drei göttlichen Personen als drei für sich seyende Dinge, tres res per se, angesehen werden müssen, weil sich sonst nicht begreifen lasse, daß nur die Eine unter ihnen Mensch geworden sey; man machte ihm den Vorwurf des Tritheismus. Gilbert de la Porret aber, obwohl Aristotelischer Realist, wollte doch jeder Sabelliani-

schen Abweichung vorbeugen; er unterschied das Objektive und Wesenhafte der ganzen Gottheit von den persönlichen Eigenschaften, vermöge deren jede einzelne Person Gott ist, aber er verglich dieses Verhältniß ebenfalls mit dem der Gattung zu den ihr zugehörigen Individuen. Die Verhandlungen mit Beiden hatten jedoch keine bedeutende Folge.

Man erlaube noch eine kurze Schlußbemerkung. Im Ganzen ist eine ernstliche Gefahr des Tritheismus nur selten in der dogmatischen Entwickelung hervorgetreten, Beweis genug, daß im christlichen Gottesbewußtseyn das Einheitsprinzip jederzeit das Ueberwiegende war und blieb. Wäre nun, so meinen wir, der christliche Gottesglaube von vorn herein auf eine immanente Wesenstrinität angelegt und hingerichtet gewesen, so würde es doch weit schwerer gewesen seyn, jeden Abweg zum Tritheismus zu vermeiden, während in Wahrheit der Sabellianismus so oft als der naheliegende Begleiter und Coefficient in der philosophischen Behandlung der Trinitätslehre erscheint.

Vergl. Walch, Historie der Ketzereien. Bd. VIII. S. 684. — Neander, II. S. 791. 92. — Baur, Geschichte der Dreieinigkeitslehre. Bd. II. S. 510. 516. — Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Bd. II. S. 180 u. 376. Dr. Gaß.

Truber, Primus, und die Reformation in Krain. — Bereits im Jahre 1525 beschwerten sich auf Betreiben des Bischofs von Laibach, Christoph Freiherrn von Rauber, die drei Stände der Prälaten, Herren und Ritter (also mit Ausnahme bloß des Bürgerstandes) im Landtage des Fürstenthums Krain über große, durch evangelische Prediger und Predigten im Lande verursachte „Irrsale". In Laibach, der Hauptstadt des Landes, sammelte sich schon 1527 um Matthäus Klombner, einen angesehenen Mann und später (1530) Landschrannenschreiber, ein Kreis evangelisch gesinnter Männer. Die sogenannten Ofener Generalien vom 30. August 1527, mit welchen König Ferdinand in seinen Ländern die evangelische Lehre zu unterdrücken suchte, wurden daher (1527) auch in Krain publicirt. Ein Schutzbrief König Ferdinand's an den Patriarchen Marinus von Aquileja gegen die evangelische Lehre in Steier, Krain und der Windischen Mark vom 15. November 1528, ein landesfürstliches Verbot des Verkaufes evangelischer Bücher in Krain vom 16. November 1529, der Befehl des Krainischen Landeshauptmanns Hans Kazianer, die der „lutherischen Sekte" angehörigen „Winkelprediger" gefänglich einzuziehen, vom 17. Juli 1530, und das widerholte königliche Mandat an den genannten Landeshauptmann, wegen des Verbots der evangelischen Bücher vom 14. Oktober 1530, beweisen am besten die Erfolglosigkeit dieser Maßregeln und die zunehmende Ausbreitung des Evangeliums in Krain.

Noch in demselben Jahre (1530) begann ein junger krainischer Priester, Primus Truber, in Unterkrain und Untersteier gegen Mißbräuche in der katholischen Kirche, insbesondere gegen die Einwirkungen der angeblichen Visionen einiger übelberüchtigten Weiber in jener Gegend öffentlich zu predigen und das Volk zur rechten Buße und zur Erkenntniß des alleinigen Heilandes Jesu Christi mit deutlichen Zeugnissen der heiligen Schrift und nach Anleitung des christlichen Katechismus hinzuweisen. Truber war im Jahre 1508 zu Raschiza bei Auersperg, 3 Meilen von Laibach, geboren, ein Unterthan und Erbhold des altberühmten Geschlechts der Freiherren (später Grafen und Fürsten) von Auersperg. Nach einer unverbürgten Nachricht soll sein Vater Hieronymus Bartholomäus Truber ein öffentlicher Notar gewesen und von den Bauern bei einem Aufstande derselben (1515) an einem Baum im Walde gehängt worden seyn. In seinen Knabenjahren (1521) besuchte der junge Truber die Schule zu Fiume, später die zu Salzburg und zu Wien, war aber so arm, daß er sich sein Brod vielfach ersingen und erbetteln mußte. Ohne eigentlich auf einer Universität studirt und sich die Kenntniß der griechischen und hebräischen Sprache angeeignet zu haben, kehrte er (noch vor 1527) in seine Heimath zurück, wo ihn Gott zum Werkzeug großer Plane erkoren hatte. Im Bischof Peter Bonomo von Triest fand der junge Mann einen wohlwollenden Beschützer

und Wohlthäter, welcher ihm durch seinen Einfluß die Kaplanei bei S. Maximilian zu Cilli (vor 1530) und die Pfarreien zu Lack bei Ratschach an der Save und zu Tüffer verschaffte. An den Ufern der Save war es denn, daß Truber zuerst mit den erwähnten Predigten auftrat. Im folgenden Jahre (1531) finden wir denselben im Dom zu Laibach, wo er gegen die Ehelosigkeit der Geistlichen und die Austheilung des Abendmahls unter Einer Gestalt und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesum Christum predigt. Zwar wurde ihm darauf vom Laibacher Bischof (Christoph Freiherrn von Rauber) das fernere Predigen in der Kathedrale verboten, allein der Stadtmagistrat öffnete demselben die unter seinem Patronate stehende Spitalskirche der heil. Elisabeth, wo er sodann unter steigender Theilnahme des Adels und der Bürgerschaft in gleichem Sinne ungestört fortwirkte. Unter anderen Männern geistlichen und weltlichen Standes, die sich ihm anschlossen, war besonders der Domherr Paul Wiener (gestorben als erster evangelischer Bischof Siebenbürgens den 16. August 1554), welcher neben ihm seit 1536 das Evangelium predigte und sich verehelichte. Zwar mußte sich Truber im Jahre 1540 in Folge eines durch den Krainschen Landeshauptmann Nikolaus Juritschitsch erwirkten königlichen Erlasses auf seine Pfarrei Lack zurückziehen, ward jedoch vom Laibacher Bischof Franz Kazianer 1542 zum Domherrn in Laibach ernannt und mit Paul Wiener vom Bischof Urban Textor 1544 sogar mit den deutschen und slovenischen Predigten im Dom betraut. Ein sporadisches Vorkommen von Wiedertäufern nahe bei Laibach in dieser Zeit (1544) ward weit mehr, als durch einen landesfürstlichen Befehl, durch Truber's evangelische Predigten beseitigt. Darauf ward ihm 1546 die dem Laibacher Domcapitel gehörige Pfarrei zu S. Bartholomäenfeld in Unterkrain verliehen. Paul Wiener hatte sich nach dem Tode seiner ersten Gattin zum zweiten Male verheirathet und theilte mit Truber im Geheimen das Abendmahl unter beiderlei Gestalt aus. Das war seinen Widersachern zu viel; er wurde mit seiner Frau nicht nur aus dem Canonicatshause gestoßen, sondern Bischof Urban Textor, ein Freund des Ignatius von Loyola und des Claudius Jajus, ließ nach der siegreichen Beendigung des Schmalkaldischen Krieges und der Abreise König Ferdinand's zum Reichstag nach Augsburg (August 1547) die Häupter des evangelischen Bekenntnisses in Krain, den Generalvikar Georg Dragolitz, den Domprobst Dr. Leonhard Mertlitz, den Domherrn Paul Wiener und die angesehenen weltlichen Männer Matth. Klombner, Martin Pregl und Adam Concili gefänglich einziehen. Auch Primus Trubern sollte dieses Loos treffen, da er aber gerade in seiner Pfarrei S. Bartholomäenfeld abwesend war, flüchtete er auf rechtzeitig erhaltene Warnung durch seine Freunde von da an „sichere Orte“. Sein Haus in Laibach jedoch wurde erbrochen, seine Büchersammlung weggenommen, er selbst excommunicirt. Vermuthlich ward er jetzt windischer Prediger in Triest, wo der evangelisch gesinnte Franz II. Rizzano Bischof war. Zwar erhielt er 1548 auf Bitten der Krainischen Stände vom König Ferdinand die Erlaubniß, in seine Heimath zurückzukehren, verließ dieselbe jedoch sehr bald wieder, wahrscheinlich weil er das Verbot, zu predigen, nicht zu halten vermochte. Von Landjägern bis an die Gränze Tirols verfolgt, gelangte Truber glücklich nach Nürnberg, wo Veit Dietrich ihn freundlich aufnahm. Auf dessen Vorschlag ward er alsbald (1548) Frühprediger in Rotenburg an der Tauber, wo er sich zum erstenmale verheirathete. Hier beschäftigte er sich zugleich damit, die Sprache seiner Landsleute in Schrift darzustellen, um ihnen in ihrer slovenischen Sprache das Evangelium zugänglich zu machen. Endlich gelang es ihm im J. 1550 einige Schriftchen in dieser Sprache unter dem erdichteten Namen Philopatridus Illyricus zu Tübingen (da die Druckereien zu Nürnberg und Schwäbisch-Hall wegen des Interims es abgelehnt hatten) und zwar in deutschen Lettern erscheinen zu lassen, womit der gesammten späteren slovenischen Literatur der Weg gebahnt wurde. Im J. 1552 ward Truber Pfarrer zu Kempten. Durch P. P. Vergerius veranlaßt, wandte er sich hier auf's Neue der Pflege seiner Heimathsprache zu, für welche er jetzt (1555) die lateinischen Schriftzeichen wählte. Zugleich begann die Veröffentlichung einer slove-

nischen Uebersetzung des Neuen Testaments (1555 Evangelium Matthäi, 1557 die Evangelien und die Apostelgeschichte, 1560 Brief an die Römer, Alles zu Tübingen in 4°). Nachdem Truber 1560 mit dem zu Urach in Württemberg lebenden Freiherrn Hans Ungnad in nähere Verbindung getreten war, wurde von diesem dort die erste evangelische Bibelanstalt, eine Anstalt zum Uebersetzen und Drucken der Bibel in den südslavischen Mundarten begründet. Truber war Leiter dieser Anstalt, in welcher zugleich auch die serbische Uebersetzung des Neuen Testaments und anderer Bücher durch Stephan Consul und Anton Dalmata zuerst in glagolitischer und alsbald auch in cyrillischer Schrift (beides im Jahre 1561) gedruckt wurden.

Obschon Kaiser Ferdinand die Ofener Generalien von 1527 und das darin enthaltene Verbot der Communion unter beiderlei Gestalt im Jahre 1556 eingestellt hatte, so hatte doch die Geistlichkeit sich nicht zur Austheilung des Abendmahls unter dieser Form verstehen wollen. Gottesdienst, Predigt und Unterweisung wurden arg vernachlässigt. Sogar in der Hauptstadt des Landes, in Laibach, wurde selbst an den hohen Festen nicht, und sonst kaum einige Male im Jahre öffentlich gepredigt, und dann nur von jungen, frechen Predigern, welche sich oft selbst widersprachen und diejenigen schmäheten, welche das Abendmahl unter beiderlei Gestalt begehrten. Dieß bewog die Landschaft in Krain, Trubern 1560 als Landschaftsprediger von Kempten nach Laibach zurückzuberufen, welchem Rufe er 1561 folgte. Zwar hatte seit seiner Entfernung im Jahre 1548 die evangelische Predigt in Krain aus Mangel an geeigneten Predigern manchen Stillstand erlitten, ohne jedoch ganz zu verstummen. So predigte trotz vielfacher Verfolgungen Kaspar Rokavez 1559 die evangelische Lehre in der Stadt Krainburg. Aber außer dem Bedürfnisse eines tüchtigen evangelischen Predigers in Laibach selbst, machte sich auch das eines Ordners und Leiters der schon so weit fortgeschrittenen evangelischen Bewegung fühlbar. Unmittelbar nach seiner Rückkehr in die Heimath hatte daher Truber die Aufgabe, neben der eigenen Ausübung des Predigtamtes die kirchliche Organisation evangelischer Gemeinden im Krainer Lande in's Werk zu setzen. Aber es fehlte dazu trotz der großen Menge von Protestanten fast an Allem, besonders an Predigern. Unermüdet zog Truber im Lande umher, predigte, spendete das Abendmahl, ordnete Gemeinden und setzte Prediger ein, wie z. B. Hans Tulschak und Georg Juritschitsch (mit dem Spottnamen Jur Kobila, welchem als Prediger im deutschen Ordenshause am 25. Februar 1561 das Predigen in der dortigen Kirche verboten worden war) in Laibach, Gregor Stradiot auf dem Karst, Georg Matschik in Unterkrain u. A. Inzwischen war der Laibacher Bischof Peter von Seebach trotz seiner natürlichen Indolenz nicht müßig geblieben, und kaum hatte Truber im Jahre 1561 seine und seiner Familie völlige Uebersiedelung in die Heimath bewerkstelligt, so kamen auf seinen Antrieb auch schon Befehle vom Kaiser (12. August 1562), Trubern sammt Tulschak, Juritschitsch, Matschik, Rokavez, Stradiot und Klombner gefänglich einzuziehen. In Folge einer wirksamen Verwendung der Krainischen Stände änderte der Kaiser seinen Befehl dahin ab, daß Truber vom Bischof verhört werden solle. Am 6. und 20. Dezember fand diese merkwürdige Prüfung statt, bei welcher Truber unter Anderem auch darüber befragt wurde, ob er die Anrufung der Maria und der Heiligen billige und ob er Augsburgischer Confession sey? Zu gleicher Zeit mit dem Bericht des Bischofs über die Resultate dieses Verhörs ging an den Kaiser auch ein Bericht der Stände über den Bischof, in welchem dieser wegen grober Unsittlichkeit (er lebte öffentlich mit einer Frau, welche er ihrem Ehemanne mit Geld abgehandelt hatte u. s. w.) und andere Domgeistliche wegen Trunkenheit angeklagt wurden. In Folge hiervon ließ der Kaiser die Untersuchung gegen Truber auf sich beruhen und dagegen eine andere gegen den Bischof einleiten, welche jedoch auch weiter zu keinem Ziele führte.

Truber fuhr in seinen organisatorischen Arbeiten ungehindert fort. Neue Geistliche, z. B. Sebastian Krel, wurden angestellt und ein evangelisches Landschaftsgymnasium unter der Leitung Leonhard Budina's (1563) zu Laibach errichtet. Insbesondere

beschäftigte sich Truber mit der Abschaffung einer slovenischen Kirchenordnung nach dem Muster der württembergischen, nürnbergischen und mecklenburgischen. Ein abermaliger geheimer Befehl des Kaisers, ihn zu verhaften (im September 1563) kam zwar nicht zur Ausführung, doch sah sich Truber veranlaßt, sich darauf für einige Zeit als Prediger nach Rubia bei Görz zu begeben. Gleichzeitig war er von dem übereifrigen Kanzler der Universität Tübingen, Jakob Andreä, beim Herzog von Württemberg des Calvinismus verdächtigt, weil er in einem vertraulichen Schreiben an einen Freund in Urach sich geäußert hatte, er höre nicht gern von der Uneinigkeit der Theologen über das Abendmahl; in Krain sey glücklicher Weise bisher noch von keiner Sekte oder von Zwiespalt zu hören; hier lehre und glaube man einhelliglich den Worten Christi beim Abendmahle, daß wir allda den wahren Leib und das wahre Blut Christi des Herrn im Geist und im Glauben empfahen und uns wahrhaftig des Leibes und Blutes Christi, d. i. seiner Verdienste, theilhaftig machen, nach 1 Kor. 10. Der Herzog von Württemberg stellte hierauf den Druck der slovenischen Bücher, besonders der Kirchenordnung Truber's, einstweilen ein und veranlaßte eine genaue Untersuchung über deren Rechtgläubigkeit. Inzwischen hatte sich ein neuer Sturm über Truber's Haupt gesammelt.

Nach dem Tode Kaiser Ferdinand's (am 25. Juli 1564) hatte dessen Sohn, der 24jährige Erzherzog Karl, die Regierung der innerösterreichischen Erblande, somit auch Krains, angetreten. Derselbe hatte bei seinem Regierungsantritt der Krainischen Landschaft die Abstellung aller Beschwerden versprochen, welche durch die Türkennoth verursacht waren, und verheißen, insbesondere auch einer Besserung der kirchlichen Zustände seine Aufmerksamkeit und Sorge zuwenden zu wollen. War dieses vielleicht gegen den Protestantismus gemeint, so faßten es doch die Landstände in anderem Sinne auf und zeigten in ihrer Antwort, wie sehr die Ausführung dieses Versprechens noth thue. Würden ja doch ganz untaugliche Männer zu hohen Kirchenämtern und zu Pfarreien befördert, Männer, welche Anderen ihre Ehegattinnen abgehandelt hätten oder sonst mit sodomitischer und anderer greulicher Unzucht behaftet seyen; dieselben strebten alle evangelisch gesinnten Lehrer zu entfernen, suchten nur ihren eigenen Gewinn und veranlaßten den gemeinen Mann, Geld, Kleider und anderes Vermögen zu opfern, wie noch heutigen Tages zu Salkon bei Görz und im neuen Stift zu Oberburg, der Residenz des Bischofs, geschehen, und wenn eine alte unzüchtige „Vettel" in ihres Geistes Schwärmerei etwas träume oder eine Offenbarung vorgebe, da baue man neue Stifter und veranstalte Wallfahrten. Die Geistlichen hätten das Volk auf Irrwege gebracht, der arme gemeine Mann lebe ohne alle wahre Erkenntniß Gottes, verstehe nichts von den zehn Geboten und dem Evangelium und sey in unnützen, äußeren Ceremonien erblindet. Etliche unter ihnen seyen so leichtfertig, daß sie gotteslästerlich sich geäußert hätten, sie wollten das Abendmahl auch wohl in vier und mehr Gestalten, in einer schwarzen oder weißen Suppe reichen, wie man's haben wolle. Letzthin habe Einer im Lande bei der Messe vor dem Altar den am Abend zuvor übermäßig genossenen Wein von sich gegeben. Kurz dieselben hätten zu Allem Freiheit und Alles vollauf, arbeiteten nichts, hätten keine Sorge, leisteten der weltlichen Obrigkeit keinen Gehorsam, wollten außerhalb des Ehestandes leben und seyen mit abergläubischen Irrthümern behaftet.

Dagegen hatten Truber's Widersacher die beabsichtigte Einführung einer neuen Kirchenordnung dem Erzherzog als einen Eingriff in seine Hoheitsrechte dargestellt und ihn dadurch bewogen, nicht allein diese Kirchenordnung zu verbieten, sondern weiterhin auch Trubern für immer aus dem Lande zu verbannen. Alle Vorstellungen und Fürbitten der evangelischen Stände beim Erzherzoge blieben fruchtlos. Mit Ende Juli 1565 mußte Truber seine Heimath abermals verlassen, welche er (mit Ausnahme eines ganz kurzen Besuchs im Jahre 1567) nicht wieder sah. Er hinterließ seine Büchersammlung seinem Vaterlande (wodurch er die erste öffentliche Bibliothek in Krain gründete) und wandte sich nach Württemberg, wo er zuerst Pfarrer in Laufen am Neckar und dann in Derendingen wurde. Nachdem er noch mit Rath und That manches Gute

vollbracht, z. B. die slovenische Uebersetzung der Psalmen (Tübingen 1566, 8°), des Neuen Testaments (Schluß, Tübingen 1577, 4°; zweite Ausg. 1582, 8°) und der Postille Luther's (1586, gedruckt Tübingen 1595, Fol.) starb hier im Exile der Reformator Krains und Gründer der slovenischen Literatur am 29. Juni 1586.

Das Verfahren gegen Truber war übrigens kein vereinzeltes gewesen; auch aus den landesfürstlichen Städten, wie Stein und Krainburg, und auf des Erzherzogs Kammergütern wurden die evangelischen Prediger verfolgt und vertrieben. Da jedoch die Kammergüter in Krain meist verpfändet und protestantische Edelleute fast durchaus die Pfandinhaber derselben waren, fühlten sich diese durch die Maßregeln gegen die Prediger ihrer Kirche schwer bedrückt und beschwerten sich (Aug. 1565) beim Erzherzog, daß er die christlichen Predikanten verfolge und die Gewissen der Unterthanen gefangen nehme. Darüber erzürnte Erzherzog Karl nicht wenig. Eine diesfalls eingeleitete Untersuchung endete damit, daß der Concipient jener Beschwerdeschrift (der Sekretär der Landschaft) des Landes verwiesen wurde. Andererseits ward im Jahre 1565 auf Kaiser Maximilian's II. und seines Bruders, des Erzherzogs Karl, ernstes Andringen vom Pabste für die österreichischen Länder, und somit auch für Krain, die förmliche, jedoch nach wenigen Jahren wieder zurückgenommene Erlaubniß der Austheilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt ertheilt.

Nach Truber's Weggang von Laibach im Jahre 1565 ward sein bisheriger Hülfsprediger Sebastian Krel von der Landschaft an die Spitze der evangelischen Kirche in Krain gestellt. Dieser war ein frommer stiller Mann, welcher von Jedermann geliebt wurde, aber noch im besten Mannesalter an der Schwindsucht dahinsiechte. Daher wirkte er weniger für die äußere Entwickelung der evangelischen Kirche, welche sich in der Stille immer weiter im Lande ausbreitete. In der slovenischen Landessprache dichtete und übersetzte er Kirchenlieder und verfaßte einen kleinen Katechismus für den Schulunterricht; auch übersetzte er den Wintertheil von Spangenberg's Postille in's Krainische (gedruckt zu Regensburg 1567). In seinem Hause hielt Truber, als er im Juni 1567 zum letzten Male seine Heimath besuchte, eine Synode ab. Bald darauf, am Weihnachtstage 1567, verschied Krel. Zu seiner Zeit (im J. 1566) ward der berühmte slovenische Grammatiker Adam Bohoritsch an Stelle des pensionirten Leonhard Budina, Rektor der Landschaftsschule.

Mehr als ein Jahr verfloß, ehe die Krainische Landschaft wieder einen passenden Mann für die Stelle eines Superintendenten in Laibach gewinnen konnte. Inzwischen rissen manche Mißbräuche ein. So hatte der alte windische Prediger Hans Tulschak in Laibach eigenmächtig den Chorrock abgelegt und wollte trotz aller Ermahnung durch die Stände sich desselben nicht mehr bedienen.

Endlich im April 1569 kam der 23jährige M. Christoph Spindler, gebürtig aus Göppingen in Württemberg, als Superintendent nach Laibach. Gründliche wissenschaftliche Bildung, klarer Verstand und andere Gaben ersetzten, was ihm an Jahren fehlte, wobei denn sein frischer Eifer und seine jugendliche Kraft eine thätige und reich gesegnete Wirksamkeit für die evangelische Kirche entfalteten, während zugleich ein seltener Kreis ausgezeichneter Männer von Adeligen, Geistlichen und Gelehrten mit ihm zusammenwirkte. Dabei hatte die evangelische Kirche in Krain bereits eine solche Ausdehnung gewonnen, daß zu Anfange des Jahres 1570, trotzdem daß Tulschak seines Amtes entlassen worden war, 24 deutsche und windische Prediger, von denen einige aus weiten fernen Ländern berufen waren, das Evangelium in Krain verkündigten und die Reformation über die Gränzen dieses Landes hinaus zu den Kroaten und anderen südslavischen Stämmen zu dringen begann. Zu ihnen gehörten außer dem Superintendenten Spindler die Prediger Kaspar Kumberger, Hans Schweiger, Franz Steiner und Georg Juritschitsch in Laibach, Thom. Jagoditsch in Hopfenbach, Mart. Gorgitsch in Tschernembl, Christoph Faschang in Veldes, Thom. Faschang in Selz, Barthol. Knaffel in Krainburg, Hans Gotschever in Weichselberg, Pet. Kuplenik bei Radmansdorf, Georg Ma-

tschik bei Ratschach, Michael Mathitschitsch in Metling, Matth Sivtschitsch und Gregor Stradiot am Karst, Luk. Verbetz in Gutenfeld, Gregor Vlahovitsch in Neustadtl, Hans Weixler in Gurkfeld u. A.

Spindler's umfassende Thätigkeit erstreckte sich auf alle Gebiete des inneren und äußeren Kirchenlebens. Die Armenpflege in der Stadt Laibach, für welche durch Eleemosynarier gesorgt und durch verschlossene, in den Gasthäusern aufgestellte und bei den Wohlhabenden herumgetragene Armenbüchsen gesammelt wurde, ward unter seinem Einfluß neu geregelt (1569). Eine Reorganisation der Landschaftsschule (Gymnasium) wurde durch ihn und Bohoritsch in's Leben gerufen (1575), für die Gründung und Hebung der (evangelischen) Schulen in den kleineren Städten des Landes, wie zu Neustadtl, Krainburg, Tschernembl, Metling, Idria u. s. w. gesorgt, die Unterstützung armer Schüler geordnet (1579), die Kirchenmusik zu hoher Blüthe entwickelt (besonders seit 1575), eine neue Ausgabe des schon 1567 von Truber herausgegebenen slovenischen Gesangbuchs in der neu errichteten Druckerei von Hans Mamel zu Laibach besorgt (1579). In dieser Zeit (1577) vollendete auch der nun fast 70jährige Truber seine Uebersetzung des Neuen Testaments. Einige Aergernisse, welche durch zwei evangelische Geistliche (Mathitschitsch und Gotschever) vorkamen, wußte Spindler theils auf gelinde Weise, theils durch strenge Maßnahmen zu beseitigen, während für einen besseren Ersatz rastlos gesorgt wurde. Insbesondere setzte er die Anstellung des von Truber so warm empfohlenen Georg Dalmatin (1572) in's Werk, welcher später durch seine ausgezeichnete slovenische Bibelübersetzung so berühmt wurde. Dagegen konnte der bekannte Tübinger Universitätskanzler D. Jak. Andreä, trotzdem daß ihm besonders Spindler's Entlassung aus Württemberg nach Krain zu danken war, die Unterzeichnung des sogen. „Zerbstischen Abschiedes" Seitens der evangelischen Geistlichkeit in Krain nicht erlangen.

Einige Jahre hindurch (1573—1575) traten zwar die kirchlichen Interessen vor den politischen etwas in den Hintergrund. Ein sehr gefährlicher Bauernaufstand, hervorgerufen durch die Greuelthaten eines kroatischen Edelmannes, verbreitete sich 1573 längs der Save auch nach Untersteier und Unterkrain, wo er jedoch glücklicherweise bald überwältigt wurde. Türkengefahr und Türkenkämpfe, bei welchen auch das Haupt der krainischen Protestanten, der tapfere und kraftvolle Landeshauptmann von Krain, Herbart von Auersperg, in der Schlacht bei Budaschki am 22. September 1575 das Leben verlor, nahmen die Sorgen und Kräfte des Landes in Anspruch. Dennoch blühte das innere Leben der jungen evangelischen Kirche in Krain lieblich empor, welche aber zugleich von außen nicht wenig zu dulden hatte. Erzherzog Karl ergriff nicht allein auf seinen Kammergütern in Krain, wie zu Neustadtl (1569 u. f.), Weichselberg (1570), zu Gurkfeld, Metling, Radmansdorf, Ratschach (1572) und Stein (1574) strenge Maßregeln gegen die Protestanten, deren Geistliche er aus den genannten Orten zu vertreiben befahl, sondern er veranlaßte auch heimlich die geistlichen Fürsten, welche in Krain Besitzungen hatten, zu gleichem Vorgehen daselbst, so den Bischof von Brixen auf seiner Herrschaft Veldes (1572), den Bischof von Freisingen auf seiner Besitzung Lack in Oberkrain und den Bischof von Parenzo in Istrien, welches damals zu Krain gehörte. Die Prediger wurden verjagt, protestantische Rathsmitglieder (z. B. in Stein 1574) von ihren Stellen entfernt, die evangelische Predigt in manchen Orten, selbst auf Besitzungen von Edelleuten (so zu Vigaun 1577) untersagt und den Bürgern der landesfürstlichen Städte (wie in Krainburg 1577) der Besuch derselben strengstens verboten. Da diese und ähnliche Vorfälle mit den Zusicherungen, welche der Erzherzog in den Krainischen Landtagen 1570 und 1576 und im Steierischen Landtage 1572 ertheilt hatte, daß er nämlich Niemand seines Glaubensbekenntnisses halber vertreiben, noch Jemand unverhörter Sache verurtheilen wolle, nicht im Einklang standen, so vereinigten sich die zu einem Generallandtage nach Bruck an der Mur zusammenberufenen Landschaftsausschüsse der drei Länder Steier, Kärnthen und Krain, sowie der Grafschaft

Görz, welche in ihren weltlichen Gliedern bis auf zwei oder drei der evangelischen Kirche angehörten, zu einem gemeinschaftlichen Schritte beim Erzherzoge, um von ihm die Gewährleistung eines Religionsfriedens und der Gleichberechtigung des evangelischen Bekenntnisses zu erlangen, vorher aber sich in keine weitere Verhandlung wegen der Türkenkriege, der Gränzen und der dazu nöthigen Geldbewilligungen einzulassen.

Am 9. Februar 1578 Morgens vor der Frühmahlzeit ertheilte hierauf der Erzherzog mündlich die sogen. „Brucker Religionspacifikation", in welcher er bei seinem fürstlichen Worte versprach, die in Steier 1572 zu Graz geschlossene Religionspacifikation zu halten, nämlich daß er die protestantischen Landstände in ihrem Gewissen nicht bekümmern noch betrüben, auch die Bauern in ihrem Gewissen nicht beschweren, noch ihnen so wenig wie bisher wegen der Religion ein „Härl" krümmen wolle. Dagegen behielt er sich die Religionsdisposition in den Städten und Märkten vor, daß sie nicht nach ihrem Gefallen Prediger anstellen sollten, wobei er jedoch nicht gemeint sey, die Prediger und Schullehrer aus Graz, Laibach, Klagenfurt und Judenburg zu vertreiben. Auch solle man ihn selbst in seiner katholischen Religion und in seinem Gewissen unbetrübt lassen und den Predigern keine zänkischen und spöttischen Angriffe gestatten, sondern sich brüderlich und christlich mit einander vertragen. Das wolle er treulich halten und versehe sich zu ihnen, sie würden das auch thun. Der Erzherzog verweigerte es, diese Erklärung, welche die Noth der Zeit, besonders der Türkengefahr, ihm abgedrungen hatte, schriftlich zu geben, wie er auch von einer Verbindlichkeit derselben für seine Nachfolger nichts ausdrücklich bemerkte. Die anwesenden Edelleute brachten sie daher unmittelbar darauf zu Papier und unterzeichneten sie sämmtlich in vier Exemplaren.

Diese „Brucker Religionspacifikation", welche leider durch den Vorbehalt der Religionsdisposition in den Märkten und Städten und durch die Auslassung der Verpflichtung für die Nachfolger, der Verfolgung und späteren Unterdrückung eine Thür offen ließ, war fortan die Grundlage der rechtlichen Existenz der evangelischen Kirche in diesen Ländern, welche darauf alsbald die weitere Begründung und Entwickelung dieser in Angriff nahmen. Noch in Bruck schlossen deshalb die Versammelten eine Kirchenconvention, in welcher sie sich nicht allein zu gegenseitigem Beistand in Nothfällen neuer Angriffe auf die evangelische Kirche verpflichteten, sondern auch eine gleichmäßige Gestaltung ihres Kirchen- und Schulwesens verabredeten. Die Ausbreitung der Letzteren geschah unter Mitwirkung der anwesenden steierischen und kärnthnischen Theologen, während leider aus Krain keine solchen gegenwärtig waren, welche die eigenthümlichen Verhältnisse gerade dieses Landes und seiner slavischen Bevölkerung hätten geltend machen können, wie es wünschenswerth und nothwendig gewesen wäre. Man vereinigte sich über eine Norma veritatis und beschloß nach Maßgabe derselben eine Prüfung aller evangelischen Kirchen- und Schuldiener, hauptsächlich zur Unterdrückung des in Steier, zum Theil auch in Kärnthen stark eingerissenen Flacianismus, welcher dagegen in Krain niemals Eingang gefunden hatte. Weiter verglich man sich über eine gleichförmige Verfassung der Kirche unter einem in jedem Lande aufzustellenden Kirchenrathe, über die Anstellung des Ministeriums, über die Ordination der Candidaten durch das Ministerium zu Graz, über die Annahme der württembergischen Kirchenagende, welche in Krain schon seit Jahren im Gebrauche war, über die Einführung gleichmäßiger Schulordnungen und Instruktionen der Schulrektoren, sowie der gleichen Lehrbücher an den landschaftlichen lateinischen Schulen, und endlich über die Herstellung einer windischen (slovenischen) Bibelübersetzung für die slavische Bevölkerung in Krain, Untersteier und Unterkärnthen.

Inzwischen nahmen die Verbote der evangelischen Predigten und des Besuchs derselben in den landesfürstlichen Städten und Märkten, wie in Krainburg und Schloß Eck (1578), in Radmansdorf und Schloß Vigaun (1579), nach wie vor ihren Fortgang, und die Behauptung unerträglicher Schmähung seitens der evangelischen Prediger, zuwider der Brucker Uebereinkunft, mußte dazu den Vorwand bieten, so daß (1579) die

Landschaften von Kärnthen (wo ähnliche Verfolgungen stattgefunden hatten) und Krain sich der zu Bruck getroffenen Verabredung gemäß zu einer gemeinsamen Abordnung von Gesandten an den Erzherzog entschlossen, welche jedoch durch die gerade zu Laibach eingerissene Pest verzögert wurde. Trotz der schweren Zeit schritt die Entwickelung der evangelischen Kirche in Krain immer weiter vorwärts. Georg Dalmatin hatte mittlerweile seine slovenische Bibelübersetzung vollendet und die Krainische Landschaft berief zur Revision derselben eine Versammlung von Theologen und Philologen aus Steier, Kärnthen und Krain nach Laibach. Vom 28. August bis 22. Oktober tagten hier die Superintendenten Dr. Homberger aus Graz, M. Bernhard Steiner aus Klagenfurt, M. Christoph Spindler aus Laibach, dann M. Georg Dalmatin, der Uebersetzer, Adam Bohoritsch, der berühmte slavische Philolog und Schulrektor zu Laibach, und noch sechs andere Geistliche aus Krain und Kärnthen. Da jedoch Erzherzog Karl den Druck dieser Bibelübersetzung zu Laibach schon 1580 verboten und deshalb die Mannel'sche Druckerei daselbst gesperrt hatte, so verzögerte sich die Vollendung desselben etwas und kam erst 1583, unter persönlicher Leitung Dalmatin's und Bohoritsch's, zu Wittenberg (Wittenberg, H. Krafft's Erben, 1584, Fol.) zu Stande. Schon 1581 war zu Tübingen auch die zweite Ausgabe der Truber'schen Uebersetzung des Neuen Testaments erschienen. Noch im J. 1580 war in Krain die Concordienformel durch 20 Kirchen- und 10 Schuldiener unterzeichnet worden, welche ihrerseits in den folgenden Jahren hauptsächlich an der Verbesserung des Schulwesens im Lande arbeiteten. Da es besonders an Predigern in der slovenischen Landessprache mangelte, so veranlaßten sie die Landstände zur Gründung von drei ansehnlichen Stipendien für Landeskinder, welche die Theologie in Tübingen studiren wollten. Auch hatte schon früher der Herzog von Württemberg auf des alten Truber's Andringen bewilligt, daß stets zwei Plätze in dem fürstlichen Stipendium, welchem Michael Tiffernus, ein geborener Krainer, im J. 1559 testamentarisch eine Stiftung von vier Stellen zugefügt hatte, Studirenden aus Krain vorbehalten seyn sollten. Um einen besseren Nachwuchs dafür schon im Lande heranzuziehen, wurde der berühmte Dr. Nikodemus Frischlin im Jahre 1582 nach Laibach berufen, wo er bis Anfang August 1584 Rektor des landschaftlichen Gymnasiums war, von welcher Stellung wegzugehen jedoch nur sein unruhiger Geist und seine Unlust, sich Anderen unterzuordnen, ihn veranlaßten. Im Jahre 1584 wurde auch in Krain der neuverbesserte Kalender eingeführt, und zwar mit geringerer Schwierigkeit als anderwärts. Die sogenannte Springersekte, welche 1589 von Untersteier her sich auch nach Krain verbreitete und trotz strenger Maßregeln und anscheinender zeitweiliger Unterdrückung bis in das folgende Jahrhundert sich fortpflanzte, berührte glücklicher Weise die evangelische Kirche dieses Landes nicht.

Neben dem regen innern Leben der evangelischen Kirche ging aber auch fort und fort ihre Verfolgung her. Die höhere katholische Geistlichkeit, nicht ohne Anregung und Unterstützung Seitens des Landesfürsten, machte ihren Einfluß gegen die Protestanten immer mehr fühlbar. Während der Erzherzog aus Krainburg, Metling, Radmansdorf die Evangelischen mit ihren Familien selbst von ihrem Eigenthum vertrieb (1580), nach Vertreibung aller Evangelischen aus der Grafschaft Görz (1581) auch die hauptsächlichsten Protestanten aus dem Markt Wippach verbannte, den Bürgern und Bauern zu Krainburg, Radmansdorf, Bischoflack, Ratschach und Stein den Besuch evangelischer Gottesdienste und selbst die Herbergung der Prediger bei starken Geld- und Gefängnißstrafen untersagte, wobei der Stadtrichter von Stein den evangelischen Bürgern selbst das Lesen evangelischer Bücher verbot, versuchte der Domprobst von Laibach, Kaspar Freudenschuß, so weit er nur konnte, die Beerdigung der verstorbenen Protestanten, auch aus den höchsten Ständen, z. B. der Gemahlin des Freiherrn Hans zu Auersperg, zu verhindern, oder doch nur gegen Erlegung hoher Summen zu gestatten. Der Bischof von Parenzo ließ auf den evangelischen Priester Mathes Sivtschitsch zu Mitterburg (*Pisino*), dessen Verhaftung vom Erzherzoge dem Hauptmanne zu Mitter-

burg, Adam Freiherrn Schwetschkovitsch aufgetragen war, in dessen Abwesenheit durch Priester und Gerichtsdiener fahnden, und ihn, da er in seiner Wohnung nicht gefunden wurde, unter dem Läuten der Glocken im ganzen Bisthum und unter öffentlicher Bekanntmachung in effigie verbrennen (1582). In Folge dieser andauernden Verfolgungen, welche in ähnlicher Weise auch in Kärnthen und Steier stattfanden, vereinigten sich diese drei Länder zu einer gemeinsamen Religionsbeschwerde beim Reichstage zu Augsburg 1582, welche jedoch ohne merklichen Erfolg blieb. Vielmehr wurden die Bedrückungen und Vertreibungen der Protestanten in Krainburg (1583 ff.), Wippach (1584 ff.) und Metling (1585) nicht allein immer strenger durchgeführt, wobei der protestantische Stadtrichter von Krainburg gegen die bestehenden Rechte und Privilegien (deren Verlust schon früher angedrohet worden war) abgesetzt wurde, und der evangelische Prediger zu Metling, Peter Wokmaniz, zu einem protestantischen Edelmann flüchtete und in einer auf dessen Besitzung schnell errichteten hölzernen Kapelle seine Predigten fortsetzte, sondern die Bischöfe von Brixen und Freisingen begannen auch auf Veranlassung des Erzherzogs und in Verabredung mit ihm auf ihren Besitzungen in Krain zu Veldes und Lack abermals die völlige Unterdrückung des Protestantismus einzuleiten.

Im August des Jahres 1583 erschienen Commissäre des Bischofs von Brixen auf dessen Herrschaft Veldes in Oberkrain und befahlen den evangelischen Unterthanen wieder katholisch zu werden, oder binnen einem halben Jahre ihre Huben zu verkaufen und sich aus der Herrschaft zu begeben; zugleich verboten sie ihnen bei 100 Dukaten Strafe, die evangelische Predigt und Communion im Schlosse Vigaun zu besuchen. Beides wurde nicht befolgt, obgleich der Verwalter und der Pfarrer zu Veldes 1584 die Befehle wiederholten, unter Androhung einer weitern Geldstrafe von 50 Dukaten. Im Novbr. 1586 kamen auf's Neue Brixner Gesandte nach Veldes und ließen die evangelischen Unterthanen, weil sie den Befehlen nicht Folge geleistet, in greuliche Gefängnisse werfen, wo sie bei der grimmigen Winterkälte beinahe verderben mußten, und ihrer zwei, halb todt herausgenommen, kaum am Leben erhalten werden konnten. Auf ihre Beschwerden schritt die Landesregierung ein, allein die Brixen'schen Commissäre wollten deren Anordnungen keine Folge leisten, indem sie sich auf die Billigung und den zugesicherten Schutz des Landesfürsten stützten. Dieser versuchte nicht nur seinerseits (1586) die Abhaltung des evangelischen Gottesdienstes zu Vigaun zu unterdrücken, sondern verwies 24. Jänner 1587 sogar den Verordneten der Landschaft ihre in dieser Angelegenheit an ihn gerichtete Beschwerdeschrift, worauf der nächste Landtag am 8. Febr. 1587 vor Abhilfe dieser und anderer Religionsbeschwerden die Geldbewilligung nicht verhandeln zu wollen erklärte. Dessenungeachtet mißbilligte der Erzherzog des Verwalters der Landeshauptmannschaft, Wolf Grafen Thurn, eines Protestanten bisheriges, den Landesgesetzen und Landesrechten ganz entsprechendes Verfahren, und ermuthigte durch seine Billigung die Brixenschen Commissäre in ihrem Vorgehen zu beharren. Diese vertrieben darauf eigenmächtig die Protestanten mit Gewalt von ihren Huben, und widersetzten sich trotzig der durch die Landesregierung angeordneten Wiedereinsetzung derselben bis zu Austrag der Sache. Da sie hiebei sogar ihre katholischen Unterthanen bewaffneten und Schloß Veldes rüsteten, sahen die Landesregierung und die Landschaft sich genöthigt zu Aufrechterhaltung ihrer Autorität und des Landfriedens 40 Pferde des Landesaufgebotes gegen Veldes zu schicken. In dieser Noth wandten sich die Brixen'schen Commissäre an den Erzherzog, durch welchen nicht nur diese militärische Vorkehrung unmittelbar zurückbefohlen, sondern endlich auch mit Verletzung der bestehenden Landesfreiheiten und Rechte und unter Bloßstellung seiner eigenen Landesregierung das Unternehmen der Brixen'schen Commissäre durch seine eigenen landesfürstlichen Befehle zu Ende geführt wurde. Die Protestanten mußten die Herrschaft Veldes 1589 verlassen, erhielten jedoch nachträgliche Entschädigung für ihre verlassenen Huben.

Zu gleicher Zeit unternahmen ebenfalls mit heimlichem Schutze des Erzherzogs Commissäre des Bischofs von Freisingen (Herzog Ernst's in Baiern, zugleich Churfürsten

von Köln, mit welchem Erzherzog Karl durch seine Gemahlin Maria, Herzogin in Baiern, nahe verschwägert war) auf dessen Besitzung Lack in Oberkrain die Unterdrückung des Protestantismus daselbst. Die wohlhabenderen Protestanten in Lack wurden 1586 eingezogen, zum Theil in eigens dazu hergerichtete, scheußliche, unterirdische Gefängnisse geworfen und nach längerer Zeit nur gegen Erlegung einer hohen Summe von 3—500 Golddukaten wieder freigelassen; Andere wurden bloß mit bedeutenden Geldstrafen belegt, die Unvermöglichen und Armen mit Weib und Kind aus der Herrschaft vertrieben. Selbst Beamte der Landschaft, z. B. der Einnehmer Arnoll, die als solche nur unter der Gerichtsbarkeit der Landschaft selbst standen, wurden gefangen gesetzt und verwiesen; die Stadt Lack wurde gerüstet. Beschwerden bei den Verordneten und den Landständen, so wie dieser beim Erzherzog, und ihre Vorstellungen beim Bischof von Freisingen, daß bei weiterem Fortgang solcher Verfolgung Lack, die bedeutendste Gewerbstadt Krains, in kurzer Zeit einem bloßen, verlassenen Dorfe gleichen, und bei gleichem Verfahren der protestantischen Grundherrn gegen ihre katholischen Unterthanen das ganze Land in's Verderben gestürzt werde, — alles war umsonst, und am 20. Decbr. 1588 befahl eine landesfürstliche Resolution den Freisingischen Commissären alle Protestanteu nach 14tägiger Bedenkzeit aus der Stadt und Herrschaft Lack zu vertreiben, wobei ihnen zugelassen wurde, innerhalb eines bestimmten Termins ihre Güter durch Gewaltträger zu verkaufen.

War bei allen diesen Vorgängen einerseits die Nichtbeachtung der anerkannten und beschworenen Landesprivilegien höchst bedenklich, so erschien andererseits das Bestreben der Bischöfe von Brixen und Freisingen, sich von der ersten Instanz der Landesobrigkeit zu eximiren unverkennbar vom Landesfürsten begünstigt, während sie bisher als Besitzer dieser Herrschaften nur Mitglieder der Krainischen Landschaft gewesen waren, und das Stift Freising, welches nie eine geistliche Jurisdiktion in diesem Lande gehabt hatte, wegen der Herrschaft Lack stets sogar nur unter den weltlichen Herren wie unter dem geistlichen Stande der Landschaft seine Stelle gehabt hatte. Sohin begann mit dieser Unterdrückung des Protestantismus zugleich eine besorgnißerregende Lockerung der Verfassung Krains.

Bei diesen argen Verfolgungen der Protestanten kann es nicht mehr Wunder nehmen, daß die evangelischen Prediger, wie Spindler und Knaffel (1686), Pyroter (1587), bei ihren Amtsreisen im Lande Beschimpfungen und Mißhandlungen Seitens katholischer Priester und von ihnen angestifteter Leute ausgesetzt waren. Befahl doch der Erzherzog selber 1587 die Vertreibung und Verhaftung des Predigers Hans Gotscheber in Ratschach, und wurde mit seiner geheimen Einwilligung der Prediger Peter Kuplenik am 18. Juni 1587, als er von der Communion eines todtkranken Hammergewerken zu Eisnern zurückkehrte, in der Nähe dieses Ortes überfallen, vom Pferde gerissen, auf das Schloß Lack in's Gefängniß gebracht, und von da heimlich über das Gebirge nach Görz, und selbst über die Gränze des österreichischen Gebiets nach Udine gebracht, und der Gewalt des Patriarchen von Aquileja, als seines vorgeblichen geistlichen Obern (Kuplenik war früher katholischer Geistlicher gewesen) überantwortet, aus welcher er erst nach längerer Zeit durch die ernsteste Verwendung der Krainischen Stände wieder befreit wurde. Dem alten Primus Truber war es erspart geblieben, solche traurige Nachrichten über seine ehemaligen Amtsgenossen aus der Heimath zu vernehmen; er war am 29. Juni 1586 zu Derendingen bei Tübingen in Württemberg fromm und sanft verschieden.

Im Jahre 1587 verbot Erzherzog Karl auch den evangelischen Predigern in Laibach die excursorische Ausübung ihres Amtes in der Umgegend der Stadt. Immer unerträglicher wurde das Verfahren der katholischen Geistlichkeit bei der Beerdigung protestantischer Leichen; den adligen Familien wurden die von ihren Vorfahren gestifteten Kapellen und Erbbegräbnisse gesperrt und ihre Leichen in die Hundsställe und unter die Hochgerichte gewiesen; hohe Summen wurden für die Erlaubniß zur Beerdigung derselben verlangt; Orte, wo sie beigesetzt waren, wurden behandelt, als ob sie im Bann seyen. Bürger und Bauern waren noch übler daran und gerade bei Trauerfällen auch noch dem Schimpf und Spott ausgesetzt. Allerwärts im Lande gab es hin und her

unbeerdigte Leichen von Protestanten, am schlimmsten aber war es in Oberkrain, wo der Laibacher Domprobst unmittelbaren Einfluß ausübte. Dieser Mann, Namens Kaspar Freudenschuß, suchte durch übereifrige Verfolgung der Evangelischen und durch ungenaue geheime Berichte an die höchste Stelle die Flecken auszuwaschen, mit denen er seinen Karakter und seinen Lebenswandel besudelte, so daß endlich im Jahre 1594 die Landstände sich veranlaßt sahen, ihn wegen begangenen Todschlags, mit seiner Stiefschwester getriebener Blutschande u. s. w. als infam aus allen ihren Versammlungen auszuschließen.

Während diese traurigen Vorgänge und die Verfolgungen und Vertreibungen der Protestanten in Veldes, Radmansdorf, Lack, Krainburg, Vigaun, Ratschach, Senosetsch, Mitterburg u. s. w. 1588—1590 ihren Fortgang nahmen, starb Erzherzog Karl am 1. Juli 1590. Mit seinem Tode trat unter der Regierung der Vormünder und Gubernatoren des minderjährigen Erzherzogs Ferdinand eine Zeit größerer Ruhe und Erleichterung für die evangelische Kirche in Krain ein, wenn schon die Bedrückung nicht ganz aufhörte. Zwar waren in letzterer Zeit auch viele der hervorragendsten evangelischen Geistlichen dieses Landes aus dem Leben geschieden, wie Schweiger und Sivtschitsch 1585, Neapolitanus 1586, Reya 1587, Georg Dalmatin am 31. August 1589, und auch der Superintendent Spindler starb nach längeren Leiden im Herbst 1591 kaum 45 Jahre alt, aber die nachgewachsene Generation arbeitete rüstig in der Weise der Väter weiter. Man unterstützte den Bau einer evangelischen Kirche in Karlstadt (Kroatien), sorgte für das Gymnasium in Laibach, leitete die Anlegung eines eigenen evangelischen Friedhofs bei Laibach ein, und sorgte für den Druck der slovenischen Uebersetzung der Postille Luther's, welche der alte Primus Truber handschriftlich hinterlassen hatte (gedruckt zu Tübingen 1595, fol.). Einzelne Gewaltthaten, wie die Mißhandlung des protestantischen Schulmeisters zu Metling durch Görzer Fußknechte, welche ihn und seine Schüler, als sie am Weihnachtstage 1593 singend in die Kirche zogen, mit Schneeballen bewarfen und mit ihren Waffen verfolgten, oder wie die Vertreibung und Verhaftung der evangelischen Bürger der Stadt Stein 1594 durch den Domprobst Freudenschuß und den Landesvicedom Camillo Suarda, u. a., gaben öfters Anlaß zu Religionsbeschwerden der Landstände beim Regenten. Gegen Ende des Jahres 1594 starb nach kurzer Amtswirksamkeit Spindler's Nachfolger Barthol. Simplicius, welcher früher eine Zeit lang evangelischer Feldprediger in Karlstadt gewesen war, und an seine Stelle kam M. Felician Truber, ein Sohn Primus Truber's, der seit 1580 als Prediger in Laibach wirkte, und unter dem die evangelische Kirche in Krain ihr Ende fand, wie sie unter seinem Vater ihren Anfang genommen hatte.

Im Jahre 1595 übernahm Erzherzog Ferdinand (später Kaiser Ferdinand II.), bisher Zögling der Jesuiten in Ingolstadt, selbständig die Regierung seiner väterlichen Erblande, und damit begann auf's Neue das unduldsame und strenge Verfahren gegen die Protestanten in denselben, welches in den letzten Regierungsjahren Erzherzog Karls geherrscht hatte, und von der allgemeinen Stimme der Zeitgenossen dem Einflusse der Jesuiten zugeschrieben wurde. In Krain zeigte sich dieß zunächst an den eben so strengen, als mit den Landesfreiheiten in Widerspruch stehenden Maßregeln, welche zur Unterdrückung des Protestantismus in Wippach 1595 ff. und in Krainburg 1597 angewendet wurden; unerschwingliche Geldstrafen, Einkerkerung und Vertreibung der Protestanten folgten einander. Unter Gutheißung des Erzherzogs wurde der evangelische, auf dem Grunde des Freiherrn Hans Wilh. von Schnitzenbaum, eines protestantischen Edelmannes, gelegene Friedhof bei Wippach am 2. Mai 1597 durch den Landrichter und den Pfarrer von Görz mit Beihilfe bewaffneter Diener verwüstet und zerstört, gegen welchen gewaltthätigen Angriff auf einen freien adeligen Grundbesitz, und offenen Bruch des allgemeinen Landfriedens die sich beschwerenden Landstände vom Landesfürsten keinen Schutz erlangen konnten, vielmehr mit ihren Beschwerden zur Ruhe verwiesen wurden. Ahneten sie doch so wenig, welches Schicksal der protestantischen Kirche in Krain bevorstand, daß sie noch 1597 ein Haus in der Judengasse zu Laibach für die evangelische Landschaftsschule ankauften und einrichten lassen wollten.

Nach Laibach, wo zumeist in Folge der allgemeinen Verbreitung des Protestantismus damals das Franziskanerkloster ganz leer stand, kamen 1596 die Jesuiten, und setzten sich hier, vom Landesfürsten begünstigt, bald in einem eigenen Hause fest. Mit ihnen ging Hand in Hand der Domdechant Thomas Kreen (Chrön), ein Sohn des Laibacher evangelischen Rathsherrn Lienhard Kreen, welcher früher öfters als Bürgermeister die höchste Ehrenstelle in seiner Vaterstadt bekleidet hatte. Am 18. October 1597 ernannte Erzherzog Ferdinand, welcher auch in diesem Jahre (13. April) sich persönlich zu Laibach huldigen ließ und (20. Dezember) die Privilegien des Landes Krain, der Windischen Mark und Metling's bestätigte, den erwähnten Domdechanten, den größten Gegner der Protestanten, zum Bischof von Laibach.

So waren die Vorbedingungen erfüllt, unter welchen allein der klug ausgesonnene und reiflich erwogene Plan einer gänzlichen Ausrottung des Protestantismus in Krain ausführbar war, vorsichtig genug angelegt, um von den Opfern selbst nicht erkannt und durchblickt zu werden. Blieben doch die protestantischen Stände des Landes fast bis zum Schlusse des traurigen Dramas, welches nun begann, in der naiven Hoffnung, daß sie durch Klagen, Bitten und Flehen den Fortschritt des verhängnißvollen Schicksales aufhalten könnten, welches im Verborgenen über das Ende der evangelischen Kirche Krains und der anderen innerösterreichischen Länder beschlossen war. — Zunächst erging ein Befehl des Erzherzogs vom 18. Februar 1598 an die Freiherrn von Lantheri, Gebrüder, als Pfandinhaber von Wippach, die ihnen für Unterlassung der Vertreibung sämmtlicher Protestanten von dort in Widerspruch mit den Landesrechten angedrohte Strafe von 3000 Gulden zu bezahlen, und die ihnen früher namhaft gemachten Personen stracks aus allen österreichischen Ländern unter der Drohung auf ewig zu verbannen, daß sie, im Fall einer oder der anderen von ihnen nach Verlauf eines Monats darin noch betreten würde, unmittelbar eingezogen und mit dem Strang vom Leben zum Tod hingerichtet werden sollte. Und doch hatte Freiherr Hans von Lantheri wirklich schon am 5. Mai 1597 allen Supanen (Richtern) des Gerichts Wippach bei Strafe von 1000 Dukaten in Gold auferlegt, daß sie, falls nach Verlauf von 6 Wochen noch eines der ausgetriebenen 5 Häupter der Protestanten irgendwo im Gericht betreten würde, darüber Sturm läuten, auf sie fahnden, und sie gebunden in's Schloß führen lassen sollten. Auf die über diese Vorgänge geführte Beschwerde der Landschaft befahl ihr der Erzherzog, sich künftig in diesen, sie nichts angehenden Sachen jedes Anbringens zu enthalten, da er im widrigen Fall dasselbe nicht annehmen, viel weniger eine Antwort darauf erfolgen lassen werde. Vom Vicedomamt in Krain wurde ferner der Bürgerschaft der Städte Metling und Tschernembl bei Strafe von 300 Dukaten in Gold verboten, evangelische Prediger in oder vor der Stadt predigen oder die Sacramente spenden zu lassen, sie zu beherbergen, oder ihrer Lehre zu gehorchen. Im Juni 1598 wurden die Unterthanen der Herrschaft Pletriach vertrieben und mit Gefängniß bedroht. Am 25. Juli 1598 wurde der evangelische windische Prediger M. Joh. Snoilschik, ein Schwiegersohn Spindler's, welchen Weikhard Freiherr zu Auersperg als Patron seit wenigen Wochen zum Pfarrer in Auersperg und S. Kanzian berufen hatte, durch landesobrigkeitlichen Befehl auf ewig aus des Erzherzogs Ländern verbannt, und ihm angekündigt, daß er, falls er nach Verlauf von 8 Tagen noch darin betreten werde, Leib und Leben verwirkt haben solle; er flüchtete nach Kroatien zum Grafen Serin (Zriny). Eine Beschwerde der Landstände über dieses Verfahren wurde vom Erzherzoge abweislich beschieden, während Freiherr Weikhard zu Auersperg nach Graz an Hof erfordert worden war. Da jedoch dessenungeachtet der von eigenen landesfürstlichen Commissären nach S. Kanzian gesetzte katholische Pfarrer nicht in den Genuß seiner Pfründe gelangen konnte, erschien während der Abwesenheit Weikhards und seines Bruders Dietrichs Freiherrn zu Auersperg am 6. September 1598 der Landrichter mit 100 Schützen vor Schloß Auersperg; auf den Auerspergischen Gerichtsdiener wurde geschossen, dem Schreiber (auf dessen Habhaftwerdung ein Preis von 100 Dukaten gesetzt war) wurde

bis zur Mauer nachgesetzt; alles Vieh aus den Ställen und alles schon eingeerntete Getreide wurde weg und nach S. Kanzian geführt; dabei ward übler gehaust, als wenn der Erbfeind dagewesen wäre. Es ließ sich unter den obwaltenden Umständen wohl voraussehen, daß die Klage, welche die Verordneten der Stände gegen ein solch' unerhörtes gesetzwidriges und landfriedenbrüchiges Verfahren der Landesbehörde beim Erzherzoge führten, ohne Erfolg bleiben würde. Augenscheinlich ist es, daß gerade die Freiherrn von Auersperg in Krain, wie die Freiherrn von Khevenhüller in Kärnthen, beide die hervorragendsten Adelsfamilien, und diese wie jene die Häupter der Protestanten in beiden Ländern, zum Gegenstande eines Verfahrens ausersehen waren, auf welches nichts anderes folgen konnte, als — um was der neue Bischof Thomas von Laibach zu dieser Zeit in einem Briefe an die strengkatholische Erzherzogin Maria, die einflußreiche Mutter des Landesfürsten gebeten hatte, — die gänzliche Unterdrückung des Protestantismus in Laibach wie überhaupt in Steiermark, Kärnthen und Krain.

Von einer Reise nach Rom zurückgekehrt erließ Erzherzog Ferdinand am 22. October 1598 (für Graz schon am 28. Septbr. 1598, für Klagenfurt erst am 1. Juni 1600) den Befehl, daß alle damals in Laibach anwesenden Prediger und Schuldiener, welche der Augsburgischen Confession zugethan seyen, Angesichts dieses Befehls sich alles weitern Predigens, Fungirens und Schulhaltens in seiner ihm gehörigen Hauptstadt Laibach gänzlich enthalten, vor Sonnenuntergang die Stadt und deren Burgfrieden, und innerhalb dreier Tage alle seine Länder bei Verlust Leibes und Lebens verlassen sollten. Als dieser Befehl, dessen Ausführung zu überwachen vom Landesfürsten dem Bischof Thom. Kreen übertragen wurde, am 1. November 1598 in Laibach eintraf, begab sich der Bischof in feierlicher Prozession in die städtische Spitalkirche, zerriß die dort befindlichen evangelischen Bücher, zerschlug den Taufstein, und las Messe daselbst. Die Verordneten der Stände suchten zwar die Vollziehung dieses tief betrübenden Befehls hinauszuziehen, und ein oder der andere Prediger hielt sich noch eine Zeit lang im Landhaus, später im Lande verborgen, allein endlich war es doch bei den herrschenden Verhältnissen unmöglich, diesem strengen Befehle des Landesherrn auf die Dauer zu widerstreben. Auch die Verhandlungen der drei Länder Steier, Kärnthen und Krain, welche schon früher nur schwer zu gemeinsamen Schritten sich geeinigt hatten, führten nur langsam zu einem einigen Beschlusse, aber damit selbst nicht zum gewünschten Ziel. Man hoffte und versuchte fort und fort mit Bitten und Flehen, mit Klagen und Beschwerden diese traurigen Vorgänge zu ändern, von denen man nicht erkannte, daß sie nur der Ausfluß eines systematisch und consequent durchgeführten Planes waren. Die Verweigerung der Geldbewilligung, oder auch nur die bedingte Bewilligung der Jahressteuer war schließlich unausführbar, weil die Türkennoth eben so sehr die Länder als den Landesfürsten traf. So ging denn nach und nach mit der bisher bestandenen Glaubensfreiheit Stück um Stück der politischen Landesfreiheiten verloren, und mit dem Untergange der evangelischen Kirche begann in diesen Ländern zugleich die Begründung der absoluten Fürstenmacht.

Die evangelischen Prediger, welche in so harter Weise aus Laibach vertrieben worden waren, M. Felician Truber, M. Nikol. Wuritsch, M. Daniel Xylander, Mark. Kumprecht und M. Georg Clement flüchteten sich eine Zeit lang von Schloß zu Schloß der protestantischen Edelleute in Krain, zeitweise auch über die Gränze nach Kroatien, von wo sie bisweilen in ihr Vaterland zurückkehrten und heimlich die Anhänger des Evangelismus durch Predigt und Abendmahl stärkten und trösteten. In dieser Zeit gründeten die Jesuiten, da das protestantische Landschaftsgymnasium geschlossen worden war, ihre neue lateinische Schule zu Laibach. Inzwischen gingen die Maßnahmen des Erzherzogs Schritt für Schritt weiter. Während die protestantischen Landstände Krains sich jetzt durch Errichtung eines eigenen evangelischen Friedhofes bei Laibach wenigstens noch eine letzte ruhige Schlummerstätte zu bereiten suchten, ließ der Erzherzog am 15. Dezember 1598 den Prediger Georg Sitaritsch und andere aus Laibach dahin geflüchtete evangelische Geistliche aus dem Schlosse Krupp in Unterkrain, unter Androhung

einer Geldstrafe von 1000 Golddukaten gegen den Schloßherrn, vertreiben, — befahl den 22. Dezember 1598 den von den drei Landschaften erhaltenen Mitgliedern und Beamten des Hofkriegsraths in Graz katholisch zu werden, — drohete am 1. Februar 1599 den Beamten der krainischen Landschaft, welche sich über diese und ähnliche Vorgänge frei geäußert hatten, unter neuem Bruch der Landesprivilegien mit gefänglicher Einziehung, — verurtheilte auf ungegründete Denunciation, ohne Untersuchung und Urtheil, Melch. Stoffel, einen früher in landesfürstlichen, später in landschaftlichen hohen Aemtern gestandenen Mann, am 12. März 1599 zu einer Strafe von 1000 fl., weil er sein Kind außer der Stadt von einem evangelischen Prediger habe taufen lassen, — verbannte am 3. April 1599 die Gattin des vertriebenen Predigers Fel. Truber bei schwerer Strafe binnen acht Tagen aus Laibach und allen seinen Ländern, worauf laut seines Specialmandats am 17. Juli 1599 die Verbannung der Frauen aller evangelischen Prediger und Lehrer in Laibach binnen drei Tagen folgte, — und verurtheilte Sal. Zeidler zu Hopfenbach, bloß weil er sein Enkelkind durch den von der Landschaft dort angestellten evangelischen Prediger hatte beerdigen lassen, zu einer Strafe von 400 Dukaten in Gold (auf Fürsprache der Landschaft am 9. Juni 1599 auf 200 Kronen herabgemindert), so wie zwei Kaufleute und Bürger zu Laibach, Namens Christ. Schweiger und Hans Ambschl, weil sie mit Erlaubniß der Verordneten der Landschaft zwei Kinder auf dem neu angelegten evangelischen Friedhof bei Laibach hatten beerdigen lassen, Jeden zu 100 Dukaten in Gold, worüber sie sogar in's Gefängniß geworfen wurden. Dazu streiften die Türken brennend, raubend und mordend durch Krain, gegen Ende des Jahres 1598 sogar bis in die Umgegend von Laibach, und um das Maaß der Leiden dieses unglücklichen Landes voll zu machen, brach im Frühjahr 1599 zu Laibach und an etlichen anderen Orten die Pest aus, so daß die Verwaltungsbehörden der Landschaft, die Landesregierung, die Gerichte und die Post von dort nach Stein übersiedeln mußten, wohin auch der Landtag am 29. Juni 1599 ausgeschrieben wurde. Da der Adel des Landes und die Beamten in so schweren Zeitläufen sich um so mehr nach den Tröstungen der Religion und des Wortes Gottes sehnten, wurde Veranstaltung getroffen, daß sich während dieser Zeit der Prediger Mark. Kumprecht auf dem Schlosse Kreuz bei Stein aufhielt. Als Erzherzog Ferdinand dieß erfuhr, erließ er an den Besitzer von Kreuz, Achaz Grafen von Thurn, am 18. Aug. 1599 ein höchst ungnädiges Verweisschreiben mit dem strengen Befehl bei 5000 Dukaten Strafe Angesichts dieser Verordnung den Prediger M. Kumprecht, wo er denselben in seinem Gebiete betrete, gefänglich einzuziehen und dem Landeshauptmann zu überantworten. Gleiche Befehle kamen an Herbart Freiherrn von Lamberg, wegen des im Schlosse Egg ob Podpetsch verborgenen M. Felic. Truber bei 3000 Dukaten in Gold, an Frau Sabina von Lamberg, wegen des aus Kroatien nach Krain zurückgekehrten und von ihr beherbergten M. Joh. Snoilschik bei 2000 Dukaten in Gold, desgleichen an die Witwe Elisabeth Freiin von Lamberg, wegen des M. Georg Clement. Auch an Niclas Freiherrn zu Egk erging am 4. November 1599 ein landesfürstlicher Befehl, durch welchen der seit vielen Jahren im Schlosse Egk wohnhafte Prediger Barthol. Knaffel aus dem Lande verbannt wurde. Dessenungeachtet wurden die Verfolgten hin und her in den Schlössern des Adels geborgen nnd oft vor drohender Gefahr geschützt, da in Folge eines erzherzoglichen Erlasses vom 18. September 1599 der vicedomische Landrichter in Krain den des Landes verwiesenen Predigern auf das Eifrigste nachstellte um sie zu fangen und in Haft zu bringen. So rettete z. B. Herr Anton Petschovitsch, ein Edelmann in Unterkrain, zu Landspreis den dort versteckten M. Joh. Snoilschik. Am frühen Morgen des 11. Dezember 1599 war ihm nämlich angezeigt worden, daß über Nacht fremde Leute bei dem katholischen Pfarrer in Treffen angekommen seyen, worauf dieser alsbald seine Unterthanen bewaffnet aufgeboten habe. Ahnend, daß es dem treuen christlichen Prediger gelte, verachtete er die Warnung nicht, ließ schnell seine Leute aus den Orten, welche nicht von der Pest befallen waren, zusammenfordern, und ritt aus, um

sich näher über die Sache zu erkundigen. Bald erfuhr er, daß der Landrichter mit den bewaffneten Bauern des katholischen Pfarrers bereits ausgezogen sey, um sein Haus zu überfallen und den unschuldigen Prediger aufzuheben. Dem zuvorzukommen eilte er so schnell als möglich in sein Haus S. Martin bei Landspreis, wo er gewöhnlich wohnte, zurück, und erfuhr hier, daß der Landrichter sein Volk schon beim Schlosse Landspreis versteckt habe. Herr Petschovitsch ließ hiervon schnell seine Nachbaren, Herrn Schränkler zu Aich und Herrn Pelzhofer zu Schneckenbüchel benachrichtigen und bestieg ein frisches Pferd nach seinem Schloß Landspreis zu reiten. Da traf er den Landrichter begleitet von vier bewaffneten Leuten, welche er frug, was das versteckte Kriegsvolk bedeute, worauf ihn der Landrichter demüthig um Auskunft über den gesuchten Prediger bat; indem derselbe dabei andeutete, daß er noch nicht gefrühstückt habe, bot ihm Herr Petschovitsch einen Imbiß in S. Martin an, und ersuchte ihn dort seine Rückkehr zu erwarten, was derselbe annahm. Inzwischen waren Herr Schränkler und Herr Pelzhofer angekommen, mit welchen Herr Petschovitsch nach seinem Schlosse Landspreis ritt; er fand dasselbe förmlich belagert, sprengte alsbald das Kriegsvolk selber an, und zerstreute und vertrieb es ohne einen Streich zu thun. Nach so verrichteter Sache kehrte er mit seinen Nachbarn in sein Haus S. Martin zurück, wo sie den Landrichter noch trafen, mit ihm fröhlich zu Nacht tafelten, und dabei erfuhren, daß in den nächsten Tagen ein Gleiches gegen die übrigen Prediger vorgenommen werden solle, was natürlich Herr Petschovitsch am andern Tage den Verordneten der Landschaft schleunigst mitzutheilen nicht unterließ. Während man so die Prediger möglichst lange im Land zu erhalten suchte, hatte die Landschaft es für rathsamer gehalten, die Lehrer an den deutschen und lateinischen Schulen in Laibach, zuletzt am 18. August auch den erst noch am 1. Juni 1598 neu angestellten Rektor der Landschaftsschule M. Engelbert Engel, aus ihrem Dienste zu entlassen und abzufertigen. Da aber der Erzherzog mit seinen Maßregeln gegen die Protestanten fortfuhr, indem er sie von allen öffentlicheu Aemtern ausschloß, selbst gegen einzelne evangelische Bürger mit großer Strenge verfuhr, und insbesondere gegen die Prediger immer ernstere Verfolgung eingeleitet wurde, wie denn z. B. im Januar 1600 Christoph Slivez, evangelischer Prediger in Seisenberg, ein siebzigjähriger Greis vom vicedomischen Landrichter mit Gewalt aufgehoben und gebunden, wie wenn er ein Uebelthäter wäre, auf das Schloß zu Laibach in's Gefängniß gebracht wurde, welchem Schicksale im gleichen Monat M. Georg Clement und M. Dan. Xylander nur dadurch entgingen, daß die Verordneten die Edelleute, bei denen sie sich aufhielten, heimlich „citissime" warnen ließen, — so erachteten es die Stände für nöthig, im Frühjahre 1600 auch die hin und her gehetzten Prediger, welche sie länger zu schützen nicht im Stande waren, aus ihrem Dienste in das Exil zu entlassen, so Mark. Kumprecht (am 14. Jauuar 1600) M. Dan. Xylander (am 28. Februar 1600), M. Felic. Truber, M. Hans Snoilschik, M. Nikol. Wuritsch, M. Georg Clement., den Feldprediger Greg. Sitaritsch, M. Abel Faschang u. A. Die Exilirten fanden zum Theil in andern Ländern freundliche Aufnahme und Anstellung; M. Felic. Truber ward Pfarrer zu Grünthal in Württemberg, M. Dan. Xylander 1610 Pfarrer zu Waizkirchen in Oberösterreich. M. Joh. Snoilschik hielt sich 1602 als „Exulant" in Tübingen auf, und wurde auf Empfehlung der dortigen theologischen Facultät Lehrer zu Sontheim in der Herrschaft Limburg; von hier beriefen ihn die evangelischen Stände in Niederösterreich 1609 als Prediger nach Herrenals; da er sich aber wegen der Berufung des Predigers Georg Bayer dahin mit den Verordneten entzweite, ward er 1615 wieder entlassen, und starb 1617. Aber nicht allein die lebendigen Verkündiger des Evangeliums, sondern auch die stummen und doch so gewaltigen Zeugen desselben, die heilige Schrift und die protestantischen Lehr- und Erbauungsbücher sollten im Lande vertilgt werden. Dieß war für die Vernichtung des Protestantismus unter den Südslaven um so wichtiger, als diese einen solchen Verlust nicht wieder ersetzen konnten, wie dieß etwa den deutschen Protestanten in den andern österreichischen Ländern möglich war. Daß

damit zugleich die ganze bisherige, noch so junge slovenische Literatur vernichtet wurde, kümmerte die kirchlichen Eiferer nicht. Die Sache selbst auszuführen blieb der von Erzherzog Ferdinand ernannten, von ihrem Vorsitzenden, Bischof Kreen, am 22. Dezember 1600 eröffneten Religions-Reformations-Commission vorbehalten, welche ihre Wirksamkeit mit einem Autodafé von protestantischen Büchern inaugurirte, welche am 29. Dezember 1600 (8 Wagen voll) auf dem Marktplatze zu Laibach den Flammen übergeben wurden. Am 9. Januar 1601 wurden ebendaselbst abermals 3 Wagen voll öffentlich verbrannt. Derselbe Vorgang wiederholte sich in den anderen Städten des Landes, wohin die Reformations-Commission auf ihren Reisen zur Unterdrückung der evangelischen Kirche kam, so in Stein am 8. Februar 1601, in Krainburg am 17. Februar 1601, und in Lack am 19. Februar 1601, wo überall die zusammengeforderten protestantischen Bücher auf öffentlichem Platze, zum Theil neben dem Pranger verbrannt wurden. Außerdem suchte die genannte Commission, welche der Erzherzog mit Rechten und Vollmachten ausgestattet hatte, die er selbst nach den Landesprivilegien nicht besaß, durch Ueberredung, und wenn diese nicht half, durch Strafen die Protestanten für die katholische Kirche zu gewinnen; so wurden z. B. Anfangs April 1601 Mutter und Schwester des Predigers Snoilschik in's Gefängniß geworfen. Der Bischof Kreen und der Jesuit P. Henricus Vivarius predigten und die Reformations-Commission befahl den Bürgern von Laibach, von denen wenigstens neunzehn Zwanzigstel der evangelischen Kirche angehörten, entweder katholisch zu werden oder auszuwandern. Der evangelische Friedhof bei Laibach wurde am 22. Januar 1601 zerstört, indem die Bretterwände der Umfassung abgerissen, auf die Gräber geworfen und dort verbrannt wurden; das Terrain wurde dem Spitale zugeeignet. Die evangelischen Kirchen zu Kreuz bei Stein und zu Vigaun wurden mit Pulver gesprengt, der Friedhof zu Kreuz mit Feuer verwüstet. So reformirte die Commission auch zu Mansburg, Kronau, Asling, Radmansdorf, Neumarktl, Kropp und Weißenfels in Oberkrain, später zu Weichselberg, Rudolfswerth (Neustadtl), Landstraß, Tschernembl und Metling, wo die evangelische Kirche in Brand gesteckt wurde. Andere von den Protestanten gebrauchte Kirchen wurden dem katholischen Ritus geweihet. Selbst die Ruhe und Heiligkeit der Gräber wurden mißachtet. In der Kirche des Bürgerspitals zu Laibach, deren sich die Evangelischen mehr als ein halbes Jahrhundert lang bedient hatten, wurden die Gräber geöffnet, die dort beigesetzten Leichen, zum Theil der angesehensten Männer, welche sich um ihr Vaterland die höchsten Verdienste erworben hatten, ausgegraben und nächtlicher Weile in den unfern vorbeifließenden Fluß Laibach geworfen. In fünf andern Kirchen ließ Bischof Kreen die dort beerdigten Leichen evangelischer Prediger, in einer sechsten die der Gattin eines Predigers ausgraben und in's Wasser werfen. Beschwerden darüber und über die vielfache Unterdrückung der Landesfreiheiten bei'm Landesfürsten blieben ohne allen Erfolg; hatte derselbe doch bereits am 28. September 1600 ein Schreiben der protestantischen Landstände in Krain, worin dieselben sich auf ihre vom Landesfürsten beschworenen Landesrechte und Freiheiten freimüthig berufen und gebeten hatten, ihre Wohnungen, welche sie selbst einst gegen den grimmigen Hassan Pascha ritterlich geschirmt hätten, gegen die ungesetzlichen Uebergriffe des vicedomischen Landrichters zu schützen, mit den heftigsten Ausdrücken und Verweisen im Original zurückgeschickt. Die ganze Existenz und Wirksamkeit der Religions-Reformations-Commission war an und für sich ein Bruch der Landesprivilegien, denn sie war durch den Landesfürsten ermächtigt, unbekümmert um das im Land bestehende Recht und Gericht in souveräner Weise vorzuladen, Geld und Gefängnißstrafen zu verhängen, Eigenthum zu confisciren, zu verbannen, und den 10. Pfennig vom Vermögen, Erwerbe und Erbe der Betreffenden zu erheben. Von den eingetriebenen Strafgeldern und dem 10. Pfennig wurden einerseits die Kosten der Commission bestritten, andererseits die Errichtung des Jesuiten-Collegiums in Laibach unterstützt. Dem letzteren flossen aus diesen den Protestanten abgepreßten Geldern zu: im Jahre 1601: 5000 fl., 1602: 5000 fl. und ein von einem vertriebenen Protestanten

statt Baarem hinterlassenes Haus zu einem Seminar für arme Schüler, 1603: 3000 fl., überhaupt von 1601 bis 1620: 16,000fl., von denen etwa 8300 fl. bezahlt und 7700 fl. noch ausständig waren. Dazu stellten der Bischof und die katholischen Landstände am 20./24. Januar 1601 im Landtage den Antrag, daß die evangelischen Stände alle für die evangelischen Kirchen und Schulen gemachten Unkosten, als die Besoldungen und Pensionen der Superintendenten (für Primus Truber allein 7000 fl.), Prediger, Rektoren und Lehrer, die Ausgaben für Bücherdrucke, die Unterstützungen von Stipendiaten und Alumnen, die Kosten der Gesandtschaften in Religionssachen, die Versorgungen und Schenkungen des letzten Jahres an evangelische Privatpersonen (10,000 fl.), sowie die für die Häuser der vertriebenen evangelischen Prediger bewilligten Kaufsummen sammt deren bezahlten Interessen den katholischen Ständen zu des Vaterlandes allgemeiner Wohlfahrt restituiren, und auf eine Zeit lang bloß Katholische zu Verordneten genommen werden sollten. Hatte dieses für jetzt wohl keinen Erfolg, so waren dagegen von desto größerer Wirkung die Dekrete des Erzherzogs vom 12. November 1600, vom 1. März 1601 und vom 12. September 1602, mit welchen er jede Ausübung der evangelischen Lehre in Steiermark, Kärnthen und Krain, in Kirchen, Schulen, Schlössern und Privatwohnungen untersagte, und allen Predigern, Lehrern, Präceptoren, Schreibern und Schulmeistern, welche nicht der katholisch-römischen Religion anhängig, als Aufrührern, bei Verlieren ihrer Habe und Güter, ihres Leibes und Lebens binnen 8 Tagen alle seine Länder zu verlassen gebot, und den evangelischen nobilitirten Personen, so wie den evangelischen Pflegern und Schreibern, Bürgern und Bauern der Edelleute entweder katholisch zu werden, oder mit Hinterlassung des 10. Pfennigs auszuwandern befahl; die bisher schon Verbannten, welche noch nicht ausgewandert waren, erhielten 14 Tage Termin bei Verlust all ihrer Habe und Gutes; den Landschaften wurde eine Frist von 6 Monaten bewilligt, um ihre evangelischen Beamten durch katholische zu ersetzen; wer Verbannte aufnehme, der solle an Leib und Gut gestraft werden; die Bischöfe, Prälaten und Erzpriester sollten durch ihre untergebenen Geistlichen Seelenlisten aller Personen, die das 16. Lebensjahr überschritten hätten, verfassen und genau anmerken lassen, wer in bestimmtem Termine gebeichtet und communicirt habe oder nicht; die von der Geistlichkeit angezeigten Ungehorsamen solle jeder Gerichtsherr, bei 1000 Golddukaten Strafe, sammt aller ihrer Habe und Gütern einziehen und gefangen setzen, und darüber ein ordentliches Verzeichniß an die Niederösterreichische Regierung (zu Graz) überschicken. Machte nun zwar gerade die übertriebene Strenge dieser Verordnungen ihre sofortige Ausführung unmöglich, so war damit doch die Grundlage zu den schrankenlosesten Verfolgungen in den nächsten Jahren gegeben.

So verfuhr z. B. 1603 Christoph Harrer, einer der Religions-Reformations-Commissäre in Krain, gegen einige zaghafte Bauern in der Umgegend von Krainburg, welche auf die Vorladung der Commission zu erscheinen sich gefürchtet hatten, auf das Rücksichtsloseste. Er nahm einige Leute in Krainburg zu sich, zog mit ihnen um Mitternacht hinaus in das Dorf Kreuz, wo alles ruhig im ersten Schlafe lag, und überfiel die Betreffenden mit bewaffneter Hand, obwohl sich Niemand zur Gegenwehr stellte; unter großem Tumult wurden die Häuser aufgebrochen, die Bewohner aus den Betten gerissen, geschlagen, gebunden und in's Gefängniß abgeführt; Kisten und Kasten wurden erbrochen, die Häuser, Stallungen und Dreschtennen niedergerissen, damit wurde ein solcher Jammer angerichtet, daß ein ehrlicher Bürgersmann aus Krainburg auf der Stelle todt blieb; Andere wurden hart beschädigt; schwangere Frauen und Kinder fielen aus Furcht und Schrecken in schwere Krankheiten, woran mehrere starben. Zwar verklagte ein Edelmann den Commissär Chr. Harrer wegen Landfriedensbruch vor dem Hofrecht (dem Gerichtshofe des Adels), allein Erzherzog Ferdinand verbot am 27. Januar 1604 und wiederholt am 19. Juli 1606 diese Klage, obschon er den Bischof Kreen und die Religions-Reformations-Commission gleichzeitig ermahnte, nicht zu weit zu gehen, ihr Amt mit Discretion zu handeln und die Landesfreiheiten nicht zu verletzen.

Somit begnügte sich die Commission in den nächsten Jahren die Vertreibung der nobilitirten Personen und der Beamten der Landschaft, insbesondere der beiden Landschreiber Pantaleon, Vater und Sohn, des Rentmeisters Wassermann, und des Wochenpfennigs-Einnehmers Tauffrer, durchzuführen, so wie die von den Ständen im Landhause aufbewahrten evangelischen Bücher in ihre Gewalt zu bekommen, was jedoch beides bei dem Widerstreben der Landschaft nicht gelingen wollte. Dennoch fühlte sich der protestantische Adel des Landes stark genug, die Angriffe auf seine alten Freiheiten möglichst abzuwehren, wie denn im September 1609 abermals eine dahin bezügliche Vorstellung an den Landesfürsten von 33 Adeligen, darunter die Namen der altberühmten Familien Auersperg, Egk, Gall, Kazianer, Lamberg, Moschkan, Paradeiser, Rasp, Rauber, Scheyer, Schnitzenbaum, Semenitsch, Sigesdorf, Thurn, Waagen, Werneck u. A., unterzeichnet wurde. Dagegen traten Bischof Kreen und die Religions-Reformations-Commission im Anfang des Jahres 1610 wieder um so strenger auf. Der Bischof ließ die protestantischen Gerichtsbeamten mitten aus der Gerichtssitzung vorladen, drohte mit Gewalt in das Landhaus zu fallen und die evangelischen Bücher von dort wegzunehmen, und versuchte sich und die Jesuiten den Gerichten des Landes zu entziehen und einen exempten Gerichtsstand zu behaupten. Nachdem Erzherzog Ferdinand am 8. Dez. 1609 erklärt hatte, daß er lieber alles in die Schanze schlage, als ihren Bitten nachzugeben, hatten die protestantischen Landstände Krains in Gemeinschaft mit denen von Steiermark und Kärnthen Gesandte nach Wien gesendet, um von dort aus die Vermittlung des deutschen Kaisers und des Königs von Ungarn beim Erzherzoge wegen dieser Religionssachen nachzusuchen. Der Erzherzog, hiervon unterrichtet, befahl am 12. Januar 1610 den Landschaften, sie hierin verdächtiger Handlungen beschuldigend, die Gesandten alsbald zurückzurufen, was jedoch nicht geschah. Darauf rief der Erzherzog selbst die Gesandten zurück und verwies sie mit scharfen Androhungen in ihre Heimath.

Da nun mit all dem der beabsichtigte Zweck der Katholisirung der niederösterreichischen Länder, und somit Krains, nicht erreicht wurde, so begann die Religions-Reformation-Commission hier ihr Werk mit neuem Eifer 1614—18. Bei aller Strenge verlor sie jedoch nie die Klugheit aus den Augen. So hätte man z. B. gern den Besitzer von Wördl in Unterkrain, einen protestantischen Edelmann Namens Juri (Georg) Davollitsch, vorgeladen, allein man beschloß ihn unperturbirt zu lassen, weil man besorgte, derselbe möchte sich sonst, da er nicht zum Krainischen Adel gehörte, außer Lands begeben, und dann auch seine Gemahlin und 6 Kinder evangelisch machen, es sey aber besser Einem seinen Gefallen zu lassen, als 7 Seelen zu verlieren. In dieser schweren Zeit waren es besonders die Frauen, welche in Glaubenstreue ein bewundernswerthes Beispiel gaben. Der Erzherzog befahl daher im Oktober 1615 gegen dieselben schärfer zu verfahren d. h. sie bei Wasser und Brod in Thürmen und Schlössern gefangen zu halten. Im selben Jahre wurden von der Commission vorgeladen: zuerst 98 Personen, dann zum 15. November 1615 bei Strafe von 100 Dukaten in Gold 134 Personen (80 lutherische, 4 calvinische, 50 unkatholische), von denen jedoch nur 15 erschienen; 63 derselben wurden zum 24. November abermals und bei 200 Golddukaten Strafe citirt, außerdem 4 andere. So ging's fort. Die Vorgeladenen gehörten allen Ständen an, Edelleute, nobilitirte Personen, und so fort bis zum alten protestantischen Reitknecht eines Grafen Thurn, Greise und Jünglinge, Männer und Frauen. Von den letzteren wurden am 13. November 1615 Clara Jaurick auf den Vicedom-Thurm, Frau Drumliz auf den Karlstädter Thurm, und die Gattin des Bürgermeisters von Laibach, Frau Helena Bernardini, auf den Spitalsthurm gefangen gesetzt. Diese treue Bekennerin des Evangeliums, welche bei mehreren Verhören „in ihrer Halsstarrigkeit d. h. im Irrthum" verblieben war, wurde zwar auf Bitten ihres Gemahls nach zwei Tagen aus dem Thurm entlassen, mußte jedoch unter Bürgschaft ihres Mannes im Vicedomhaus bis auf ferneren Bescheid des Erzherzogs in Zimmerarrest bleiben, und wurde gegen Ende des Jahres 1616 des Landes verwiesen. Noch schwerer war das Schicksal der

Frau Clara Jaurick aus Neumarktl; von Jugend auf in der evangelischen Kirche erzogen, im Wort Gottes gut unterrichtet, und nun bereits in vorgerückteren Jahren blieb sie bei einer fast einjährigen, erst leichtern und später nach einer kurzen Unterbrechung so viel als möglich und thunlich verschärften Gefängnißhaft ihrem Glauben dennoch treu, und gab in ihren verschiedenen Verhören so feste biblische Antworten, daß es heißt: „gibt Antwort, auf gut Lutherisch einen Sermon gemacht, welche weder gestochen noch gehaut ist; ist in ein Loch gelegt worden"; „gibt aus dem Jesus Sirach eine lutherische Antwort, daß sie sich nit schämen solle, ihren Glauben zu bekennen"; „sie hat vom Glauben unterschiedliche Dinge, aber alles auf gut lutherisch vorgebracht", u. s. w.; auch sie wurde am 23. Dezember 1616 binnen 6 Wochen und 3 Tagen des Landes verwiesen. Uebrigens gestattete der Erzherzog im Februar 1617 den evangelischen Frauen, deren Ehemänner katholisch waren, im Lande zu bleiben, jedoch unter Androhung angemessener Strafe für jedes gegebene Aergerniß. Trotz aller dieser strengen Maßregeln waren im Jahre 1615 nur 7 Personen, 4 aus Oberkrain und 3 aus Unterkrain, zur katholischen Kirche bekehrt worden. Auch kirchliche Hilfsmittel anderer Art, wie die Wiederherstellung der Fronleichnamsprozession (seit 1601) und die Einführung der Charfreitagsprozession mit ihren Bildern (1617) fruchteten nicht viel; dagegen waren Kaiser Ferdinands II. schließliche Maßregeln in den Jahren 1627 bis 1628 von entscheidender Wirkung. Derselbe erließ am 14. September 1627 ein nochmaliges strenges General-Mandat wegen Vertreibung aller unkatholischen und sektirerischen Predicanten und Schulmeister aus seinen Erbländern, und befahl am 1. August 1628 allen unkatholischen Herrn und Landleuten (Edelleuten), auch anderen adeligen Manns- und Weibspersonen in denselben sich binnen Jahr und Tag außer Landes zu begeben. Damit nahm die evangelische Kirche in Krain ein Ende.

Hatten einzelne Edelleute, wie Seifrid Freiherr von Gall, welcher 1601 in würtembergische Dienste trat, und Volkhard Freiherr von Egk (mit Gemahlin und Kindern), welcher 1609 zu Regensburg starb, schon früher wegen der Religionsverfolgung ihr Vaterland Krain verlassen, so wanderten nun viele Glieder der angesehensten Familien von dort aus, um ihr Leben im Exile zu beschließen. Zu diesen krainischen Exulanten gehörten Weikhard von Aichelberg sammt Gemahlin und 3 Kindern, Hans Jak. Apfaltrer, Obrist-Einnehmer, Friedr. Jul. Graf von Egk, Georg Hannibal Graf von Egk, Erblandstabelmeister in Krain und der windischen Mark, sammt Gemahlin und Kindern, Paul Freiherr von Egk sammt Gemahlin, Georg Sigmund Freiherr von Egk, Susanna Dorothea Gräfin von Egk, Frau Beatrix von Egk, Frau Elisabeth von Egk, Georg Andr. v. Gall, Rittmeister, Hans Andr. Freiherr v. Lamberg sammt Mutter und Schwester und Andern seiner Familie, Andr. Mordax sammt Gemahlin geb. Gall, Frau Eva Maria von Moschkan geb. Schwab v. Lichtenberg, Maximilian v. Paradeiser, Anton Petschovitsch, Erasmus von Scheyer sammt Gemahlin, Franz Schwab von Lichtenberg, Georg Erasm. v. Tschernembl, Georg und Michael Waz u. A. Andere wurden aus weltlichen Rücksichten oder aus Furcht vor der Strafe katholisch.

Kaiser Ferdinand meinte übrigens mit all diesen Maßregeln noch nicht genug gethan zu haben, er wollte auch für einen intensiv katholischen Glauben in seinen vom Protestantismus gereinigten Erbländern sorgen. Daher ließ er 1626 die Geistlichkeit in denselben auffordern, das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä zu feiern. Dagegen durften die ausgewanderten Protestanten selbst zu Privatgeschäften nur mit Regierungserlaubniß auf kurze Zeit ihr Vaterland betreten. Noch kurz vor seinem Tode, im Jahre 1631, verbot Kaiser Ferdinand II. den Verordneten in Krain, den evangelischen Emigranten, weß Standes sie seyen, ihre in Krain habenden Kapitalien hinauszugeben, jedoch sollten sie ihnen die gebührliche jährliche Verzinsung erfolgen lassen. Dennoch blieben alle diese Vorkehrungen noch ohne den gewünschten Erfolg, denn während einerseits der Bischof Reinold Scarlichi von Laibach 1636 in einem Berichte an den Pabst über die Unwissenheit und Unsittlichkeit der Geistlichen, besonders des Domprobstes Peter

Lauscha von Lauschenhof (in dessen Wohnung schwelgerische Gelage von Personen beiderlei Geschlechtes gehalten würden) klagte, war andererseits die noch immer bestehende Religions-Reformations-Commission noch im Mai 1642 beschäftigt, evangelische Edelfrauen und Fräulein, wie Fräulein Felicitas Apfaltrer, Fr. Katharina Barbo geb. Gall, Witwe, und ihre Frl. Töchter, zwei Frl. Hasiber, Frl. Katharina und Frl. Lucretia Raumbschüssel, Fr. Amalia Pelzhofer geb. Raumbschüssel, Witwe, Frl. Justina Schwab, Fr. Anna Maria Kanischer, geb. Werneck, Witwe, u. A. vor ihr Tribunal zu laden, um sie entweder zu bekehren oder zu verbannen. Noch 1659 war eine Edelfrau in Krain, Frau v. Rasp, evangelisch, und erst 1666 ward der alte, kranke Herr Christoph Jankovitsch auf Schloß Hopfenbach, der letzte protestantische Edelmann in Krain, zur katholischen Kirche bekehrt. Damit endet die Geschichte der Reformation und Gegenreformation in Krain, die Geschichte der einst so verheißungsvollen evangelischen Kirche unter den Südslaven. Johann Weikhard Freiherr von Walvasor, welcher 1689 seine berühmte Chronik „die Ehre Krains" veröffentlichte, läßt darin bei allem Bemühen als guter Katholik zu erscheinen eine gewisse Vorliebe für die evangelische Kirche nicht verkennen, welcher seine Vorfahren seit mehr als 100 Jahren angehört hatten. —

Vorstehender Artikel ist größtentheils aus Originalakten geschöpft; diese finden sich im Krainischen Landesarchive, in den Archiven des Landesmuseums, des historischen Vereines, des Schlosses Auersperg und der evangelischen Gemeinde zu Laibach. — Im krainischen Landesarchive sind es hauptsächlich die Protokolle des Landtags, der Verordneten-Session und der Ausschüsse, sowie Fasc. 54 in 8 Voll., welche dem Verfasser das reichhaltigste Material geliefert haben. Hiezu vergl. man noch für Einzelnes: D. Jakob Andreae: Christliche Leichpredigt bei der Begräbnus des Herrn Primus Truber, Tübingen, 1586, 4° (glaubwürdig, aber sehr unvollständig); J. W. v. Valvasor: Ehre Krains, besonders im 2. Theil (1689), Fol. (sehr reiches Material, in Einzelnem nicht immer stichhaltig); Chr. Frdr. Schnurrer: Slavischer Bücherdruck in Würtemberg im 16. Jahrh., Tübingen, 1799, 8° (vortreffliche aktenmäßige Darstellung; im Uebrigen selten unrichtig); Mittheilungen des historischen Vereins für Krain, Laibach, seit 1846, 4° (nur mit Kritik zu benützen); H. C. W. Sillem: Primus Truber, Erlangen, 1861, 8° (zusammenfassend, bisweilen verworren und verwirrend, nicht erschöpfend). Th. Elze: Die Superintendenten der evang. Kirche in Krain während des 16. Jahrh., Wien, 1863, 8° (enthält viel Neues), und Einzelnes in: Waldau's Geschichte der Protestanten in Oesterreich, Hurter's Ferdinand II., Sixt's Bergerius, Strauß' Leben Frischlin's, P. v. Radic's Herbard von Auersperg, u. A. Theodor Elze.

Tutilo von St. Gallen. Die Hauptquelle ist Ekkehardus IV. † 1056 in seinen casus St. Galli, einer Fortsetzung des gleichbenannten Werkes von Ratpertus vom Jahre 800 bis 972. Ein würdiger Schüler des hochgebildeten Notker Labeo, hat er unter Benutzung mehrerer vitae, der Klosterüberlieferungen und noch lebender Augenzeugen ein mitunter sehr anschauliches Bild von dem damaligen Leben und Treiben in dem Kloster gegeben. Greift er auch in Nebensachen, in Zeit- und Ort- und Personenbestimmungen, ebenso wie Ratpert, mitunter fehl, so tragen doch seine sehr scharf gezeichneten und schattirten persönlichen Bilder durchweg das Gepräge treuer historischer Wahrheit. Ein Mönch, Namens Burchard setzte dann dieses Werk wieder bis zum J. 1203 fort. Einen sehr sorgfältigen Abdruck derselben hat Pertz in seinen Monum. Germaniae, Tom. II. veranstaltet. Das Beste der Neuzeit findet sich bei Ildefons Arx: Geschichte des Kantons St. Gallen, 1810. Th. I. S. 97—100, und Hefele: Wissenschaftlicher Zustand im südwestlichen Deutschland und in der nördlichen Schweiz, in der theolog. Quartalschrift, Jahrg. 1838, 2tes Heft.

Tutilo erhielt seine Erziehung und Bildung in dem Kloster St. Gallen zugleich mit den großen Lehrern dieses Klosters, Notker Balbulus und Ratpert; alle drei waren sich in innigster Freundschaft zugethan, und Tutilo hat, wie jene, einen reichen Beitrag

gegeben, um St. Gallen zu dem ersten Sitze der Wissenschaft und der Künste in jener Zeit zu erheben. Er that es jedoch in einer anderen Weise als seine zwei Freunde. Er war das eigentliche Weltkind neben jenen beiden Gotteskindern, eine wahre Herkulesgestalt und so heiter und lebensfroh darein schauend, daß Karl der Dicke dem Schimpf und Schande sagen wollte, der ihn zum Mönch gemacht habe. Wenn er deshalb auch im St. Galler Nekrologium magister und presbyter heißt, war er doch kein berufener Theolog, wie jene, sondern ein geborener künstlerischer Genius, und zwar der größte, den St. Gallen in seinen Mauern beherbergt hat. Gerade als solcher wirkte er aber eben so vortheilhaft auf jene, als diese auf ihn ein; in einem fortdauernden geistigen Verkehre mit einander bis in die späte Nacht stehend, ergänzten sie sich einander vortrefflich und stellten so auch ihr Kloster auf die breiteste Bildungsbasis in jener Zeit. Tutilo gewann in jenem Umgange eine tiefe sittlich-religiöse Richtung, die, wie sein ganzes Leben, so alle seine Kunstschöpfungen weiht und adelt. Als Künstler mußte er hinaus in's Leben; besorgt sahen ihm dann die Freunde nach; Ratpert warnte ihn selbst vor der verlockenden Weltlust. Es war dieß aber nicht nöthig; er verlor seinen St. Gallus im Gewühle der Welt nicht. Er prügelte ohne Weiteres einen üppigen Mönch von St. Alban in Mainz mit der Reitpeitsche unter den Worten durch, daß er ihm dieß vom heil. Gallus als Geschenk mitbringe. Ebenso wirkte er aber auch auf die Freunde zurück, die mit dem geliebten und hochgeachteten Freunde auch seine Kunst hochachteten und so trotz aller Ascese fortdauernd eine Verklärung des Weltlichen durch das Göttliche anerkannten.

Sehr karakteristisch für die Gesinnungs- und Denkweise dieser drei großen Männer ist folgende Anekdote: Es war der Abtbischof Salomo III. diesem Trifolium nicht ganz gewogen; ein Ohrenbläser Namens Sindolf benutzte das. Er belauschte die Freunde bei ihren vertraulichen Gesprächen und hinterbrachte dem Abt, was er etwa Mißliebiges gehört und noch gehörig ausgeschmückt hatte. Tutilo bemerkte ihn nun eines Abends bei dem Horchen am Fenster des Schreibzimmers, wo sie bei einander saßen, und theilte sofort in lateinischer Sprache, die Sindolf nicht verstand, seinen schnell entworfenen Züchtigungsplan den beiden Freunden mit. Notker, der frömmste und sanfteste des Triumvirats, ging in die Kirche, der strenge, zu Züchtigungen gern die Hand bietende Ratpert holte still eine Geißel, Tutilo aber sprang mit der ihm eigenen Gewandtheit auf Sindolf zu, packte ihn bei den Haaren und ließ ihn durch Ratpert von außen so durchpeitschen, daß er durch sein Geschrei das ganze Kloster in Aufruhr brachte. „Ich habe den Teufel gefangen“ — rief Tutilo —, „bringet Lichter, damit ihr sehen könnet, in welcher Gestalt er erschienen ist!“ Die Mönche erkannten Sindolf, lachten und lächelten und waren, wie Tutilo, über den Teufel vollkommen im Klaren. Im Kloster verwandte man ihn ganz seiner körperlichen Kraft, in der er einmal bloß mit einem Stocke zwei Straßenräuber in die Flucht jagen konnte, und seinem gewonnenen gewandten Verkehre gemäß hinter einander als Kellner, Küster und Gesellschafter und Wärter der ankommenden Fremden. Als letzterer diente er dem Kloster bis zum Jahre 912.

Ein wahres Kunstgenie, war er groß, ja einzig und unübertroffen nicht bloß in einer, sondern in allen damals betriebenen redenden und zeichnenden Künsten. Der irische Bischof oder Presbyter Markus und sein Neffe Möngal, von den Klosterleuten lieber der kleine Markus, Marcellus genannt, hatten, um die Hälfte des 9. Jahrhunderts hier eingezogen und wegen ihrer ausgezeichneten Gelehrsamkeit zurückgehalten, mit der Liebe zur Wissenschaft auch die zur Musik hierher gebracht, die in ihrem Vaterlande schon eine nationale Ausprägung erhalten hatte. Die Harfe wandelte dort bei den Gastmählern von Hand zu Hand; weltliche Gesänge ertönten neben den geistlichen. So gewann diese Kunst ein dem profanen Leben und der individuellen Gefühlswelt näher tretendes Element. Marcellus bildete nun, wie überhaupt treffliche Schüler, so vor Allem den geborenen Meister der Kunst, Tutilo, den gerade diese Musik, wie ein seinem Innern

verwandtes Element, ansprechen mußte. Als eine kräftige Persönlichkeit auch mit einer sonoren, starken Stimme ausgerüstet, konnte er sein meisterhaftes Spiel noch durch den Zauber des Gesanges heben: die hohe Gabe der Composition, und zwar die einer lieblichen, sich in's Ohr und Herz einschmeichelnden Composition vollendete den bewunderten Künstler, der in einem besonderen Raume den Söhnen des Adels Unterricht im Saitenspiele gab. Dabei bewährte sich Tutilo, wenn auch ein heiterer und froher lebenslustiger Geselle, der weltlichen Sang und Klang gern trieb und hörte, doch zugleich auch als ein herzlich frommer, der gerade in der geistlichen Dichtkunst und Composition die schönsten Lorbeeren zu erwerben wußte. Er führte zwar nicht die schon den Schotten bekannte Instrumentalbegleitung zur sicheren Leitung des Kirchengesanges ein, benutzte sie aber vorzüglich und bildete sie weiter aus. Es bestand in St. Gallen eine ganz kleine Kapelle, deren Instrumente wir noch in ein paar alten Manuskripten der St. Galler Stiftsbibliothek abgezeichnet finden. Dann verfaßte er, als seine eigenste Schöpfung, die sogenannten Tropen, d. h. zierlich melodische Zusätze nebst Texte zu den Meßgesängen, vorzüglich dem Introitus derselben, die ihnen an den Festtagen einen besonders festlichen Karakter geben sollten. So ist bekannt sein Weihnachtstropus „hodie cantandus". Sie fanden weithin in der Kirche Anklang und Eingang und haben sich, verschieden gestaltet, bis in's 17. Jahrhundert erhalten. Endlich verfaßte er auch Hymnen und Litaneien (s. die St. Galler Manuskripte Nr. 37. u. 380).

Gleich meisterhaft arbeitete Tutilo aber auch auf dem Gebiete der zeichnenden Künste, der Malerei, Skulptur und Architektur; er arbeitete auch hier, als ein wahrer künstlerischer Genius, nicht bloß nach den vorhandenen Vorbildern (römischen und byzantinischen) und einem traditionellen Typus, sondern nach ganz neuen Motiven, vorzüglich einheimischen. Weithin drang der Ruf des ausgezeichneten Meisters; überall begehrten die Großen Deutschlands seiner, um ein Werk von seiner Haud zu gewinnen. Als er zu Metz das Bild der heil. Maria in erhabener Arbeit verfertigte, meinten einige ihm Zustehende, die Heilige selbst sey seine Schwester und Lehrerin. Solche Rede dünkte aber dem Bescheidenen eine wahre Blasphemie; er mahnte die so Sprechenden ernstlich ab, das zu sagen. Schon den folgenden Tag war es aber allgemeine Stadtansicht. Der Bescheidene verließ sie für immer. Nichtsdestoweniger blieb es allgemeine, seine hohe Kunstfertigkeit karakterisirende Annahme. Er hatte auf der goldenen Tafel einen freien Zirkelraum gelassen; eine spätere Hand schrieb hinein: Hoc panthema pia caelaverat ipsa Maria." Wirklich soll sie, wie lebendig, die Anschauenden angeblickt haben. Von seinen Schnitzarbeiten sind besonders die auf den elfenbeinernen Tafeln, welche Karl d. Gr. unter seinem Kopfkissen liegen hatte, berühmt geworden. Diese Tafeln waren aus Karl's Händen in die Hatto's, Erzbischofs von Mainz, und aus diesen in die des Abtbischofs Salomo übergegangen; St. Gallen erhielt sie von ihm. Die eine hatte schon eine Skulptur, die andere war noch spiegelglatt. Tutilo, dem sie übergeben wurde, bildete in dem oberen Raume derselben die heilige Jungfrau in der Mitte von vier Engeln, im unteren nach einheimischen Motiven den heil. Gallus ab, wie er dem gehorsamen, Holz zum Brennen herbeitragenden Bär Brod als Diener und Trägerlohn gibt*). Der alte Schweizerchronist Stumpf spricht auch noch von einer künstlichen

---

*) Neuerdings ist die ganze Erzählung, wie diese elfenbeinernen Tafeln aus Hatto's und Salomo's Händen nach St. Gallen gekommen sind, bezweifelt worden (s. Dümmler, Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Constanz S. 114 ff.); doch hat man zugestanden, daß die Tafeln, wenn auch nicht gerade aus dem erzbischöflichen Schatze von Mainz, doch theilweise unbearbeitet, nach dem Kloster St. Gallen gekommen und hier von Tutilo ausgearbeitet worden seyn möchten. Erzählt uns ferner Ekkehard in seiner Klostergeschichte St. Gallens, daß die eine Tafel eine ganz glatte Fläche gehabt habe, welche von Tutilo ausgeschnitzt worden, so hat auch hiergegen die Kritik, und zwar die Kunstkritik, Einsprache erhoben. Der Grund hierfür war der, daß durch die ganze Darstellung der ersten Tafel ein Hauch der alten klassischen Kunst gehe, der auch durch das erste Drittheil der zweiten Tafel hindurchwehe. Hier wie dort seyen die Orna-

astronomischen Tafel von Messing, auf welcher der Lauf der Gestirne sehr fein gestochen war, als einem Werke der Meisterhand Tutilo's, das noch zu seiner Zeit als solches gezeigt wurde. Leider ist sie jetzt nicht mehr vorhanden; sie wäre ein schönes Seitenstück zu dem hier ebenfalls verfertigten, von Notker Labeo beschriebenen Himmelsglobus, dem ersten, der in Deutschland verfertigt wurde.

Es wird das hinreichend seyn, um die Bedeutung dieses Mannes für das Aufblühen St. Gallens, der alten Hochschule Deutschlands, insbesondere für die sich hier so schön entfaltende Blüthe auch der Künste zu würdigen. St. Gallen that es aber auch selbst; er ward daselbst in der St. Katharinenkapelle begraben, die zu seiner Ehre geweiht und jetzt auch die Kirche des heil. Tutilo genannt wurde. Denn wenn er auch ein Weltkind war, so ward er doch wie ein Heiliger unmittelbar nach seinem Tode verehrt. Die Urkunden des 11. und 12. Jahrhunderts kennen ihn nur unter diesem Namen; späterhin verlor sich diese Verehrung des Saul's unter den Propheten wieder.

D. E. F. Gelpke.

U.

Ubiquität. Der Verfasser hat zu seinem Artikel (Bd. XVI. S. 558 unten noch nachzutragen, daß allerdings Gregor von Nyssa die Ubiquität nicht bloß der Menschheit, sondern auch des Leibes Christi im Stande der Erhöhung, in dem c. 59. des antirrheticus adv. Apollinarem auf das Bestimmteste ausgesprochen hat. In dem Satze des Apollinaris von Laodicea nämlich, dem die übereinstimmende Anschauung der ganzen katholischen Kirche entspricht, daß Christi Leib nach der Erhöhung nur im Himmel, nicht auf Erden sey, sieht Gregor, wie später Luther in der Zwingli'schen Ansicht, eine Theilung, eine Zerreißung (*μερισμός*) des *einen* Christus, die er um so weniger zugeben zu dürfen glaubte, weil dann Christus gegen alles Bedürfniß den leiblichen Menschen geistig und den geistigen Engeln leiblich präsent wäre. Im Gegensatze dazu behauptete er, wie der Erhöhte *uns* ganz und ungetheilt (nach Menschheit und Gottheit, nach Leib

---

mente gleich sicher und scharf geschnitten, und schienen die Figuren und Arabesken noch mehr hervorgehoben, als es bei den Darstellungen der zwei letzten Drittheile der zweiten Tafel der Fall sey. Auch möchte doch einem Zweifel unterworfen werden müssen, ob Tutilo bei aller Berühmtheit eine so höchst elegante Composition zugetraut werden dürfe (das Kloster St. Gallen, Nr. I. 1863). Hiergegen möchten wir uns aber entschieden erklären, und zwar sowohl vom Standpunkte der historischen als künstlerischen Kritik aus. Denn gewiß beruht diese Angabe auf einer alten sicheren Klosterüberlieferung; dann aber bildet die ganze zweite Tafel ein so symmetrisches Ganzes in Bezug auf die äußere Eintheilung in drei gleich große Drittheile und die innere Beziehung und Zusammenstellung, daß das Ganze nur *einer* Künstlerhand zugeschrieben werden kann. Das erste Drittheil mit seinen eine Jagdscene darstellenden Figuren (einem ein Reh packenden Hunde) und Arabesken entspricht offenbar dem letzten untersten, in welchem nach der St. Galluslegende der Bär die Hauptfigur bildet. Wir sehen ihn hier im vorderen Raume dienstfertig auf des Heiligen Gebot hin Holz herbeitragen, im hinteren, den das Kreuz mit der Reliquienkapsel passend von dem vorderen trennt, das dafür lohnende Brod empfangen. In dem mittleren Drittheile sieht man die Jungfrau Maria mit einem wahrhaft jungfräulichen, hohe Freude strahlenden Gesichte und neben ihr zur Rechten und Linken je zwei Engel, die voll Bewunderung und Ehrerbietung sich vor ihr beugen und ihr huldigen. Mit *einem* Worte: das Ganze stellt die mitten im Jagdrevier der Maria neu gewordene Huldigung dar. Was allein zuzugeben ist, ist dieß, daß Tutilo im oberen Drittheile sich am engsten an die Motive des Schnitzers der ersten Tafel anschloß, dagegen aber in den zwei anderen Drittheilen freier componiren mußte, wiewohl auch hier die Abhängigkeit desselben von seinem Vorbilde vorzüglich in den Figuren, ihrer Haltung und Kleidung, nicht verkannt werden kann. Es ist das aber eine Abhängigkeit, die überall den denkenden Künstler verräth. Wegen der auffallenden Aehnlichkeit der Motive der oberen Abtheilung der zweiten Tafel mit denjenigen der äußerst zierlichen und feinen Elfenbein-Schnitzerei, auf dem hinteren Deckel des Manuskripts Nr. 60. der Stiftsbibliothek St. Gallen möchten wir deshalb auch noch diese Schnitzerei dem großen Künstler zuschreiben. Ehre, dem Ehre gebührt!

und Seele) gegenwärtig sey, so sey er es auch dem ganzen Universum. Er hätte nach seiner Anschauung eben so gut wie Luther die Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle aus der Ubiquität folgern können, aber auch nicht die leiseste Spur deutet darauf hin, daß er diesen christologischen Gedanken für die Lehre von der Eucharistie verwerthet hätte. — Man vergl. meine Geschichte der griechischen Abendmahlslehre, dritte Abhandlung, in den Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. X. S. 446.— Die Ansicht Gregor's ist übrigens nie die der griechischen Kirche geworden. Diese hat vielmehr, wie man aus dem Hodegos des Sinaiten Anastasius c. 13. ersieht, die lokale Umschriebenheit auch des erhöhten Leibes festgehalten und das *ἀπερίγραπτον* für das schlechthin unmittheilbare und unveräußerliche Attribut der Gottheit erklärt.

D. Georg Eduard Steitz.

Ubiquität. Zweiter Nachtrag. In dem betreffenden Hauptartikel ist die Genesis dieses Dogma, die Natur und das Wesen desselben beleuchtet worden. Es kann demnach ferner kein Zweifel obwalten über dessen völlige Unhaltbarkeit. Wie sehr dadurch die Christologie in Verwirrung gebracht wird, ist in jenem Artikel (Bd. XVI. S. 575. 576) auf schlagende Weise gezeigt. Was die Beziehung des Dogma zur Lehre vom Abendmahl betrifft, so hat es das merkwürdige Schicksal gehabt, daß es, von Dr. Luther im Interesse dieser Lehre mit gewohnter Zuversicht aufgestellt, von demselben Dr. Luther im Interesse derselben Lehre, um nämlich den specifischen Karakter des Abendmahls nicht preisgeben zu müssen, wesentlich limitirt, d. h. auf die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl beschränkt, damit aber eigentlich durchbrochen wurde, was zur Folge hatte, daß Dr. Luther dasselbe Dogma zuletzt bei Seite ließ, indem er die leibliche Gegenwart des Herrn im Abendmahle davon ganz unabhängig wissen wollte und sie lediglich auf die Worte der Einsetzung einestheils, auf die göttliche Allmacht anderntheils gründete (im Briefe an die Schweizer vom 1. Dezbr. 1537, in der ersten Predigt über das 15. Kap. des ersten Briefs an die Korinther, vom J. 1544. S. E. A. 19, 116. 119, im kleinen Bekenntniß vom heiligen Abendmahle vom Jahre 1544, S. E. A. 32, 418).

Aber wie? wenn unter der Hülle des phantastischen Dogma die Anerkennung einer gewichtigen Heilsthatsache verborgen wäre? Wenn dem Dogma von der Allenthalbenheit der Menschheit Christi eine tiefe, wahre Idee zu Grunde läge, die in Luther's derb-realistischem Verstande sich verdichtet hätte? Die Synthese von Gottheit und Menschheit, die den Ausgangspunkt des Dogma bildet, macht ja das Wesen Christi aus und darnach bestimmt sich auch das Wesen des Christenthums überhaupt. In der That kennen wir das ewige Wort, das vom Vater ausgegangen, nicht anders denn als ein fleischgewordenes. Wir können, wir sollen unsern Heiland nicht anders haben, denn in menschlicher Gestalt. Das ist gerade der hohe Vorzug des Christenthums, daß uns Gott menschlich nahe tritt, menschliche Dimensionen annimmt, in einem wahrhaften Menschenleben sich uns offenbart, um sich uns faßbar, greifbar zu machen. In dem herrlichen Liede von Zinzendorf: „Wer führet mich zu deinem Quell, Unendlichkeit, des Geists Erstaunen" ꝛc. — ist jene Wahrheit auf wunderbar ergreifende Weise dargestellt. Dieser Gott, geoffenbart im Fleisch, dieser Gott in Menschengestalt ist es, der überall um den Gläubigen ist, mit dem er täglich durch den Glauben umgeht, aus dessen Fülle er Gnade um Gnade nimmt, so oft das Bedürfniß und das Verlangen ihn dazu antreibt. Aber freilich ist diese Allenthalbenheit der Menschheit Christi von ganz anderer Art als diejenige, von der im lutherischen Dogma die Rede ist, wonach der Gläubige sich Jesu umschriebenen Leib, in dem er auf Erden gelebt und gen Himmel gefahren, dem Stoffe nach und doch auf unräumliche Weise überall, so weit die Gottheit reicht, ausgegossen denken soll. Aber weit entfernt, daß ihm so Christi menschliche Natur in ihrer Realität entgegentritt, sie zerfließt vielmehr vor den Augen seines Geistes, sie wird ihm absorbirt in der Gottheit, und der Blick wird abgelenkt vom wahrhaft geschichtlichen Leben Christi, woraus allein wir die Schätze göttlicher Weisheit und

Gnade, die in Christo niedergelegt sind, heben können. So begegnet es zuweilen der theologischen Scholastik, die köstlichsten, lebensvollsten Wahrheiten des Evangeliums in solche Sätze umzuwandeln, die für Geist und Gemüth gleicherweise unfruchtbar sind und der Sache den Anschein geben, als sollte die Stärke und Intensität des Glaubens in möglichstem Widerspruche mit der gesunden Vernunft gesucht werden.

Haben wir hierin das Richtige getroffen, so fällt von hier aus auch Licht auf Calvin's Lehre vom Abendmahle, und das kann zur Ergänzung dessen, was Bd. I. S. 27. 38. 39 darüber gesagt worden ist, dienen. Das Eigenthümliche dieser Lehre besteht, wie bekannt, darin, daß dem Fleische Christi, mit dem wir durch das Abendmahl in Gemeinschaft treten, eine Leben gebende Kraft inwohne; nicht als ob es in sich selbst diese Kraft hätte, sondern es hat sie vermöge seiner Verbindung mit der Gottheit, so daß das Leben, welches Christus in sich selbst (in seiner Gottheit) hat, seinem Fleische mitgetheilt wird und aus demselben uns zufließt. Calvin nennt daher das Fleisch Christi „eine reiche, unerschöpfliche Quelle, welche das in dasselbe aus der Gottheit Christi quellende Leben auf uns hinübergießt“ *). — „Wer sieht nicht“, fügt er hinzu, „daß die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi allen denjenigen nöthig sey, welche nach dem ewigen Leben trachten?“ Allerdings ist das von jener Prämisse aus leicht einzusehen; es ist die daraus sich nothwendig ergebende Folgerung. Es ergibt sich aber daraus auch dieses, daß, wenn diese Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi auf das Abendmahl beschränkt wird, die Gläubigen in jedem Zeitpunkte ihres Lebens, wo sie nicht das Abendmahl genießen, ziemlich übel daran sind. Denn wird uns die göttliche, in Christo inwohnende Gnadenfülle nur durch die Vermittelung seines Fleisches zu Theil und treten wir bloß im Abendmahle mit seinem Fleisch in Gemeinschaft, kann bloß das Abendmahl die Vermittelung bilden zwischen uns und jener Leben gebenden Kraft aus der Substanz des Leibes und Blutes Christi, so folgt nothwendig, daß wir außerhalb des Abendmahls in keinerlei Weise aus Christi göttlicher Gnadenfülle schöpfen können. Doch Calvin ist weit entfernt — obschon es nach einigen seiner Aussprüche so scheinen könnte, und obschon er öfter so verstanden wird —, jene mystische, geheimnißvolle Gemeinschaft mit dem Fleisch Christi auf die wenigen Augenblicke des Lebens der Gläubigen zu beschränken, wo sie das Abendmahl genießen. Es fällt ihm nicht bei, dem Genusse des Abendmahls eine solche Bedeutung beizulegen, daß dadurch das ganze übrige Glaubensleben wesentlich verkürzt und des durch das Medium seiner Menschheit bedingten Genusses der Gnade Christi beraubt werde. Es findet vielmehr nach Calvin „eine beständige Gemeinschaft mit dem Fleische Christi außerhalb des Abendmahls“ statt, und von dieser beständigen Gemeinschaft, die Calvin auch als eine täglich sich erneuernde Selbstmittheilung Christi definirt (ad Joa. 6, 51), ist, wie er lehrt, in diesem 6. Kapitel Johannis die Rede **). In demselben Kapitel wird aber nichts gesagt, „was im Abendmahle nicht symbolisch dargestellt und nicht wirklich dargereicht werde, so daß der Herr das Abendmahl als das Siegel jener Rede wollte angesehen wissen“ (ad Joa. 6, 54). Die beständige, tägliche Gemeinschaft mit dem Fleische Christi kann Calvin nicht genug hervorheben: „da Christus allein das Leben in sich enthält, gibt er uns (Joh. 6.) die Art an, wie wir es genießen sollen, indem wir nämlich sein Fleisch essen, als ob er damit läugnen wollte, daß er anders könnte der Unsrige werden, als wenn unser Glaube auf sein Fleisch sich richtet (nisi cum fides nostra in ejus carnem dirigitur). Denn wer in Christo den Menschen vernachläßigt, der wird niemals zum Gotte in Christo gelangen (neque enim ad Christum Deum unquam perveniet, qui hominem negligit). Daher, willst du irgend Gemeinschaft mit Christo haben, so hüte dich vor Allem, sein Fleisch zu verachten“ (ad Joa. 6, 56).

---

*) Christi caro instar fontis est divitis et inexhausti, quae vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit. Instit. IV. 17, 9.

**) Neque enim de coena habetur concio, sed de perpetua communicatione, quae extra coenae usum nobis constat. Ad Joa. 6, 53.

Offenbar haben wir hier eine Auffassungsweise, die an die lutherische Ubiquität des Leibes Christi erinnert: überall und zu jeder Zeit, wo der Gläubige mit seinem Heilande Gemeinschaft pflegt, ist diese vermittelt durch dessen Fleisch, von dem aus uns die göttliche Gnadenfülle zufließt, und so ergibt sich eine Art von Ubiquität wenn nicht des Leibes Christi, so doch der Kraftwirkung desselben für das Leben des Glaubens. Diese Auffassung aber, in der bestimmten Gestalt, in der Calvin sie uns vorgetragen, ist ebenso wenig haltbar und vollziehbar, wie die lutherische Ubiquität. Denn daß aus dem im Himmel befindlichen, menschlichen Leibe Christi, aus der Substanz desselben uns immerfort die göttlichen Gnadengaben zufließen, dafür haben wir keinen Anhaltepunkt weder in der Schrift überhaupt, noch in Joh. 6. insbesondere. Calvin scheint sich die Sache so vorzustellen, daß im Fleische Christi, weil durch dasselbe die Erlösung ursprünglich vollbracht wurde, immerfort die Kräfte der Erlösung niedergelegt seyen. Das lehrt er nicht bloß in der institutio, sondern auch ad Joa. 6, 51; da diese Stelle den in der institutio ausgesprochenen Gedanken näher bestimmt, so erlauben wir uns, sie hier anzuführen: „So wie das ewige Wort Gottes die Quelle des Lebens ist, so leitet sein Fleisch gleich einem Kanale das Leben, welches in der inneren Gottheit wohnt, auf uns hinüber. Und in diesem Sinne wird es lebengebend genannt, weil es nämlich das Leben, das es anderswoher empfangen hat, uns mittheilt. Das wird uns vollkommen deutlich werden, wenn wir bedenken, was die Ursache des Lebens sey, nämlich die Gerechtigkeit. — Nun aber, obwohl von Gott allein die Gerechtigkeit ausfließt, wird nirgends anderswo ihre volle Darreichung für uns vorhanden seyn, als im Fleische Christi. Denn in diesem Fleische wurde die Erlösung der Menschen vollbracht, in demselben das Opfer für Sühnung der Sünden dargebracht, in demselben dem Vater der Gehorsam geleistet, der uns ihr geneigt machen sollte; dasselbe Fleisch wurde auch durchströmt von der Heiligung durch den Geist, und endlich, nach Besiegung des Todes wurde es in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen. Daraus folgt, daß das Leben in allen seinen Theilen in das Fleisch Christi niedergelegt ist, damit Niemand mit Recht sich beklagen könne, er werde des Lebens beraubt, weil es fern von ihm verborgen liege." — Hierin scheint Calvin zu vielen Werth zu legen auf das äußere Instrument, womit die Erlösung vollbracht wurde, während er davon abzusehen scheint, daß das eigentliche agens des Erlösungswerkes das πνεῦμα αἰώνιον gewesen. Wollten wir die Argumentation Calvin's gelten lassen, so müßten wir dasselbe, was er dem Fleische Christi zutheilt, auch für sein Blut postuliren, und wir würden so zu den absonderlichen Gedanken geführt, die später in den Köpfen einiger protestantischen Theologen aufgestiegen sind. Wollten wir Calvin's Argumentation weiter verfolgen, so könnten wir am Ende dahin kommen, auch dem Kreuze, auf dem das große Opfer dargebracht wurde, göttliche Kräfte zuzuschreiben, selbst der Maria, in deren Schooße der Träger des Heiles für das irdische Daseyn gebildet wurde, besondere Gnadenfülle beizulegen. In dieser Beziehung zeigt sich bei Calvin wie in anderer Beziehung bei Luther noch ein Tingirtseyn von katholischen Anschauungen.

Alles hingegen, was Calvin von der Mittheilung der göttlichen Gnadengaben durch das Medium oder den Kanal des Fleisches Christi, sowie von der Nothwendigkeit sagt, am Menschen in Christo festzuhalten, wenn man will zum Gotte in Christo durchdringen, alles dies bekommt einen treffenden Sinn und gewichtvollen Inhalt, wenn wir es in der geistigen Art auffassen, wie wir die lutherische Ubiquität gedeutet haben. Es bleibt ewig wahr und es kann nicht genug eingeprägt werden, daß die Gottheit sich uns durch das Medium oder den Kanal der Menschheit Christi mittheilt, daß im Fleische Christi, das Ignatius von Antiochien im Briefe an die Philadelphier Kap. 5. treffend das Evangelium genannt hat, die Kraft des Lebens liegt, die es hat wegen der damit verbundenen Gottheit. Christi Gottheit ist in sein Leben ausgegossen, wie es uns in der evangelischen Ueberlieferung dargestellt ist. Wollen wir Gemeinschaft mit Christo haben, so müssen wir uns daher wohl hüten, das Fleisch Christi gering zu schätzen, son-

dern immer wieder dahin zurückkehren. Wir sind darauf angewiesen, nicht aus der im Himmel befindlichen Menschheit Christi Kräfte des Lebens zu ziehen, sondern vielmehr aus dem fleischgewordenen Worte, wie es leibt und lebt im Worte der evangelischen Verkündigung, und was das Abendmahl betrifft, sind wir zunächst an Christi Tod und dessen erlösende Kraft gewiesen. Das ist keine Ausleerung der Lehre von der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christo, sondern eine Zurückführung derselben aus den neblichten Höhen der theologischen Spekulation in die Sphäre des christlichen Glaubenslebens, eine Verwerthung, Fruchtbarmachung derselben für die Förderung des Lebens in Christo. Es gilt hier das Wort des Apostels Röm. 10, 6—8.

Calvin hat diese Seite der Sache wohl erkannt, sie so deutlich und stark hervorgehoben, daß es scheinen könnte, als ob er mit jener mystischen, geheimnißvollen Gemeinschaft mit dem Fleische Christi nichts Anderes habe sagen wollen, als was wir soeben gesagt haben. Jedenfalls gibt er das Mittel an, wodurch jene mystische Gemeinschaft für uns vollziehbar und mit der Schrift vereinbar wird, wenn er sagt: „dann also wirst du das Leben in Christo finden, wenn du den Stoff des Lebens (vitae materiam) in dessen Fleische suchst. So sollen wir mit Paulus (1 Kor. 2, 2.) uns rühmen, daß wir nichts Anderes wissen wollen, als Christum, den Gekreuzigten, weil, so wie wir vom Opfer seines Todes absehen, uns nichts als der Tod übrig bleibt. Und auf keinem anderen Wege führt er uns zur Empfindung seiner göttlichen Kraft als durch seinen Tod und seine Auferstehung. So umfasse Christum den Knecht des Vaters, auf daß er sich dir als den Fürsten des Lebens zeige. Denn dadurch, daß er sich entäußert hat, sind wir mit der Fülle aller Güter bereichert worden, seine Erniedrigung und Höllenfahrt hat uns in den Himmel erhoben; indem er dem Fluche des Kreuzes sich unterzog, hat er ein edles Siegeszeichen der Gerechtigkeit aufgerichtet. Es ist also etwas Verkehrtes, wenn die Ausleger die Seelen von Christi Fleische abführen" (ad Joa. 6, 55). Das Essen des Fleisches Christi außerhalb des Abendmahls sowie im Abendmahl kommt also zuletzt darauf hinaus, daß unser Glaube in der soeben genannten Weise auf das Fleisch Christi sich richtet; in dieser von Calvin selbst gebrauchten karakteristischen Bezeichnung liegt das Correktiv seiner Lehre. Herzog.

Ullmann, Karl, einer der Hauptträger der von Schleiermacher ausgegangenen verjüngten evangelischen Theologie und nächst Nitzsch wohl der bedeutendste Vertreter derselben nach der Seite des kirchlichen Lebens.

Geboren am 15. März 1796 zu Epfenbach, einem zwischen Heidelberg und Mosbach auf dem linken Neckarufer gelegenen pfälzischen Dorfe, gehörte er von Haus aus der reformirten Confession an. Sein Vater, Johann Balthasar Ullmann aus Heidelberg, nach des Sohnes Zeugniß ein Mann voll harmloser Herzensgüte und heiteren Humors, war Pfarrer zu Epfenbach und führte sein Amt daselbst in positiv-evangelischer Weise bis in die vierziger Jahre. Die Mutter, Charlotte geb. Reimold, entstammte gleichfalls einer Pfälzer geistlichen Familie und war eine sehr lebhafte, phantasiereiche, poetische Natur, die den zartorganisirten, oft kränkelnden Knaben, ihr einziges aufwachsendes Kind, mit zärtlicher Sorgfalt erzog. Nach kurzem anregendem Aufenthalt im Hause eines Oheims von mütterlicher Seite, eines trefflichen Geistlichen und warmen Freundes deutscher Literatur und Poesie, kam der zehnjährige Knabe nach Heidelberg auf's Gymnasium, wo ihn besonders die alten Sprachen und der Religionsunterricht anzogen; in der Familie des Pfarrers Maurer fand er ein zweites liebreich erziehendes Elternhaus, dessen Kinder ihm lebenslang in geschwisterlicher Liebe verbunden blieben. Er selbst wie seine Eltern hatten es für selbstverständlich angesehen, daß er den väterlichen Beruf ergriffe und Landpfarrer würde, als gegen das Ende der Gymnasialzeit unter dem mächtigen Eindruck der damals in Heidelberg befindlichen Boisseree'schen Gemäldesammlung und im Umgang mit Genossen wie Karl Fohr und Karl Rottmann, mit denen er die herrlichen Umgebungen Heidelbergs zeichnend durchstreifte, der Drang, sich der Kunst zu widmen und Landschaftsmaler zu werden, in ihm erwachte; noch vorhandene

Zeichnungen und Radirungen aus dieser und späterer Zeit bezeugen nach dem Urtheil eines Kenners (Christl. Kunstblatt, Jahrg. 1866, 3. 4) einen wirklichen Künstlerberuf. Er brachte denselben seinen Eltern, die um die vorausgesetzte brodlose Zukunft bekümmert waren, zum Opfer, aber der künstlerische Zug seines Wesens hat sich zeitlebens geltend gemacht, wie in seiner einsichtigen Freude an aller, besonders aber der bildenden Kunst, so in seiner künstlerisch durchgebildeten Darstellungsweise, — auch in seinem ächt künstlerischen Widerwillen gegen alles rohe, leidenschaftliche und anarchische Wesen.

Seine akademischen Studien begann Ullmann im Herbst 1812 in Heidelberg unter Daub, Paulus und Schwarz, ohne jedoch von einem dieser so sehr verschiedenen Repräsentanten damaliger Theologie eigenthümlich angefaßt zu werden. Nach einem Jahr sandte ihn der Vater auf Daub's Rath nach Tübingen, der damals vorzugsweise theologischen Universität. Hier vollendete er unter der freundlichen Leitung der Epigonen Storr's bis zum Herbst 1816 seine Studien und wurde nicht nur mit guten Kenntnissen ausgerüstet, sondern auch in der anerzogenen positiv-christlichen Richtung befestigt, ohne jedoch mit seinen Ueberzeugungen zu einem ganz befriedigenden Abschluß zu gelangen. Dagegen fand er hohe Befriedigung in einem jugendlichen Freundeskreise, welcher sich an den eben als Dichter hervorgetretenen Uhland anschloß und zu dem unter Anderen auch die beiden Pfizer und Gustav Schwab gehörten, — der letztere von da an zeitlebens Ullmann's auserwählter Herzensfreund. Auch dieser jungen schwäbischen Dichterschule gehörte Ullmann nicht bloß als genießendes Mitglied an; eine anspruchslose, aber wahrhafte Gabe der Dichtung hat er zeitlebens, wenn auch nicht eben häufig, geübt.

In die Heimath zurückgekehrt, bestand Ullmann sein theologisches Examen „vorzüglich“ und ward, da er eine Gymnasialstelle aus Gesundheitsrücksichten ablehnte, am 12. Januar 1817 ordinirt und als Vikar nach Kirchheim bei Heidelberg gesandt, wo er ein Jahr lang im praktischen Kirchendienste thätig war. Aber schon seine Examinatoren, zu denen auch Hebel gehörte, hatten ihn zur Erwählung der akademischen Laufbahn aufgemuntert, und da der Kanzler der Universität Heidelberg im Namen des Ministeriums ihm denselben Vorschlag machte, ging er unter Zustimmung seiner Eltern nach kurzem Kampfe mit der Besorgniß, „er möchte ein mittelmäßiger Professor werden“, darauf ein und begann im Herbst 1817 in Heidelberg seine Studien von Neuem, indem er vor Allem bei Hegel in der Philosophie, bei Creuzer in der Philologie einheimisch zu werden suchte. Namentlich der letztere zog ihn sachlich und persönlich ausnehmend an, während die Beschäftigung mit der Philosophie ihm vorzugsweise die Unfertigkeit seiner theologischen Ueberzeugungen und zugleich die Bestimmung seines Geistes, nicht vom Allgemeinen auf's Besondere, sondern vom Besonderen auf's Allgemeine zu gehen und daher mit exegetischer und historischer Erforschung des Christenthums zu beginnen, zum Bewußtseyn brachte. In der Theologie zogen noch mehr als Daub's und Schwarzens Vorlesungen Abegg's Predigten und Umgang ihn an, den er in gleichzeitigen Briefen als „einen herrlichen Mann aus Einem Stücke, wie er noch keinen gesehen, als einen wahren Theologen, voll von seinem Gott und seinem Heiland, auf der Kanzel, auf dem Katheder und im intimsten Privatleben sich immer gleich“ karakterisirt. — Nachdem er im Frühling 1819 als Doktor der Philosophie promovirt hatte, führte ihn eine mehrmonatliche wissenschaftliche Reise nach Norddeutschland, insonderheit nach Berlin, dem damaligen Heerde der verjüngten Glaubenstheologie, und hier, im Umgang mit Schleiermacher, de Wette und besonders Neander, gewann sein eigenes inneres Ringen den principiellen Abschluß, indem er in der hier vertretenen Theologie, „welche im Gegensatz gegen den Rationalismus wie den älteren Supranaturalismus das Christenthum als ächte Offenbarung und neue Lebensschöpfung, aber zugleich als etwas geschichtlich und organisch sich Entwickelndes faßte und daher den christlichen Glaubensinhalt mit den ächten und gesunden Bildungselementen der Zeit zu vermitteln suchte“, das Ziel seines eigenen wissenschaftlichen Strebens erkannte.

Im Herbst 1819 begann Ullmann in Heidelberg exegetische und historische Vorlesungen zu halten, habilitirte sich bald darauf als theologischer Privatdocent und erhielt im Frühling 1821 seine Ernennung zum außerordentlichen Professor. In dieselbe Zeit fallen seine ersten literärischen Publikationen, zunächst zwei kritische, — die einzigen Ullmann'schen Arbeiten dieser Gattung — eine Schrift über den zweiten Petrusbrief, dessen erstes Kapitel er unter Preisgabe der beiden anderen als ächt petrinisches Fragment retten wollte, und eine Abhandlung über den von Rink aus dem Armenischen als ächt übersetzten sogenannten dritten Brief an die Korinther, dessen Unächtheit er überzeugend darthat; dann aber zwei kirchengeschichtliche Arbeiten, ein der zweiten Auflage von Creuzer's Symbolik beigegebener Aufsatz über den christlichen Festcyklus und ein lateinisches Programm über die Sekte der Hypsistarier. Diesen kleineren Arbeiten folgte im Jahre 1825 sein Gregor von Nazianz, eine Frucht seiner bereits von Creuzer angeregten patristischen Studien, zu deren Ausreifung nicht dogmatische Sympathie mit dem Vorkämpfer des nicänischen Dogma's, sondern „die mit voller subjektiver Wahrheit und sittlicher Hingebung in ihre Ueberzeugungen aufgehende Persönlichkeit desselben" ihn bestimmt hatte. Diese Monographie, die sich den analogen Arbeiten Neander's ebenbürtig an die Seite stellte, trug ihm einen Ruf an's Wittenberger Seminar und in Folge der Ablehnung desselben die Ernennung zum ordentlichen Professor ein (1826).

Obwohl die Heidelberger Verhältnisse für die Wirksamkeit eines jungen theologischen Lehrers von Ullmann's Richtung entschieden ungünstig waren, indem die wenigen vorhandenen Studenten entweder der spekulativen Fahne Daub's oder der rationalistischen von Paulus folgten, so blieb Ullmann doch der vaterländischen Universität unter sehr bescheidenen Gehaltsverhältnissen zehn Jahre lang getreu, wozu allerdings persönliche Bande der Anhänglichkeit an Heidelberg wesentlich mitwirkten. Schon das Jahr 1820 hatte ihn hier seine Braut finden lassen, Hulda Mereau, die in Heidelberg erzogene Tochter der in zweiter Ehe mit Clemens Brentano verbundenen Dichterin Sophie Mereau, und 1824 hatte er mit dieser mit ausgezeichneten Gaben des Geistes und Herzens ausgestatteten Frau einen glücklichen Hausstand gegründet, der mit den in der Nähe lebenden alten Eltern und einem schon aus der Jugendzeit stammenden Heidelberger Freundeskreise in innigster Gemeinschaft stand. Ferner hatte dasselbe Jahr 1820 ihm in dem jugendlichen Umbreit, der damals als Professor der orientalischen Literatur nach Heidelberg kam und später zur alttestamentlichen Theologie überging, einen Herzensfreund zugeführt, wie er ihn sich längst an seiner Seite gewünscht hatte und mit dem ihn bei reichlicher Verschiedenheit der sich austauschenden Gaben und Studien eine tiefe Gemeinschaft der Gesinnung zeitlebens verband.

Diesem Freundschaftsbunde verdankte ein Unternehmen seine Entstehung, das für Ullmann's schriftstellerische Entwickelung und weit über die Gränzen des evangelischen Deutschlands hinausgehende Celebrität von entscheidender Bedeutung ward, die „Theologischen Studien und Kritiken". Der Gedanke, jener neuen gläubigen Theologie, zu der sich Ullmann in Gemeinschaft mit Schleiermacher und Neander bekannte und zu welcher auch Umbreit in Heidelberg sich durcharbeitete, ein Organ zu gründen, in welchem sie sich austauschen, nach den verschiedensten Seiten hin sich durchbilden und auf die praktisch-kirchlichen Kreise und Verhältnisse einwirken könnte, war ein höchst glücklicher, und die Ausführung, zu der sich die in Bonn vereinigten Gesinnungsgenossen Lücke, Nitzsch, Gieseler und ein so ausgezeichneter Verleger wie Friedrich Perthes mit Ullmann und Umbreit verbanden, gedieh nach den ersten mühevollen und bescheidenen Anfängen so gut, daß die Zeitschrift in den ersten zwanzig Jahren ihres Bestehens allmählich bis an tausend Abonnenten gewann und noch heute das Leben ihrer Stifter kräftig überdauert. Der bald besonders herausgegebene Erstlingsaufsatz, mit dem Ullmann die „Studien und Kritiken" eröffnete — „Ueber die Unsündlichkeit (später „Sündlosigkeit") Jesu", eine apologetische Begründung des centralsten Punktes der von Schleiermacher erneuten Glaubenslehre, erwuchs in sieben Auflagen zu einem der einflußreichsten Werke der neueren gläubigen Theologie.

Im Jahre 1829 folgte Ullmann endlich einem Rufe, der ihn aus den engsten in die umfassendsten Verhältnisse einer akademischen Lehrthätigkeit führen sollte: er ward unter den günstigsten Bedingungen an die damals von durchschnittlich achthundert Studenten besuchte theologische Fakultät zu Halle versetzt. Seine Hauptaufgabe war hier das kirchengeschichtliche Fach, neben dem er aber auch die Einleitungswissenschaft, Symbolik und Dogmatik behandelte. Er eröffnete seine Vorträge mit der in den „Studien und Kritiken" veröffentlichten Rede: „Ueber die Aufgabe des Kirchenhistorikers in unserer Zeit", und gewann durch historische wie systematische Vorlesungen bald eine bedeutende, wesentlich auf Ueberwindung des noch in Halle vorwiegenden alten Rationalismus gerichtete Wirksamkeit. Als aber die bekannten Angriffe der Evangelischen Kirchenzeitung gegen Gesenius und Wegscheider statt der geistigen Ueberwindung jener Schule eine obrigkeitliche Unterdrückung derselben begehrten, trat er in einem „Theologischen Bedenken" (Halle 1830) für die gefährdete Freiheit und Wahrhaftigkeit der theologisch-kirchlichen Entwickelung entschieden auf, wie er denn auch die in der dortigen Falkultät vorgefundene gegenseitige Achtung und Collegialität der Vertreter verschiedener Richtungen seinerseits allezeit zu wahren und zu pflegen wußte. Von literärischen Arbeiten fallen in diese Hallische Periode, nächst einer Reihe von kleineren Beiträgen für die „Studien und Kritiken", besonders sein Aufsatz über „Nicolaus von Methone und die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert" (Stud. u. Krit. 1833. Hft. 3.); seine Abhandlung „De Beryllo Bostreno ejusque doctrina" (1835) und sein „Johann Wessel, der Vorläufer Luther's" (1833), eine Monographie, mit der er seinen Gregor von Nazianz entschieden noch übertraf und aus der ihm später sein kirchengeschichtliches Hauptwerk, die „Reformatoren vor der Reformation", erwachsen sollte.

Unter seinen Collegen namentlich mit Thilo freundschaftlich verbunden, dem persönlichen Verkehr mit Schleiermacher, Neander, Lücke näher gerückt, durch die der Hauptsache nach von ihm besorgte Redaktion der „Studien und Kritiken" überhaupt zu einem Mittelpunkt theologischer Gemeinschaft geworden und vor Allem durch die Verhältnisse und Erfolge seines Lehramtes auf's Höchste befriedigt, hätte Ullmann in Halle die geliebte Pfälzer Heimath auf die Dauer verschmerzt, wenn nicht eine Reihe von häuslichen Trübsalen und besonders der im Jahre 1832 erfolgende Tod seiner unvergeßlichen Gattin ihn hier auf's Schmerzlichste heimgesucht hätte. Nachdem er aber in so schwerer Zeit in der alten Heimath und bei den alten Freunden Trost und Erholung gesucht, vermochte er der im Jahre 1836 an ihn ergehenden Aufforderung der badischen Regierung zur Rückkehr nach Heidelberg unerachtet des großen Abstandes der zu vertauschenden Wirkungskreise nicht zu widerstehen, sondern folgte seinem immer bewährten Zuge zum badischen Heimathlande, in dem er auch ein Jahr zuvor mit einer Freundin seiner verewigten Hulda, Thekla von Teuffel, eine seinem Herzen wahren Ersatz gewährende zweite Ehe eingegangen hatte. In Heidelberg rechnete er auf eine Umgestaltung der Fakultät und theologischen Studien in seinem Sinne, wie sie denn auch durch die Berufung Rothe's, Hundeshagen's und Anderer und durch die Stiftung des theologischen Seminars allmählich eintrat, dagegen hinsichtlich der von ihm dringend gewünschten Heranziehung einer anregenden philosophischen Lehrkraft unausgeführt blieb. Die auf's Aeußerste gesunkene theologische Studentenzahl gelang es nach und nach zu heben und in die inländische theologische Jugend einen neuen Geist zu bringen, wozu auch die von Halle mitgebrachte Sitte des persönlichen Verkehrs mit den Studierenden beitrug. Ullmann's Vorlesungen waren auch hier Kirchen- und Dogmengeschichte, Symbolik und neutestamentliche Einleitung, auch wohl Synoptiker und andere Exegetika: namentlich in den historischen Vorträgen war das sorgfältige Diktat, das er gab, wie die lebendige freie Ausführung, die er folgen ließ, durch feine und belebte Karakteristik und Auseinandersetzung anregend und fesselnd.

Inzwischen war seine schriftstellerische Thätigkeit durch das im Jahre 1835 er-

schienene „Leben Jesu" von Strauß von der kirchengeschichtlichen Bahn wieder auf die apologetische zurückgerufen worden, die er bereits in seiner „Sündlosigkeit Jesu" und hernach in einem kleinen sinnigen Aufsatze: „Was setzt die Stiftung der Kirche durch einen Gekreuzigten voraus?" (Stud. u. Kritiken, 1832. Hft. 3) mit so vielem Geschick betreten hatte. Schon im Jahre 1836 war aus seiner Feder eine Kritik des „Lebens Jesu" erschienen, und als Strauß auf diese ebenso achtunggebietenden als leidenschaftslosen Einwendungen in einem friedlichen Sendschreiben antwortete, schrieb Ullmann in derselben Form und Haltung eine besonders mit der Persönlichkeit Jesu und der Glaubwürdigkeit des Wunders sich beschäftigende Replik, die dann mit jener ersten Kritik zusammen unter dem Titel „Historisch oder Mythisch, Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie" (1838) in besonderer Ausgabe erschien. Die von Strauß hingeworfene Idee, den christlichen Gottesdienst durch einen Cultus des Genius zu ersetzen, veranlaßte Ullmann ferner zu der schönen an Gustav Schwab gerichteten Schrift: „Ueber den Cultus des Genius" (1840) — und ebenso riefen die seit Strauß neu erregten Verhandlungen über das Wesentliche und Bleibende im Christenthum die Abhandlung: „Ueber den unterscheidenden Karakter des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Ausdrucksweisen" (Stud. u. Krit. 1845) — hervor, welche als separate Schrift unter dem Titel „das Wesen des Christenthums" seitdem in vier Auflagen erschienen ist und nächst dem Buche über die Sündlosigkeit Jesu am meisten ein Bild der theologischen Denkart und Methode Ullmann's gewährt. Es sind die Schleiermacher'schen theologischen Grundanschauungen, die uns bei Ullmann entgegentreten, aber in einer ähnlichen Temperirung wie bei Neander: Unabhängigkeit von den orthodoxen theologischen Formen, Unterscheidung von Glaube und Dogmatik, Anerkennung des Gottmenschlichen in Offenbarung und heiliger Schrift, auf der anderen Seite Betonung der vom Rationalismus verkannten religiösen Ideen des Christenthums, namentlich der centralen Bedeutung der Person Christi als des nothwendigen und schlechthin vollkommenen Vermittlers der Gemeinschaft mit Gott; das alles aber ohne die einseitige Subjektivirung der Glaubenswahrheit und die sonstigen drückenden Bedingungen, die derselben bei Schleiermacher durch sein eigenthümliches Nebeneinander von Mystik und Spekulation auferlegt sind, also vor Allem ein unumwunden theistischer Gottesbegriff und eine vollere Anerkennung des Uebernatürlichen, sowie überhaupt ein ausgeprägterer historischer Sinn. Dabei ist Ullmann's theologische Methode dialektisch, aber durchaus nicht spekulativ; historisch, aber keineswegs wesentlich kritisch; von der fein beobachteten äußeren oder inneren Einzelthatsache geht er auf allgemeine Resultate positiver Natur aus, ohne aus denselben ein eigentliches System zu bauen oder sie mit dem kirchlichen System kritisch auseinanderzusetzen, — Eigenschaften, die ihn für eine vorherrschend anregende Lehrthätigkeit und als Schriftsteller für eine gewisse mittlere Gattung zwischen streng wissenschaftlicher und rein populärer Erörterung christlicher und kirchlicher Dinge vorzüglich befähigten.

In Ullmann's zweite Heidelberger Periode fällt vor Allem sein kirchengeschichtliches Hauptwerk, welches durch die Größe seines Gegenstandes, die Gründlichkeit der Erforschung desselben und die Anmuth und Wärme der Darstellung ihm einen bleibenden Ehrenplatz in unserer historischen Theologie sichert, seine „Reformatoren vor der Reformation". Sie erwuchsen ihm, wie schon erwähnt, aus seinem „Johann Wessel", den er durch Hinzunahme Johann's v. Goch, Johann's v. Wesel, der Brüder des gemeinsamen Lebens und der rheinländischen Mystiker zu einer Gesammtdarstellung der religiös-theologischen Vorbereitung des deutschen Reformationswerkes erweiterte. Aber mit diesem Werke (1842) und dem „Wesen des Christenthums" (1845) ist seine im engeren Sinne theologische Schriftstellerei im Großen und Ganzen auch abgeschlossen; weitere, namentlich kirchengeschichtliche Entwürfe, die er hegte, kamen nicht mehr zur Reife, und auf die durch Baur und seine Schule eröffneten kritisch-historischen Streitfragen über das Urchristenthum ging er nicht näher ein. Dagegen trat ein Interesse an praktisch-kirchlichen

Zeitfragen, das in einem ursprünglichen Zuge seines Wesens begründet war und schon in einer Reihe älterer Beiträge zu den Studien und Kritiken („Ueber einige Mängel und Bedürfnisse der protestantischen Kirche“, 1832;. — „Ueber Partei und Schule, Gegensätze und Vermittelung“, 1833) sich bekundet hatte, seit den vierziger Jahren im Zusammenhang mit der immer mehr auf kirchliche Probleme führenden Zeitbewegung zunehmend bei ihm hervor und nahm seine schriftstellerische Thätigkeit je länger um so ausschließlicher in Anspruch. Kraft einer ihm angeborenen Gabe und Neigung zur Vermittelung zwischen Theologie und Kirche, Wissenschaft und allgemeiner Bildung ward Ullmann von da an gegenüber den einschlägigen Zeitfragen der hervorragendste Wortführer der in den „Studien und Kritiken“ vertretenen Theologie, und es ist in den vierziger Jahren kaum irgend eine erheblichere Bewegung auf kirchlich-nationalem Gebiete vorgekommen, über welche er sich nicht in eingehend begutachtender Weise in seiner Zeitschrift ausgesprochen hätte. So über die kirchliche Duldung oder Berechtigung des Rationalismus aus Anlaß des Altenburger Kirchenstreites vom Jahre 1838; über die durch Straußens Auftreten und Schicksale in Bewegung gesetzte Lehrfreiheitsfrage in seinen „Vierzig Sätzen“, die theologische Lehrfreiheit innerhalb der evangelisch-protestantischen Kirche betreffend“ (1843); über die deutsch-katholische Bewegung (1845); über die Nichtannahme des D. Rupp auf der Berliner Hauptversammlung des Gustav-Adolfs-Vereins (1847). Den in den letzten Jahren vor 1848 sich regenden Gedanken einer deutsch-evangelischen Nationalkirche vertrat er in einem Aufsatze der Cotta'schen „Deutschen Vierteljahrsschrift“ (1843), indem er ihn den an die Stiftung des Bisthums Jerusalem sich knüpfenden Anglikanisirungsideen entgegenstellte, und als jener Gedanke in dem von den Königen von Württemberg und Preußen ausgehenden Entwurf einer allgemeinen deutsch-evangelischen Kirchenconferenz einen gewissen Anklang fand, verfaßte er im Interesse desselben die Schrift: „Für die Zukunft der evangelischen Kirche, an ihre Schirmherren und Freunde“ (Stuttgart 1845 u. 1846), wie er denn auch als Abgeordneter Badens an der constituirenden Berliner Conferenz und ebenso an den meisten späteren (Eisenacher) Conferenzen thätigen Antheil nahm. Die Grundsätze Ullmann's hinsichtlich dieser praktisch-kirchlichen Frage waren wesentlich folgende. Unterscheidung, aber nicht Scheidung von Staat und Kirche. Also von Seiten des Staates Duldung für alles sittlich Erträgliche, aber Pflege der anerkannten positiv-christlichen Confessionen als der Trägerinnen der tieferen, den Staat tragenden sittlichen Kräfte. Unbeschränkte Freiheit der wissenschaftlichen Erörterungen in der Literatur, aber hinsichtlich der theologischen Fakultäten Vermittelung der Rücksichten auf die Freiheit der Wissenschaft und auf das Bedürfniß der Kirche; also Bindung nicht an die Lehrform der symbolischen Bücher, aber an die Principien des evangelischen Bekenntnisses. Auf dem Boden der Kirche selbst kein gesetzlicher Symbolzwang, sondern freie geistige Ueberwindung unvollkommener Richtungen, aber unter Festhaltung der Bekenntnisse als vorbildlicher Glaubenszeugnisse und unter Vorbehalt des Rechtsverfahrens gegen Solche, die ihr Amt zum Umsturz der kirchlichen Fundamente mißbrauchten. Endlich keine Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments, wohl aber Ergänzung der consistorialen Einrichtungen durch presbyterial-synodale, damit eine Selbstbestimmung und Selbstentscheidung der evangelischen Kirche möglich sey.

Auch in den Jahren 1848—1850, deren wechselnde stürmische Bewegungen, in der badischen Revolution von 1849 ihren Höhepunkt erreichend, ihn in unmittelbarer Nähe umkreisten, fuhr Ullmann fort, diesen Beruf eines Sprechers der neueren gläubigen Theologie gegenüber den Zeitfragen zu erfüllen. Die Ansprache, die er mitten im wüstesten Getümmel des Aprils 1848 an die Leser der „Studien und Kritiken“ richtete („Einiges für Gegenwart und Zukunft“, 1848, 3), ist ein erhebendes Zeugniß der christlichen Mannhaftigkeit, mit der er, fern von unfruchtbarem Verneinen oder Beklagen, dem Christen und Theologen den aufgewühlten Boden des Vaterlandes als ein fruchtbares Saatfeld zu zeigen wußte. Eine andere bei Cotta erschienene Schrift des-

selben Jahres („Ueber das Verhältniß von Staat und Kirche") vertrat gegenüber den alle Bande zwischen Staat und Kirche, Bürgerthum und Christenthum lösenden Bestimmungen der „Deutschen Grundrechte" die Idee des christlichen Staates in dem oben angedeuteten, die volle Toleranz und Gewissensfreiheit nicht ausschließenden Sinn. An der Schöpfung des im Herbst 1848 in's Leben tretenden deutschen evangelischen Kirchentages nahm Ullmann eifrigen und thätigen Antheil, indem er überhaupt aus freien Vereinigungen lebendiger Glieder der evangelischen Kirche die besten Früchte für eine Verjüngung und Einigung der letzteren erwartete; ebenso ging er mit warmem Herzen auf den eben damals Macht gewinnenden Gedanken der „inneren Mission" ein, für den sich in Baden namentlich nach dem völligen Zusammenbruch der bürgerlichen Ordnung und der erst durch preußische Waffen ermöglichten Herstellung derselben ein ergiebiger Boden und vielseitige Empfänglichkeit darbot. Die Revolutionsjahre ließen einen tiefen Eindruck bei Ullmann zurück, keineswegs einen verbitternden oder verdüsternden, wohl aber eine Verstärkung und Vertiefung seines praktisch-religiösen und kirchlichen Ernstes, die ihm aus dem gewordenen Einblick in die religiös-sittliche Haltlosigkeit unseres Volkes erwuchs. Wie fern sein christlich-kirchlicher Conservatismus, der sich allerdings von da an schärfer ausprägte, von den Ausartungen war, die in Form einer confessionalistischen Gesetzlichkeit und trüben Vermischung kirchlicher und politischer Tendenzen damals zu wuchern begannen, bezeugt namentlich die von heiligem Ernst und den reinsten evangelischen Gesinnungen getragene Zeitbetrachtung, mit der er den Jahrg. 1852 der „Studien und Kritiken" eröffnete. Und daß insonderheit in den freieren theologischen Ueberzeugungen Ullmann's durchaus keine Veränderung vorgegangen war, bewies in demselben Jahrgang der Zeitschrift die feine und überlegene Zurückweisung, die er mit dem Motto „Schlage, aber höre" den vom Grafen Gasparin im Sinne einer wenig erleuchteten Orthodoxie gegen sein „Wesen des Christenthums" gemachten Angriffen widerfahren ließ.

Es entsprach nur den Verhältnissen und Anforderungen der auf die Revolutionsjahre folgenden Zeit, wenn sich Ullmann, im Drange praktisch-bessernde Hand im nächsten Lebenskreise mit anzulegen, von nun an vorzugsweise den Angelegenheiten der badischen Landeskirche widmete, auf die er als im Lande geborener Theologe und hervorragender Bildner der jüngeren Geistlichkeit einen bedeutenden Einfluß zu üben im Stande war. Die evangelische Kirche in Baden, ein Drittheil der Bevölkerung umfassend, war aus altbadischen Lutheranern und pfälzischen Reformirten durch die Landessynode vom Jahre 1821 zu einer im vollsten Sinne unirten zusammengewachsen *). Die Unionsurkunde enthielt auch die Idee einer von der Einzelgemeinde aus organisch sich gliedernden und mit dem Staatsorganismus selbständig sich zusammenschließenden Kirche; aber diese Idee war nur sehr kümmerlich verwirklicht worden, indem zwar zu dem consistorialen Kirchenregiment presbyteriale und synodale Einrichtungen hinzugetreten waren, aber theils an mangelhafter Constituirung litten, theils durch ein Uebermaß von Staatsbevormundung auf einen geringen Grad von Bedeutung herabgedrückt wurden. Der landeskirchliche Bekenntnißstand war unter Nachwirkung der von dem trefflichen Markgrafen und Großherzog Karl Friedrich († 1811) herrührenden positiv gerichteten Kirchenrathsinstruktion durch §. 2. der Unionsurkunde zwar im Sinne einer aufrichtigen Anerkennung des Consensus der Bekenntnisse festgestellt worden, aber indem man die Geltung derselben der Autorität der Schrift hatte unterordnen und das Recht der fortschreitenden freien Schriftforschung wahren wollen, war ein so unbehülflicher und gewundener Bekenntnißparagraph entstanden, daß auch Bekenntnißflucht und Lehrwillkür sich nicht ohne Schein auf denselben berufen konnte (vgl. Hundeshagen, die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden. Frankfurt a. M. 1851). Nun hatte der

*) Wir erzählen von hier an ausführlicher, um zugleich den Art. „Baden" im ersten Bande dieser Real-Encyklopädie, der mit der Einführung der Union abbricht, bei dieser Gelegenheit zu ergänzen.

Rationalismus, dem schon Karl Friedrich vergeblich zu steuern gesucht, durch den Zug der Zeit und die Paulus'sche Wirksamkeit eine ausgebreitete Herrschaft unter den Geistlichen und Gebildeten gewonnen und die unter seiner Mitwirkung entstandenen Kirchenbücher, der Landeskatechismus, die Agende, das Gesangbuch, auch die biblische Geschichte, gaben einem positiveren Sinn und kirchlichen Geschmack vielfachen Anstoß. Andererseits war seit den zwanziger Jahren, getragen von einzelnen originellen Persönlichkeiten, ein dem württembergischen verwandter Pietismus im Lande aufgekommen und nach und nach zu einer volksthümlichen Bedeutung gelangt: indem sich aus ihm gemäß der allgemeinen deutschen Entwickelung hie und da ein strenger Confessionalismus entwickelte, erschien in einer Zeit, die, wie die ersten fünfziger Jahre, von einem starken kirchlichen Zuge bewegt ward, der landeskirchliche Bestand um seiner Mängel und Aergernisse willen ernstlich gefährdet, und schon waren die Anfänge einer lutherischen Separation im Lande vorhanden. So eröffnete sich der neueren gläubigen Theologie, wie sie wesentlich mit durch Ullmann's Verdienst in der Landesgeistlichkeit Wurzel gefaßt hatte, eine ebenso lohnende als dringende Aufgabe: durch eine gesunde Reform den Bestand der Landeskirche zu sichern und die Einwirkung derselben auf Volks- und Staatsleben zu steigern. Es ist ein großes und bleibendes Verdienst Ullmann's, diese Aufgabe in seine leitende Hand genommen und die damalige gefahrvolle Krisis der badischen Landeskirche zum Guten gewendet zu haben.

Er that dieß zunächst von seiner akademischen Stellung aus in ganz freier Weise, indem er die reformgesinnten Freunde der evangelischen Landeskirche in halbjährigen freien Conferenzen vereinigte. Diese „Durlacher Conferenzen" (wohl zu unterscheiden von den später unter Schenkel's Leitung erneuerten) gewannen für das evangelische Baden eine epochemachende Bedeutung, indem hier zuerst Pietismus und Vermittelungstheologie zu einander Vertrauen faßten, und in gründlicher freiester Erörterung die Lösung der schwebenden landeskirchlichen Lebensfragen vorbereitet ward. Einer der ersten unter den einleitenden Vorträgen, welche hier von den namhaftesten Männern der Landeskirche gehalten wurden, war Ullmann's Abhandlung: „Ueber die Geltung der Majoritäten in der Kirche" (Stud. u. Krit. von 1851), ein Programm seiner Behandlung von Fragen der Kirchenverfassung. Bald eröffnete der in Baden eintretende Regierungswechsel (1852) die besten Hoffnungen auf die Durchführung der angestrebten Reformen, und als im Jahr darauf die evangelische Prälatur durch Hüffell's Rücktritt erledigt ward, erschien nichts natürlicher, als daß der Prinz-Regent (der jetzige Großherzog) zu derselben Ullmann berief. Obwohl gewiß mehr ein Mann der Studierstube als des grünen Tisches, war Ullmann doch durch seinen ganzen immer mehr in's praktisch-kirchliche Interesse hineingewachsenen Entwickelungsgang dazu geführt, den Beruf zur kirchenregimentlichen Durchführung der angestrebten Reformen sich zuzutrauen, und so that er — im Herbste 1853 — den Schritt, der so verhängnißvoll für ihn werden sollte, aus dem akademischen in's consistoriale Amt. Allerdings nicht, ohne ein Programm seiner kirchenregimentlichen Grundsätze und Ziele aufgestellt zu haben, von dessen Billigung an entscheidender Stelle er seine Annahme abhängig machte; den wesentlichen Inhalt desselben führte er gleich nachher in einer Ansprache an die Landesgeistlichkeit aus, die auch aus der Kirche selbst ihm nur volle Zustimmung zurückbrachte.

Der Evangelische Oberkirchenrath in Baden war damals, abgesehen von wenigen und selten vorkommenden rein-innerlichen Angelegenheiten der Kirche, eine dem Ministerium des Innern untergeordnete Behörde, ohne das Recht des Vortrags beim Großherzog als Landesbischof, und im Oberkirchenrathe selbst war der Prälat (d. h. eigentlich der Vertreter der evangelischen Kirche in der ersten Kammer) nichts weiter, als das erstvotirende Mitglied der geistlichen Bank. Ullmann empfing also durch seine Stellung gar keine wirkliche kirchenregimentliche Macht und konnte nur durch besondere Zugänglichkeit des Fürsten, des Ministers und seiner Collegen im Oberkirchenrath für seine Bestrebungen etwas auszurichten hoffen. Erst im Jahre 1856, als der dermalige welt-

liche Direktor des Oberkirchenraths zurücktrat, übertrug der Großherzog aus eigenem Antriebe Ullmann auch das seither noch nie von einem Geistlichen geführte Direktorium, aber die nachträglichen Bedingungen, welche der damals neu eingetretene Minister von Stengel dieser Neuerung anzuhängen wußte, machten dieselben für Ullmann eher zu einem Schaden als zu einem Gewinn. Es ward ihm im Oberkirchenrath ein weltlicher Vicedirektor gegenübergestellt, dessen Widerspruch jeden sonst einhelligen Collegialbeschluß der höheren Entscheidung des Ministeriums unterwarf, und statt des beantragten unmittelbaren Vortrags beim Großherzog erhielt der neue Direktor sammt jenem Vicedirektor Sitz und Stimme im Ministerium des Inneren, ein Recht, welches bei der stark bureaukratischen und für geistliche Gesichtspunkte wenig empfänglichen Stimmung dieses Collegiums für Ullmann, namentlich wenn er Pfarrbesetzungsangelegenheiten zu vertreten hatte, bald zur größten Pein werden sollte.

Das Hauptbestreben des neuen Prälaten war von Anfang auf die Ausführung der in den Durlacher Conferenzen vorbereiteten organischen Reformen gerichtet, behufs deren die gesetzlich alle sieben Jahre zu versammelnde, aber faktisch immer viel länger verschleppte und nun seit 1843 nicht gehaltene Generalsynode im Jahre 1855 einberufen ward. Ihr wurden Entwürfe einer neuen Formulirung des Bekenntnißstandes, eines neuen Landeskatechismus, einer neuen Gottesdienstordnung und biblischen Geschichte vorgelegt, Vorlagen, welche eine aus den Mitgliedern der theologischen Fakultät und einer Auswahl angesehener Geistlichen gebildete Vorconferenz fast widerspruchslos gutgeheißen hatte; die Gesangbuchsreform und die Verfassungsrevision sollten einer folgenden Generalsynode vorbehalten bleiben. Die neue Deklaration des Bekenntnißstandes lautete wie folgt: „Die vereinigte evangelisch-protestantische Kirche im Großherzogthum Baden gründet sich auf die heil. Schrift alten und neuen Testamentes als die alleinige Quelle und oberste Richtschnur ihres Glaubens, ihrer Lehre und ihres Lebens, und hält unter voller Anerkennung ihrer Geltung fest an den Bekenntnissen, welche sie ihrer Vereinigung zu Grunde gelegt hat. Diese in Geltung stehenden Bekenntnisse sind die noch vor der wirklichen Trennung in der evangelischen Kirche erschienenen, und unter diesen namentlich und ausdrücklich: die Augsburger Confession, als das gemeinsame Grundbekenntniß der evangelischen Kirche Deutschlands, sowie die besonderen Bekenntnißschriften der beiden früher getrennten evangelischen Confessionen des Großherzogthums, der Katechismus Luther's und der Heidelberger Katechismus, in ihrer übereinstimmenden Bezeugung der Grundlehren heiliger Schrift und des in den allgemeinen Bekenntnissen der ganzen Christenheit ausgesprochenen Glaubens.“ — In dieser Aufstellung, die sonst einmüthig gebilligt ward, vermißte eine Minorität der Synode und an deren Spitze Hundeshagen und Rothe die im §. 2. der Unionsurkunde ausgesprochene Wahrung des Rechts der freien Schriftforschung, während Ullmann bestritt, daß eine solche in den Bekenntnißausdruck gehöre. Sein Standpunkt in diesen Fragen war allerdings nicht mehr der seines 25 Jahre älteren Gutachtens in der Gesenius-Wegscheider'schen Angelegenheit, in welchem er eine kirchenrechtliche Bedeutung der Symbole zur Beurtheilung von Lehrfragen abgelehnt hatte, aber er hatte, wie das von ihm verfaßte Gutachten der Heidelberger Fakultät über den Pfälzischen Kirchenverfassungsentwurf vom Jahre 1849 bezeugt, seine Ansicht nicht erst mit dem Eintritt in's Kirchenregiment geändert und wollte auch jetzt der theologischen freien Forschung so wenig entgegengetreten wissen wie seine synodalen Gegner, nur daß er fürchtete durch Erwähnung derselben im Bekenntnißparagraphen alle rechtliche Anwendbarkeit desselben wieder in Zweifel zu setzen. Ein schließlich von ihm nachgegebener Zusatz, welcher Recht und Pflicht der freien Schriftforschung für alle Glieder der Kirche betonte, den Dienern der Kirche diese Pflicht besonders einschärfte, aber auch ein specifisches Recht der theologischen Forschung nicht aussprach, gewann für die Vorlage zwar nicht alle, aber doch die bei weitem mehreren Stimmen. Unbedingter war die Zustimmung zu den übrigen Entwürfen. Der vorgelegte neue Katechismus, eine von Ullmann selbst bearbeitete Verschmelzung des

kleinen Lutherischen mit einer Auswahl aus dem Heidelberger, fand nicht nur auf der Synode, sondern auch in den Gemeinden die dankbarste Aufnahme, wie er denn auch wenige Jahre nachher mit geringen Aenderungen in der rhein-preußischen Kirche als Unionskatechismus adoptirt ward. Ebenso wurde die neue biblische Geschichte ohne Widerspruch, die neue Gottesdienstordnung — eine treffliche Arbeit von D. Bähr — unter ganz geringen Modifikationen angenommen und die Einführung der letzteren nur dadurch verzögert, daß die Synode ein vollständiges Kirchenbuch verlangte, welches in demselben Style auch die Nebengottesdienste und Casualien behandelte.

Gleichwohl sollte diese neue Gottesdienstordnung für das Ullmann'sche Kirchenregiment verhängnißvoll werden. Als drei Jahre nach der Generalsynode von 1855 die Agende, auf deren baldige Einführung noch die Diöcesansynoden von 1857 gedrungen, endlich vervollständigt, revidirt, genehmigt und gedruckt war, hatte sich inzwischen die Situation mehr als man ahnte verändert. In Baiern war vor Kurzem eine neue alterthümliche Liturgie im Zusammenhang mit anderen mißliebigen Consistorialerlassen am Widerstand der Gemeinden gescheitert, in Preußen hatte ein Regierungswechsel stattgefunden, welcher die liberalen Tendenzen auf kirchlichem wie auf politischem Gebiet in ganz Deutschland mit neuen Hoffnungen erfüllte, und in Baden selbst war an die Stelle des wohlwollenden protestantischen Ministers v. Wechmar, der selbst der Synode von 1855 präsidirt hatte, der oben erwähnte Hr. v. Stengel getreten, ein Katholik, dessen gespanntes Verhältniß mit dem Direktor des Oberkirchenraths landkundig war. Das Alles lud die seit den badischen Revolutionszeiten fast völlig verstummten oppositionellen Elemente im Lande zu einer neuen Aktion ein, als deren nächstes Objekt das neue Kirchenbuch, welches für die von fast aller liturgischen Ausstattung des Gottesdienstes entwöhnte süddeutsche und besonders pfälzische Volksstimmung immerhin etwas Befremdliches, anscheinend Katholisirendes hatte, sich zur guten Stunde darbot. Während sich, so lange es sich de lege ferenda handelte, so gut wie keine Opposition verlautbart hatte, erhob sich dieselbe jetzt, wo das Kirchenbuch nur noch durch einen kirchlichen Rechtsbruch rückgängig zu machen war, zuerst in Mannheim und formulirte sich sofort in Heidelberg zu der an den Großherzog gerichteten Bitte, die Einführung nicht etwa in der Lokalgemeinde, sondern in der ganzen Landeskirche zu suspendiren. Mit Hülfe einer gedruckten und massenhaft verbreiteten Flugschrift und aller sonstigen Mittel der Agitation verpflanzte man diese Opposition auch in andere Landestheile, und bald gewann dieselbe, ermuthigt durch die Connivenz des Ministeriums des Innern und ein an höchster Stelle selbst eintretendes Schwanken die größten Dimensionen. Die Kirchenbehörde, die an eine gezwungene Einführung nie gedacht hatte, vermochte — von den höheren Instanzen verlassen — dem ansteckungsartig durch's Land gehenden Schwindel keinen Widerstand zu thun, und obwohl die Nichtigkeit der ganzen Sache am Ende darin an den Tag trat, daß die Mehrzahl der Gemeinden dennoch die neue Gottesdienstordnung annahm und auch die renitenten sich zum Gebrauch der Gebete und Formulare des neuen Kirchenbuchs herbeiließen, so war das Resultat des Agendenstreites doch eine tödtliche Verletzung der kirchenregimentlichen Autorität und die Erfahrung, daß noch ganz andere Dinge zu ertrotzen seyen, als das Wegbleiben eines Sonntagsevangeliums oder Hallelujah im Gottesdienst.

Alsbald zeigte sich auch, daß die Opposition viel weiter gehende Ziele verfolgte. Weit entfernt mit der Erledigung der Agendenangelegenheit zurückzutreten, organisirte sie sich vielmehr nur umso fester und nahm zum Ziel den Sturz des Ullmann'schen Kirchenregiments, das als ein reaktionäres, hochkirchliches, hierarchisches von da an die Zielscheibe ebenso unermüdlicher als unwürdiger Zeitungsangriffe wurde. Nächst der Agende wurde besonders die durch Beschluß der Synode von 1855 an die Stelle eines höchst mangelhaften Wahlsystems gesetzte Cooptation der Presbyterien als Beweis der gegen Freiheit und Recht der Gemeinden feindseligen Gesinnung der Kirchenbehörde ausgebeutet, obwohl der Antrag auf diese Veränderung gar nicht von dieser, sondern von

dem sonst oppositionellsten Mitgliede der Synode ausgegangen war. Ebenso verdächtigte man die Kirchenbehörde der Sympathie mit dem ebendamals von der Regierung mit der römischen Curie abgeschlossenen Concordat, — ohne allen Grund, indem sie vielmehr unaufgefordert der Regierung ihre Bedenken gegen dasselbe aussprach und Ullmann insonderheit in der ersten Kammer sich wider diese einseitige Privilegirung der katholischen Kirche erklärte. Die Führer des Agendenstreites nahmen nun auch die Agitation gegen das Concordat in die Hand, und als bald darauf die zweite Kammer dasselbe verwarf und in Folge dessen ein neues Ministerium aus der Mitte der Opposition hervorging, war auch das Schicksal des Ullmann'schen Kirchenregiments besiegelt. Da an die Stelle des Concordats ein gesetzgeberischer Akt trat, der beiden Kirchen Selbständigkeit und Selbstverwaltung zusprach, mithin eine Revision der evangelischen Kirchenverfassung (— keineswegs aber, wie hernach geschah, die Beseitigung einer seit vierzig Jahren bestehenden, durch die Unionsurkunde verbürgten und jeder Verbesserung fähigen Verfassung —) geboten war, so warf sich die kirchliche Opposition nun auf die Verfassungsfrage. Die Losung, daß dies Kirchenregiment nicht berufen seyn könne, das Princip der Selbständigkeit und Selbstverwaltung der evangelischen Kirche (für welches Ullmann von Anbeginn gekämpft hatte) in's Leben einzuführen, ward unter gesteigertem Fortgang der gehässigen Zeitungsangriffe ausgegeben, und das vollständige Gewährenlassen derselben seitens der Regierung, die sich mit keinem Worte ihrer eigenen Behörde annahm, gab den Gegnern die Gewißheit, daß der Sturz Ullmann's nur eine Frage der Zeit sey.

Als Prälat vor unfreiwilliger Entlassung gesichert, hielt Ullmann, so schwer er unter dieser Situation innerlich litt, sich doch in seinem Gewissen gebunden, das Steuer der Kirche seinen Gegnern nicht zu überlassen, so lange es ihm sittlich möglich seyn würde dasselbe zu behaupten. Als aber zuletzt ihm die Zumuthung gestellt ward, ein von ihm selbst in die Kirchenbehörde gezogenes vollkommen untadliges geistliches Mitglied aus derselben entfernen zu lassen, damit eine Mischung verschiedener Richtungen im Kirchenregiment stattfinden könne, erklärte er, daß nach seiner Ueberzeugung das Kirchenregiment nicht an der Verschiedenheit der Richtungen, sondern an dem einhelligen Bekenntniß der evangelischen Kirche seine Basis haben müsse, und bat, wenn man von jenem Gedanken nicht absehen und zugleich die Kirchenbehörde gegen die meist von Leuten in Staats- und Kirchenämtern ausgehenden Angriffe und Verdächtigungen nicht schützen wolle, um seine Entlassung. Nach vergeblichen Verhandlungen erhielt er dieselbe, ebenso auf beharrliches Nachsuchen sein Freund und College D. Bähr, und nun traten in Regiment und Verfassung der badischen Landeskirche jene Veränderungen ein, welche neuerdings so viel von sich reden gemacht haben und in Betreff deren wir hier lediglich auf unsere seiner Zeit in der Neuen Evangel. Kirchenztg. Jahrgang 1861 gebrachten Berichte verweisen können. Es wird nicht zu behaupten seyn, daß das Ullmann'sche Kirchenregiment diesen Ausgang durch keinerlei Mängel erleichtert habe; vor Allem lag es in der Individualität wie in der Lebensführung des trefflichen Mannes, daß er zu viel auf das Wohlwollen des Landesfürsten und des Kirchenregiments baute und einer freiwüchsigen rechtskräftigen Entwickelung von unten auf nicht aufmunternd und zutrauensvoll genug entgegenkam; aber der Kampf, in dem er unterlegen ist, hatte zum tiefsten Grunde einen ganz anderen Gegensatz, den eines auf bestimmten positiven, bekenntnißmäßigen Grundlagen geordneten und eines von diesen Grundlagen abstrahirenden und lediglich auf die vage Gemeinsamkeit protestantischer Bildung und Entwickelung basirenden Kirchenthums. Die Freunde des letzteren werden das, was Ullmann Großes und Schwerzubeseitigendes in ersterer Richtung durchgesetzt hat, ihm nicht zum Verdienst anrechnen; aber Tugenden seines Kirchenregiments, die außerhalb dieses Gegensatzes lagen, wie der Kampf gegen bureaukratische Bevormundung der Kirche, der Versuch möglichster persönlicher Wechselwirkung zwischen dem Regiment und den Geistlichen und Gemeinden, die wahrhaft geistliche und kirchliche Behandlung der Pfarreibesetzungen, endlich die erst durch Ullmann's Bemühungen und unter mühseligstem Kampfe mit den Staatsbehörden

erreichte kirchliche Versorgung und Organisation der evangelischen Diaspora im Lande hätten auch von den Gegnern anerkannt werden müssen, anstatt von ihnen todtgeschwiegen, ja theilweise — wie namentlich die Behandlung der Pfarreibesetzungen — auf's Schnödeste mißdeutet zu werden.

Als Ullmann, fünfundsechzigjährig, in den Ruhestand trat (Neujahr 1861), war unter den unsäglich bitteren Erfahrungen der letzten Jahre seine Gesundheit bereits geknickt; ein mit schmerzhaften Krämpfen verbundenes Gallensteinleiden hatte sich angekündigt und kehrte von da an trotz aller Heilmittel und Curversuche in immer neuen, allmählich seine Kraft verzehrenden Anfällen von Zeit zu Zeit wieder. So gingen seine sehnsüchtigen Hoffnungen, die er selbst für eine erneute literarische Muße auf seinen Ruhestand gesetzt hatte, nur kümmerlich in Erfüllung. Abgesehen von der letzten Umarbeitung seiner „Sündlosigkeit Jesu“ und einigen kleineren Beiträgen zu den „Studien und Kritiken“, kam es nur noch zu Ansätzen, nicht mehr zu Ausführungen; namentlich ist eine Denkschrift, die er über seine kirchenregimentliche Amtsführung im Werke hatte, leider unvollendet geblieben. Das beste Theil seiner Zeit und Kraft nahm die Redaktion der „Studien und Kritiken“ in Anspruch, welche während seiner Prälatur vorzugsweise von Umbreit geführt, nun in seine Hände zurückging und nach dem Tode jenes vieljährigen Mitarbeiters, dem Ullmann noch ein schönes Denkmal setzte (s. Stud. u. Krit. 1862. Hft. 3.) anfangs unter Rothe's, dann unter Hundeshagen's und Riehm's Mitwirkung mit alter Liebe und Treue bis an das eigene Ende fortgesetzt ward. Schon im Hinblick auf sein nahendes Ende hielt er Pfingsten 1864 mit den neuen Mitredaktoren eine Conferenz über die Stellung und Aufgabe der Zeitschrift in der Gegenwart und suchte ihr eine kräftige Fortdauer über sein eigenes Leben hinaus zu sichern. Vom November desselben Jahres an zeigten wassersüchtige Erscheinungen, daß sein Leiden anfange auflösend zu werden, und nun blieb ihm nur noch übrig, ein in Arbeit für das Reich Gottes verbrachtes Leben durch persönliche Leidensvollendung zu krönen. Hatte er sein quälendes Leiden schon seither mit musterhafter Geduld und stiller Seelengröße getragen, so leuchtete jetzt in der äußersten Schwachheit und Hülflosigkeit sein inneres Leben erst recht hervor. Als das Gedächtniß für alles Andere ermattete und sich verwirrte, waren die tröstlichsten Liederverse, die herrlichsten Schriftworte ihm desto lebendiger gegenwärtig. Die Seinen und alle die Lehrer und Hirten, an deren Spitze er einst gestanden, segnend und zur Treue im Glauben und in der Liebe ermahnend, allen seinen Beleidigern vergebend und für Alles, was er selber gefehlt, Vergebung erbittend, seine Zuversicht setzend nicht auf eigenes Werk und Verdienst, sondern allein auf die freie Gnade Gottes in Christo, ging er mit klarem Bewußtseyn und zuletzt mit Sehnsucht seinem Ende entgegen. In diesem Geiste nahm er am 12. Januar 1865 von den Seinigen den letzten Abschied und äußerte darauf: „So, nun sind meine irdischen Pflichten erfüllt; ich kann nicht sagen, mit Erfolg, — Gott hat es anders gewollt“; dann bat er, ihm die beiden letzten Verse des Liedes „O Haupt voll Blut und Wunden“ vorzulesen, sprach die Schlußworte noch vernehmlich mit und wies seine treue Lebensgefährtin auf den Trost derselben hin, und so verging sein Lebenshauch.

Ullmann war keiner von den schöpferischen Geistern und prophetischen Männern, denen es gegeben ist, die Theologie und Kirche in neue Bahnen zu führen, aber er war eines der schönsten Talente und einer der edelsten Karaktere, die in unserem Jahrhundert der deutschen evangelischen Kirche geschenkt worden sind. Ein christlicher Humanist im besten Sinne des Wortes, hat er den klar und warm erfaßten christlichen Inhalt wie in seinen Schriften, so in seinem Leben in edle, reine Formen gefaßt und als christlicher Geschichtschreiber und Apologet, als beredter Wortführer der christlichen Wahrheit und der evangelischen Kirche, als anregender und liebevoller Führer der akademischen Jugend und als treuer aufopfernd gewissenhafter Arbeiter im Kirchenregiment, endlich als christlicher Hausvater, Freund und Dulder für die theologische Richtung, zu der er sich

bekannte, ein Zeugniß abgelegt, das mancher geringschätzigen Beurtheilung und leidenschaftlichen Verkennung unerachtet in reichem Segen fortlebt.

Vergl. die nach Ullmann's Tode erschienenen Nekrologe von Grüneisen in der Augsburger Allgem. Zeitung (Januar 1865), von Hagenbach im Kirchenblatt für die reformirte Schweiz (März 1865), von Bähr im Badischen Kirchen- und Volksblatt (Januar 1865), von Holtzmann in der Protestantischen Kirchenzeitung (Jahrg. 1865), und des Unterzeichneten ausführlichere Darstellung in dem Extraheft der Studien und Kritiken von 1867, welcher auch die unvollendete Denkschrift Ullmann's über seine Theilnahme am Kirchenregiment beigegeben ist (auch besonders erschienen unter dem Titel: D. Karl Ullmann, eine biograph. Skizze von W. Beyschlag. Gotha bei Perthes, 1866). — Eine Gesammtausgabe der Hauptschriften Ullmann's erscheint soeben in Perthes' Theologischer Bibliothek. **Willibald Beyschlag.**

Ungnad, Hans, Freiherr zu Sonnegg. Es war ein glücklicher Wurf, den Luther kurz nach seinem ersten Auftreten mit der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" that. Nicht nur daß er die vom Beginn seiner Erhebung an für die Sache des Evangeliums einstehenden Männer vom Adel stärkte und in die rechten Bahnen leitete, — eine Menge von Rittern und Herren zumal im Süden Deutschlands schlug sich, als der Wächterruf vom Norden erklang, auf die Seite der Reformation und begünstigte und beförderte die Predigt des Evangeliums und die Abschaffung der Mißbräuche der alten Kirche in den weitesten Kreisen. Mit der Opposition der Ritterschaft gegen die sie beengende Fürstenmacht, gegen das das deutsche Wesen so ganz verkennende Kaiserthum Karl's V. namentlich verband sich die entschiedene Abneigung dieses kräftigen Standes gegen die Anmaßungen der Hierarchie und die dem deutschen Familienleben entfremdete, der christlichen Unterweisung der Jugend wie der Erbauung der Erwachsenen in keiner Weise Genüge leistende höhere und niedere Geistlichkeit. Ohne den zähen Widerstand und die Gewaltmaßregeln des österreichischen Kaiserhauses hätten die zum Theil großartigen reformatorischen Bestrebungen des süddeutschen Adels ganz andere Früchte tragen müssen. Ein sprechender Zeuge hiefür ist der genannte Freiherr Hans Ungnad, im Jahre 1493 als Sohn des kaiserlichen Kammermeisters gleichen Namens geboren, am Hofe Kaiser Maximilian's I. zu einem tapferen Ritter erzogen, der den Kampf gegen die Ungläubigen zu seiner Lebensaufgabe machte. Nachdem er sich in den Feldzügen gegen die Türken in den Jahren 1532, 1537 und 1542 rühmlich hervorgethan und sein Leib mit Wunden und Narben bedeckt worden, schrieb er dem Kaiser, er wolle seine Seele dem Herrn Christo weihen, der um seinetwillen zerschlagen und gemartert worden. Der Tod seiner ersten Gemahlin, einer Gräfin Thurn, beförderte seinen Entschluß, dem freien Genuß des göttlichen Wortes und der Sakramente, den er in seinem Vaterlande Kärnthen, wo sein Vater mit dem Gute Sonnegg belehnt worden war, missen mußte, sich dem Herde der deutschen Reformation zuzuwenden. Er begab sich im Jahre 1554 nach Wittenberg und verehelichte sich im folgenden Jahre mit der 25jährigen Gräfin von Barby, die, seit ihrem dritten Lebensjahre in das Kloster Werden eingeschlossen, ein Jahr zuvor sich nach Sachsen begeben hatte und hinfort mit ihrem Gemahl ein Herz und eine Seele ward. Auf kurze Zeit nach Kärnthen zurückgekehrt und mit dem Amte eines Statthalters von Steyermark betraut, wirkte Ungnad für die Verbreitung der von Württemberg ausgehenden religiösen Schriften in wendischer (südslavischer) Sprache (Berger's Schr. an H. Christoph von W., 13. Juli 1555; vergl. den Art. „Slavische Bibelübersetzungen, Bd. XIV. S. 479 f.), mußte aber, da Kaiser Ferdinand die von den Ständen wiederholt verlangte freie Religionsübung verweigerte, im Jahre 1557 mit seiner Gemahlin die Heimath verlassen und begab sich nachdem dem Ritter, „der nicht ohne sonderliche Gefährlichkeit seines Leibs und Guts auf's Treueste dem Kaiser gedient", ein Gnadengeschenk von 8000 Gulden zugewiesen worden, nach Württemberg, wo ihn der edle Christoph mit Freuden aufnahm und ihm

in Urach eine geräumige Wohnung, ein ehemaliges Stift anwies. Der ungehinderte Genuß der Einkünfte von seinen Gütern gestattete ihm, hier einen kleinen Hof zu halten. Er erwarb sich in Urach wie in dem nahen Tübingen die ungetheilte Hochachtung. Sein religiöser Eifer fand auf dem seit längerer Zeit durch seinen Landsmann Primus Truber (s. d. Art. Bd. XVI. und XXI., sowie d. Art. „Kärnthen u. Krain" Bd. VII. S. 208 f.) bearbeiteten Felde der Uebersetzung und Herausgabe von Katechismus, Evangelien und Apostelgeschichte in wendischer Sprache, lebhafte Befriedigung. Ungnad betrieb jetzt auch die Uebertragung dieser Schriften in's Kroatische und errichtete hiefür eine eigene Druckerei, sorgte für Berufung Truber's aus Kempten nach Württemberg (1562) und förderte theils durch eigene reiche Beiträge, theils durch protestantische Fürsten und Städte, an die er sich mit Erfolg wandte, das von Truber und P. Berger begonnene Werk wesentlich. Bis zum Jahre 1563 hatte Ungnad bereits aus seiner Kasse 3000 Gulden beigesteuert. Sein Stallmeister, den er an die evangelischen Stände je mit einem Exemplare der fertigen Schriften und der Bitte um christliche Beisteuer gesandt, brachte von dem Landgrafen Philipp von Hessen 200 Thlr., vom Kurfürsten August von Sachsen 200 Thlr., vom Kurfürst Joachim von Brandenburg 0 („er sey nicht bei Geld"), vom Markgrafen von Küstrin 100 Thlr., von Herzog Albrecht von Preußen 100 Gulden, außerdem für Hans Ungnad „als einen alten Bekannten ein Rößlin, bisher unser eigen Leibroß, ein gemaches Pferd für's Alter!" Noch sollte die württembergische Kirchenordnung, Luther's Postille, die Augsburg. Confession, deren Apologie, die loci communes in kroatischer Sprache gedruckt und versandt werden, wozu er Trubern als der Sprache kundigen Mitarbeiter, Stephan Consul und Anton Dalmata, vorübergehend Georg Zwetzitsch und Georg Juritschitsch an die Seite gab, die freilich, an Trink- und andere Excesse gewöhnt, schwer im Zaume zu halten waren. Nicht minder schwierig als die Herbeibringung solcher slavischer Arbeiter war die Fortschaffung der Druckschriften nach Dalmatien, Krain, Serbien. Nicht allein daß man sie, in Fässer verpackt, auf eigene Kosten absenden und den Meisten unentgeltlich verabreichen mußte: der Kampf mit den jede reformatorische Bewegung ängstlich überwachenden Behörden, Priestern und Laien mahnte zu äußerster Vorsicht. Trotz dieser Hindernisse hatte jedoch das Werk vorerst gedeihlichen Fortgang. Am Ende des Jahrhunderts betrug die Zahl der Evangelischen in Krain und Kärnthen vier Fünftheile, bis nach Maximilian's II. Tode die österreichisch-jesuitische Reaktion die Meisten aus dem Lande vertrieb.

Ungnad sollte weder die größeren Fortschritte des Evangelisationswerks, noch die Rückschritte und Zerstörung des von ihm mit seltener Thatkraft betriebenen Unternehmens erleben. Er begab sich im September 1564 mit seiner Gemahlin nach Böhmen, theils um in Wintritz seine Schwester, eine verwittwete Gräfin Schlick, zu besuchen, theils um von hier aus dem Kaiser Maximilian in Prag aufzuwarten. Nachdem er am Sonntage vor Weihnachten noch die Predigt gehört und mit der ganzen Gemeinde im Schloß das heil. Abendmahl empfangen, erkrankte er an Lungenentzündung, deren ernste Folgen er sich vom Anfang an nicht verbarg. „Möchte man ein vierzig Jahr abziehen, so wäre der Krankheit wohl Rath zu finden, doch wollt er nit das geringst dafür geben, so viel Jahr jünger zu seyn. Ein Christ soll in dieser jetzigen Zeit wenig Verlangen haben, lang in der Welt zu leben; es werden sich in Kurzem wunderliche Zeitungen erheben. Sollte aber der Herr ihm das Leben erhalten, so wollt er gern noch einen Zug gegen den Türken thun und einen neuen Küraß auf seinen Leib schlagen lassen." Inzwischen traf er die nöthigen Verfügungen. Seine Gattin bat er, sie möchte sich die Druckerei in Urach befohlen seyn lassen; diese kroatischen und cyrullischen Schriften seyen sein Schatz. Fordere ihn Gott hier ab, so soll sein Leib nicht in diesem Lande, da des Pabstes Gräuel und Abgötterei herrsche, sondern in Württemberg begraben werden, wo der Herzog ihm wohl eine passende Stätte anweise. Bis zu seinem Ende behielt er die Klarheit seines Geistes, die Freudigkeit seines Glaubens. Seine Gattin, die nicht von

seinem Lager wich, tröstete er mit der Hoffnung des Wiedersehens und bezeugte ihr, daß er ihr nimmermehr genug danken könne, wie sehr sie ihn so schön gewartet. Die Umstehenden ermahnte er, ihrem christlichen Berufe treu zu bleiben und nicht wider Gott und ihr Gewissen zu handeln. Einen hohen Herrn erinnerte er ernstlich, er solle sich Gottes Ehre höher angelegen seyn lassen, denn aller Welt Gut und Gunst. Desgleichen würde Gott der Kaiserlichen Majestät mehr Glück und Gunst geben, denn etlich hundert Jahr keinem Kaiser widerfahren, so man sich befleißigen würde, daß man mit Gott eines sey und bei seinem Wort bliebe; der wird allen Feinden stark und witzig genug seyn. Dem Arzte, der ihm einige Sprüche der heil. Schrift vorsagte, dankte er mit den Worten; Ihr seyd ein rechter Doktor, der nicht allein guten Rath könne geben zu des Leibes Gesundheit, sondern auch zu der Seelen! Darauf sprach er das Bekenntniß und sang fröhlich: „Mit Fried' und Freud' ich fahr' dahin“ — desgleichen auch das Vaterunser. Unter Gebet entschlief er am Morgen des 27. Dezembers 1564, den letzten Blick auf seine Gattin gerichtet, die mit den Worten an seinem Bette umsank: „Ach, mein lieber Herr Jesu Christe, kann's ja nit anders seyn, so nimm meine Seele in deine göttlichen Hände!“ Die Leiche wurde einbalsamirt. Herzog Christoph antwortete unterm 12. Januar auf das Schreiben, das ihn von Ungnad's Tod benachrichtigte, es sey sein Wille, daß die Leiche zu Tübingen in der Gruft in der Nähe seines Vaters (Herzogs Ulrich) und seines eigenen dereinstigen Ruheplätzleins beigesetzt werde. So ward dieselbe, begleitet von der Wittwe und einem Sohne, nach Württemberg gebracht und am Trinitatissonntage in der Stiftskirche beigesetzt. Jakob Andreä hielt die Leichenpredigt über Matth. 16. 24 ff.: „Will mir Jemand nachfolgen, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich“ u. s. w. Ungnad habe Alles, was in der Welt fürnehm, ansehnlich und dem Fleisch angenehm, nicht allein gesehen, sondern auch erfahren und („wie ich von Ihro Gnaden vielmal gehöret“) befunden, wie wunderbarlich der leidige Satan sich in die Gaben Gottes verkrochen, dadurch die Menschen von Gottes wahrhaftiger Erkenntniß abziehe und wo nur ein Fünklein derselben in eines Menschen Herzen aufgehe, alsbald solches Sämlein wiederum durch die weltliche Wollust und Pracht erdrücke und ersticke, daß es nit fortkommen könne, und also augenscheinlich zu greifen, daß der Teufel ein Fürst dieser Welt sey, der alle Gaben Gottes besudle, dadurch die Menschen von Gott abzuführen. In diesem Garten seyen Ihro Gnaden lange Zeit umherspazieret, bis ihm der Allmächtige seine Erkenntniß geoffenbaret, daß ihm nit mit äußerer Pracht und Wollust, noch mit vermeintem Gottesdienst, welcher nit Gott allein die Ehre gibt, gedient sey, weßhalb er solch sündlich Leben herzlich bereuet und beweint, und nachdem er noch längere Zeit in seinem Amt geblieben, sich nach manchem Kampf dahin verfügt, wo er öffentlich und mit herzlichen Freuden die Sakrament nach Christi Willen empfahen und sammt der christlichen Gemeinde zu Gott beten konnt. Man habe aus diesem Mund nichts gehört, denn ohne Unterlaß das Lob unseres Herrn Jesu Christi, die herzliche Danksagung für seinen geoffenbarten Willen, und wie er vordem viel Jahre gegen den Türken im Feld gelegen, so habe er gegen diesen Feind des christlichen Namens nun auf andere Weise kriegen wollen, durch Beförderung des christlichen Werks unter dem armen blinden Volk in der Türkei und an ihren Gränzen, ob sie möchten zur Erkenntniß ihrer Abgötterei und rechter christlicher Buß gebracht werden; denn dem bösen Feind vielmehr durch Ausbreitung des Wortes Gottes, denn mit aller menschlichen Macht begegnet und abgebrochen würde.

Der Frau Magdalena von Ungnad Sehnsucht, ihrem Gemahl bald nachzufolgen, ward schnell gestillt. Auf der Reise nach Kärnthen auf ihren Wittwensitz erkrankte sie zu Wien und starb daselbst den 16. November 1566. Ihre Leiche wurde gleichfalls nach Tübingen gebracht, wo sie an der Seite des Gatten ihre Ruhestätte fand.

„Ungnad's Tod“ — sagt Schnurrer — „mußte der Druckerei der slavischen Schriften in Urach tödtlich werden. Noch war ein beträchtlicher Verlag vorhanden,

viele Werke unter der Presse. Eine Zeit lang blieben noch die fremden Arbeiter, aber immer schwieriger wurde der Transport an den Bestimmungsort der Schriften, bis derselbe bald völlig eingestellt werden mußte. Nach der Niederlage der Protestanten im dreißigjährigen Kriege und der Besetzung Württembergs durch die Kaiserlichen wanderten die Druckschriften nach Rom zu der Congregatio de propaganda fide, als ein Geschenk Ferdinand's II. — „Ehrlicher Hans Ungnad!", ruft Schnurrer aus, „hätte dir auf deinem Sterbebette, da du, um andere zeitliche Dinge unbekümmert, nur deine Druckerei als deinen Schatz der zärtlichen Gemahlin empfahlst, ein feindlicher Dämon zuflüstern können: deine Druckerei werde einst dem Antichrist verehrt, werde zu Brevieren, Missalien, zum Dienst der abgöttischen Messe gebraucht, — wie heiß würde dir dein Todeskampf geworden seyn!"

Quellen: Schnurrer, slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert. 1799. — Moser, patriotisches Archiv, 4r Bd. 1786 (enth. Andreä's Leichenrede). — Pfister, Herzog Christoph I. 1819. — Sattler, Geschichte Württembergs unter den Herzögen, 4r Bd. 1771. — Römer, kirchl. Geschichte Württembergs, 2te Aufl. 1865. — Tübinger Chronik, 1866. Nr. 104. 105 (von Pressel).

Hartmann.

Unsterblichkeit. — Die Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist so alt wie der uralte Glaube an sie. Und dieser findet sich bekanntlich bei den rohesten Nationen auf den untersten Stufen der Bildung und Civilisation wie in den ältesten Quellen der Geschichte der Menschheit. Denn was der Mensch hofft und wünscht, das ist er auch geneigt zu glauben. Die Liebe zum Leben, die Furcht vor dem Tode, der Schmerz über das Dahinscheiden geliebter Freunde und Verwandte erzeugen den Wunsch der Fortdauer, des Wiedersehens nach dem Tode; und der Wunsch gebiert den Glauben daran. Das Gefühl der geistigen Kraft und Würde wie überhaupt der Bevorzugung des Menschen vor allen übrigen Geschöpfen und die religiöse Vorstellung von der Ewigkeit, der Unsterblichkeit und der höheren vollkommeneren Daseynsform, des Einen Gottes oder der vielen göttlichen Wesen, welche das Schicksal des Menschen bestimmen, unterstützen und bekräftigen den Glauben an seine eigene Unsterblichkeit. Der klar vorliegende Unterschied endlich zwischen dem inneren psychischen und dem äußeren physischen Leben des Menschen gewährt die Möglichkeit, gegenüber der offenkundigen Zerstörung des Leibes im Tode eine Fortdauer der Seele nach dem Tode anzunehmen.

Allein in diesen Motiven des Glaubens an die Unsterblichkeit liegen zugleich die Zweifel an seiner Wahrheit. Denn alle diese Motive sind rein subjektiver, ja egoistischer Natur. Selbst die Annahme eines ewigen, geistigen, allmächtigen und allweisen Schöpfers der Welt und des Menschen involvirt an sich noch nicht die selbstgefällige Insinuation einer solchen Bevorzugung des Menschen, daß er allein von allen Geschöpfen zu einer gleich ewigen (göttlichen) Dauer seines Daseyns bestimmt sey. Im Gegentheil, ist das Göttliche als solches ewig, so scheint zu folgen, daß alles Weltliche, weil eben nicht göttlich, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit verfallen sey. Und wenn auch der religiöse Glaube festhalten muß an Lohn und Strafe, Heil und Unheil als Folge des Gehorsams und Ungehorsams gegen das göttliche Gebot (Sittengesetz), weil die Gerechtigkeit eine unabweisliche Forderung des sittlichen Bewußtseyns ist, so folgt doch wiederum nicht, daß um der göttlichen Gerechtigkeit willen ein jenseitiges Daseyn angenommen werden müsse. Um diese Folgerung zu begründen, bedarf es vielmehr der weiteren Voraussetzung, daß hienieden ein Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit bestehe, zu dessen Ausgleichung die Verlängerung des menschlichen Lebens über das irdische Daseyn hinaus erforderlich sey. Allein diese Annahme widerspricht im Grunde dem Begriffe Gottes. Denn ist Er nothwendig nicht bloß im jenseitigen, sondern auch im diesseitigen Daseyn Gott in vollem Sinne des Wortes und fordert die Gerechtigkeit, daß es überall dem Guten gut, dem Schlechten schlecht ergehe, so muß

das damit gesetzte Gleichgewicht zwischen Tugend und Glückseligkeit auch bereits hienieden in vollem Maaße zur Geltung kommen: sonst wäre eben die Gerechtigkeit keine göttliche Eigenschaft, keine überall und allgemein herrschende Macht.

Man hat daher von jeher nach rein objektiven Gründen für die Unsterblichkeit der Seele gesucht. Der christliche Glaube findet sie in der Auferstehung Christi und in Seinem nicht nur die Fortdauer der Seele, sondern auch die Wiederbelebung des Leibes verbürgendem Worte. Allein diese Gründe haben objektive Gültigkeit nur für denjenigen, der im christlichen Glauben steht, dem der christliche Glaube volle lebendige Wahrheit ist. Auch fragt es sich noch, ob der Glaube an die Unsterblichkeit des Menschen und damit an Lohn und Strafe in einem jenseitigen Daseyn nicht seinerseits eine der Bedingungen ist, um zum christlichen Glauben in voller lebendiger Ueberzeugung zu gelangen. Jedenfalls wird der Unsterblichkeitsglaube, wo er bereits herrscht, dem christlichen Glauben leichteren Eingang schaffen und als eine mächtige Hülfe und Stütze desselben sich erweisen.

Daher hat sich nicht nur die antike, sondern auch die christliche Philosophie bemüht, außerhalb des religiösen Gebiets objektive Gründe für die Unsterblichkeit der Seele zu finden. Man glaubte einen solchen Grund in der gegebenen Natur der Seele gefunden zu haben, indem man annahm, daß der Unterschied zwischen den psychischen und physischen Erscheinungen, dem inneren und äußeren Leben des Menschen auf dem Gegensatze von Leib und Seele als zweier verschiedener Substanzen beruhe. Danach konnte dann allerdings die Seele fortbestehen, während der Leib im Tode zerfiel, aber sie mußte nicht fortbestehen. Um diese Nothwendigkeit zu deduciren, mußte weiter angenommen werden, daß die Seele als immateriell im Gegensatze zur Materialität (Theilbarkeit — Zersetzbarkeit) des Leibes ein schlechthin einfaches, nicht-zusammengesetztes und somit untheilbares Wesen sey. Besteht das Sterben des Leibes wie überhaupt alle Zerstörung nur in der Auflösung eines Ganzen in seine Elemente, so folgt allerdings, daß die schlechthin einfache Seele auch für unsterblich erachtet werden müßte. Allein zunächst wendete Kant mit Recht ein, daß wenn auch die Seele sich selber als Eins und einfach erscheine, darum doch noch nicht angenommen werden dürfe, daß sie auch wirklich und realiter einfach sey. Außerdem aber war diese Einfachheit der Seele im Grunde eine bloße Voraussetzung, die auf einer Verwechselung der Begriffe „Einheit“ und „Einfachheit“ beruhte. Bis jetzt wenigstens ist es noch keiner Psychologie gelungen, die psychischen Erscheinungen und die Funktionen der — vorausgesetzter Maßen — vom Leibe verschiedenen Seele auf eine einzige einfache Kraft zurückzuführen, die Empfindungen und Gefühle, die Perceptionen und Vorstellungen, die Strebungen und Willensakte aus einer einzigen Quelle abzuleiten. Besitzt aber die Seele nicht nur eine Mannichfaltigkeit von Empfindungen, Vorstellungen, Strebungen (Trieben), sondern auch verschiedene Vermögen, so kann sie zwar nichtsdestoweniger eine Einheit seyn, sofern diese Vermögen von Einer einigenden Kraft umfaßt und zusammengehalten werden, vielleicht auch aus Einer Urkraft sich entwickeln; aber als schlechthin einfach kann sie unmöglich gefaßt werden, weil die Einfachheit alle inhärirende Vielheit und Unterschiedenheit ausschließt. Jene Einheit, die ihr allerdings durch die thatsächliche Einheit (Identität) des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns verbürgt ist, kann auch wohl eine schlechthin unlösbare seyn, weil sie nicht eine Verknüpfung von Stoffen, sondern eine Einigung von Kräften ist; aber sie muß es nicht seyn. Die Auflösung derselben würde vielmehr implicite erfolgen, wenn die Substanz der Seele sich auflöste; und ob letztere auflösbar oder unauflösbar sey, ist eben die Frage. Endlich ist es auch bisher noch nicht gelungen, die Möglichkeit (Denkbarkeit) nachzuweisen, daß und wie die schlechthin einfache immaterielle Seele mit der Vielheit der Glieder und Stoffe des Leibes eine so innige Einheit der Wirkung und Wechselwirkung eingehen könne, wie die Erfahrung sie durchgängig zeigt. Der scheidende negative Gegensatz des Materiellen und Immateriellen, Vielfachen und Einfachen, droht Leib und Seele dergestalt auseinander zu reißen, daß die thatsächliche Verbindung beider zum unbegreiflichen Wunder wird.

Man hat sich demnächst von der Substanz der Seele an die Thätigkeit und Wirksamkeit derselben gewendet. Man hat gemeint: das Ich des Selbstbewußtseyns, diese Einheit des vorstellenden und vorgestellten Selbst der Seele, beruhe auf einem Akte der Selbstsetzung, durch welchen die menschliche Seele ihr eigenes Wesen, das, was sie seyn solle, selber realisire, durch welchen sie also, wenn auch nicht sich selber schaffe, doch durch sich selber werde, was ihr eigentliches Wesen sey. Denn das Wesen, die unterscheidende Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele sey aber ihre nicht bloß physische, sondern zugleich geistige Natur, ihr Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, ihre Ichheit. Und wenn sie diese durch einen spontanen Akt ihrer eigenen Thätigkeit selber setze, so besitze sie in dem Vermögen der Selbstsetzung und Selbstbestimmung eine Kraft, welche ihr die ewige Fortdauer ihres Selbst sichere, weil das, was sie allein und selbstständig, ohne Mitwirkung einer anderen Kraft vollziehe, auch von keiner anderen Kraft gestört und vernichtet werden könne. — Allein wenn man die Ichheit nicht vom Selbstbewußtseyn ablösen und zu einer Realität, die vor dem Selbstbewußtseyn und ohne dasselbe bestehe, hypostasiren will, wenn man einfach an die gegebenen Thatsachen sich hält, so ist das Ich nur der sprachlich abgekürzte Ausdruck für das Selbstbewußtseyn. Der zum Selbstbewußtseyn erwachende Mensch bezeichnet dies Erwachen, diese Spitze eines inneren psychischen Processes, mit dem Worte „Ich“. Das Ich, von dem er spricht, bedeutet daher nur, daß er angefangen hat, sich selber, sein eigenes Wesen, nicht nur von den ihn umgebendenden Dingen und Menschen, sondern auch als Ganzes von seinen eigenen einzelnen Momenten und Bestimmtheiten (Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen u. s. w.) zu unterscheiden und somit sich selber zum Objekt seiner unterscheidenden, d. i. seiner percipirenden, auffassenden, vorstellenden Thätigkeit zu machen, womit er implicite die Vorstellung seiner selbst gewinnt. Das Ich, weil das Selbstbewußtseyn, ist sonach allerdings der Erfolg einer Selbstthätigkeit der Seele und damit einer Kraft, die ihr ursprünglich inhärirt und vermöge deren sie nicht bloß physischer (animalischer), sondern geistiger Wesenheit ist. Mit Recht läßt sich auch behaupten, daß die Seele nicht zum Selbstbewußtseyn zu gelangen vermöchte, wenn sie nicht an sich, ursprünglich ein Selbst wäre, d. h. ein Eines und Ganzes, das von seinen einzelnen Bestimmtheiten und Vermögen sich zu unterscheiden und ihnen entgegenzusetzen vermag. Aber daß jene Kraft und Thätigkeit, welche das Selbstbewußtseyn hervorruft, eine schlechthin selbstständige, unbedingte, an keine Mitwirkung Anderer gebunden sey, ist eine Voraussetzung, der die bekanntesten und unläugbarsten Thatsachen widersprechen. Nicht nur Krankheiten, Verletzungen, Erschütterungen des Gehirns stören und verwirren das Selbstbewußtseyn und heben es momentan ganz auf, sondern auch schon übermäßiger Genuß von Wein und anderer narkotischer Getränke und Speisen bewirkt bekanntlich dasselbe. Diese Störungen des Selbstbewußtseyns setzen unweigerlich voraus, daß auch die Kraft, durch die es entsteht und besteht, von den störenden Einwirkungen mitbetroffen werde, daß also ihre Thätigkeit und deren Erfolg durch die mitwirkenden Funktionen des Gehirns bedingt ist. Sonach aber scheint von einer Fortdauer des Ichs, des Selbstbewußseyns nach dem Tode, also nach der Zerstörung des Gehirns, nicht die Rede seyn zu können.

Aber, meint man, wenn auch das selbstbewußte Ich bloß als solches nicht fortbestehen könnte, so fordert doch die Vernunft ihrem Wesen und Begriffe nach die Ewigkeit ihres Bestehens und ihrer Herrschaft; es ist unvernünftig, den Untergang der Vernunft, ihre Aufhebung in Unvernunft als möglich anzunehmen. Ein mit Vernunft begabtes Wesen hat mithin in und an seiner Vernünftigkeit zugleich die Bürgschaft seiner Unsterblichkeit. Wir wollen gegen dieses Argument nicht einwenden, daß der Begriff der Vernunft und des Vernünftigen sehr streitig ist, daß der Mensch auch oft sehr unvernünftig denkt und handelt, und daß die Vernunft in der Natur wie in der Menschenwelt fortbestehen und fortherrschen könnte, wenn auch der einzelne vernunftbegabte Mensch mit dem leiblichen Tode zu Grunde ginge. Jedenfalls fordert und involvirt das ewige

Walten der allgemeinen Vernunft nur insoweit das Fortbestehen des Menschen als er an ihr Theil hat. Es fragt sich mithin, wie weit und in welchem Sinne er an ihr Theil hat, was es heißt, daß er mit Vernunft begabt sey? Die Vernunft, rein als solche, schließt alles Besondere, Individuelle, Eigenthümliche aus; ihr Inhalt ist das Allgemeine, Nothwendige, Seynsollende, von gleicher Gültigkeit für Alle; jede Modifikation, jede Individualisirung dieses Inhalts ist im Grunde eine Verkehrung der Vernunft, steht im Widerspruche mit ihrem Wesen und kann mithin keinesfalls auf beständige Dauer Anspruch machen; also auch nicht die menschliche Seele in ihrer Individualität, in der Besonderheit ihres Selbstbewußtseyns. Daher die Lehre des Vernunft-Pantheismus (Hegel's), daß die Seele nach dem Tode nur als „Moment" der allgemeinen Vernunft, in der ihre „Partikularität" (Indidualität) aufhebenden Einigung mit dem „Weltgeiste" fortbestehe. Eben damit aber ist die Selbstständigkeit, das Für-sich-seyn der Seele aufgehoben; und ihr angebliches Fortbestehen ist ein bloßer täuschender Name. Denn unter Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne des Worts wird ja keineswegs jede beliebige Art und Form der Existenz, sondern nur diejenige Fortdauer der Seele verstanden, welche ihre Selbstständigkeit, ihre Individualität und den wesentlichen Inhalt ihres Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns umfaßt und bewahrt. Ginge also das individuelle Selbstbewußtseyn mit der Trennung der Seele von ihrem Leibe unrettbar zu Grunde, wäre jede Wiederherstellung desselben unmöglich, so könnte von Unsterblichkeit nicht die Rede seyn, und kein noch so allgemeines Walten der allgemeinen Vernunft kann ihr dieselbe verbürgen.

Man hat endlich behauptet, die Ideen der Ewigkeit und Unendlichkeit, die Idee der Wahrheit und die wahren Ideen (z. B. die Axiome und Sätze der reinen Mathematik), die wir für ewig wahr, für schlechthin unwandelbar halten müssen, könnte die Seele nicht fassen und besitzen, wenn sie nicht selbst die Ewigkeit in sich trüge; denn das Zeitliche könne ja unmöglich das Ewige, das Endliche unmöglich das Unendliche fassen. Wir müssen leider auch diesem Argumente alle Triftigkeit absprechen. Denn zunächst sind die Ideen der Ewigkeit und Unendlichkeit wiederum sehr streitige Begriffe und Fassung und Besitz derselben mithin keineswegs festgestellt. Außerdem aber beruht alles bewußte Vorstellen auf einem Unterscheiden des (vorgestellten) Objekts von anderen Objekten wie vom (vorstellenden) Subjekt, — hier also auf einer Unterscheidung des Zeitlichen und Ewigen, des Endlichen und Unendlichen von einander und von der Seele selbst, — involvirt mithin keineswegs, daß die Seele Alles, was sie sich vorstellt, auch umfasse, besitze oder selber sey. Sonst müßte sie ja, wenn sie sich die Baumaterialien eines Hauses vorstellt, Stein und Kalk, Holz und Eisen gleichermaßen selber seyn. Jedenfalls sind alle Vorstellungen, alle Begriffe und Ideen an die Erhaltung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns gebunden; sie schwinden, sie verdunkeln und verwirren sich mit dem Schwinden und der Verdunkelung des Bewußtseyns. Wiederum also kann keine Idee, so wenig wie irgend ein Vermögen, irgend eine Wesensbestimmung der Seele, die Unsterblichkeit involviren und den Glauben an sie begründen, wenn die Fortdauer (resp. Wiederherstellung) des Selbstbewußtseyns nach dem Tode des Leibes für unmöglich erachtet werden müßte.

Wir sehen: die Frage nach dem Verhältniß von Leib und Seele in Beziehung auf das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn drängt sich dergestalt in den Vordergrund der Untersuchung, daß sie vor Allem beantwortet werden muß, wenn wir zu einem Resultate gelangen wollen. Außerdem ist es nur der ganze Mensch, das ganze Wesen des Menschen, aus dem sich objektive Gründe für den Unsterblichkeitsglauben schöpfen lassen; und zum Wesen des Menschen gehört auch seine Leiblichkeit und deren Beziehungen zur Natur und damit seine Stellung in der Natur.

In dieser Beziehung steht es psychologisch wie physiologisch fest, daß es, bis jetzt wenigstens, unmöglich erscheint, die psychischen Phänomene (Empfindung, Wahrnehmung ꝛc.) aus den allgemein waltenden physikalischen und chemischen Naturkräften herzuleiten; die

decidirtesten Materialisten haben diese Unmöglichkeit anerkannt. Es muß mithin eine besondere psychische Kraft oder eine Mehrheit solcher Kräfte als Ursache jener Erscheinungen angenommen werden. Nun ist es zwar richtig, daß erfahrungsmäßig jede Kraft mit einem Stoffe verbunden oder an einen Stoff gebunden erscheint; daher der naturwissenschaftliche Satz: keine Kraft ohne Stoff; und somit würde die Frage entstehen, an welchen Stoff die psychische Kraft gebunden sey, ob an den leiblichen oder an irgend einen besonderen Stoff? Allein bei genauerer Betrachtung löst sich der sogenannte Stoff selbst in Kraft auf. Denn Alles, was wir von der Materie wissen, ist eine Aeußerung (Wirkung) von Kräften, des Widerstands, der Anziehung und Abstoßung, der Ausdehnung, der Cohäsion u. s. w. Insbesondere ist das Handgreifliche, Palpable, das erste Kriterium des Materiellen, offenbar nur die Aeußerung einer stärkeren oder schwächeren Widerstandskraft. Da nun die zusammengesetzte theilbare Materie unzweifelhaft aus einfachen untheilbaren Urelementen, den sogenannten Atomen, besteht und somit alle Eigenschaften, Kräfte, Wirkungen der Materien in den Atomen ihren Grund haben müssen, so ist die Materie definirt, wenn wir sagen: das Atom ist ein Centrum von Kräften, zu denen nothwendig die Widerstandskraft gehört, und alles Stoffliche, jeder Körper ist eine Masse von Atomen, welche durch irgend eine einigende Kraft zusammengehalten werden. Sonach hindert nichts, anzunehmen, daß die Seele ein Centrum jener besonderen Kräfte sey, welche den psychischen Erscheinungen zu Grunde liegen, d. h. daß diese Kräfte nicht mit den Atomen (Stoffen) des Leibes verbunden seyen, sondern ein Centrum für sich bilden, das nur mit den Stoffen und Kräften des Leibes in einem Verhältniß der Wirkung und Wechselwirkung auf's Innigste verbunden ist. Gesetzt aber auch, daß die psychischen Kräfte nicht ein besonderes selbstständiges Centrum bildeten, sondern dem leiblichen Organismus angehörten, so könnten sie doch unmöglich der ganzen Vielheit der organischen Stoffe (Atome), sondern nur einem einzelnen einzigen Körperatome inhäriren. Dieß fordert, für die menschliche Seele wenigstens, die unläugbare Thatsache der Einheit des Bewußtseyns. Denn wenn die Kraft, deren Erfolg das Bewußtseyn oder vielmehr das Bewußtwerden (irgend einer Empfindung, Perception u. s. w.) ist, an die ganze Vielheit der leiblichen Atome vertheilt wäre, so könnten wir von einer einzelnen bestimmten Erscheinung (Sinnesempfindung) nicht *Eine einzelne* Vorstellung, sondern müßten von ihr eine unermeßliche *Vielheit* bewußter Vorstellungen gewinnen. Die Einheit des Bewußtseyns verbürgt mithin, wie schon bemerkt, die Einheit der Seele, d. h. die Einigung der physischen Kräfte in Einem Centrum. Möchte mithin dies Centrum immerhin ein einzelnes Körperatom seyn, so würde die Seele doch nicht nur dem Körper relativ selbstständig gegenüberstehen, sondern auch insofern immateriell zu nennen seyn, als alles Materielle, Stoffliche, Körperliche aus einer Vielheit von Atomen zusammengesetzt erscheint, die Seele dagegen in einem einfachen, durch seine psychischen Kräfte von allen anderen verschiedenen Atomen bestände.

Allein die psychologischen und physiologischen Thatsachen widersprechen dieser Annahme eines einzelnen Seelenatoms so entschieden, daß die Hypothese unhaltbar erscheint. Jede Sinnesempfindung beruht auf einer Reizung sensibler Nerven, welche aber nur zur Empfindung wird, *wenn* sie auf das Centralorgan des Nervensystems, das Gehirn, übertragen wird. Das ist erwiesene Thatsache. Dann aber erscheint es nicht nur unbegreiflich, wie ein einzelnes Gehirnatom die ganze Fülle der Nervenreizungen in sich aufnehmen könne, sondern auch, wie diese Reizungen das einzelne Atom zu erreichen vermögen. Denn das Gehirn zeigt keine Spur einer solchen Centralisation seiner Theile und Elemente, welche die Uebertragung aller Nervenreize auf Ein einzelnes Gehirnatom ermöglichen könnte; — im Gegentheil, es steht physiologisch so gut wie fest, daß es die ziemlich ausgedehnten Randwülste des großen Gehirns sind, in welchen die zum Gehirn gelangten Nervenreizungen zu Empfindungen werden, während die Willensakte, die spontanen, vom Wollen und Streben der Seele ausgehenden Körperbewegungen

durch das kleine Gehirn vermittelt sind. Daraus folgt, daß die Seele durch das ganze Gehirn sich ausdehnt, vielleicht das ganze Nervensystem durchdringt. Diese und eine Anzahl anderer Thatsachen, namentlich die sogenannten morphologischen Erscheinungen, nöthigen uns zu der Annahme, daß die psychischen Kräfte nicht irgend welchen einzelnen Körper- (Gehirn-) Atomen inhäriren, sondern ein Centrum für sich bilden, zu welchem nothwendig auch eine Kraft der Ausdehnung, der Umschließung und Zusammenfassung gehört*).

Sonach aber ergibt sich gerade aus der Wissenschaft des menschlichen Leibes, daß die Seele nicht eine bloße Funktion des Gehirns, sondern ein besonderes Centrum besonderer Kräfte und damit als ein eigenthümliches, vom Leibe unterschiedenes Wesen anzusehen ist. Und zugleich zeigt sich, daß Leib und Seele keineswegs in schroffem, unvermitteltem Gegensatze einander gegenüberstehen. Der Begriff der Kraft verbindet vielmehr beide: denn der Organismus ist nur eine eng verbundene Masse von Atomen, von denen jedes ein Centrum von Kräften ist; die Seele ist ebenfalls ein solches Centrum eigenthümlicher Kräfte; und der Unterschied zwischen beiden besteht mithin nur in den verschiedenen Funktionen, welche diese Kräfte mit und auf einander auszuüben haben, um das Wesen des Menschen herzustellen, auszubilden und am Leben zu erhalten.

In jenem Centrum von Kräften, deren Einigung die Wesenheit der Seele ausmacht, spielt das Unterscheidungsvermögen eine hervorragende Rolle. Denn die Psychologie zeigt ihrerseits, daß das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn nur der Erfolg der unterscheidenden Thätigkeit der Seele ist, wenigstens ohne dieselbe nicht zu Stande kommen kann. Allein eben darum ist das Bewußtseyn (Bewußtwerden) an ein gegebenes Material, an gegebene Empfindungen, Gefühle, Strebungen, gebunden, weil es ohne ein solches Material zu keinem Inhalt zu gelangen vermag. Denn die unterscheidende Thätigkeit kann nur thätig seyn, wenn ihr irgend ein Objekt (Stoff) der Unterscheidung vorliegt: das Unterscheidungsvermögen rein als solches vermag diesen Stoff nicht selber zu schaffen, noch sich zu verschaffen. Je geringer das ihm zugeführte Material ist, desto geringer wird daher der Inhalt und damit die Klarheit und Deutlichkeit des Bewußtseyns seyn. Daher die Unfähigkeit der Blind- und Taubgeborenen, sich ohne künstliche Beihülfe und sorgfältige Anleitung zum vollen menschlichen Bewußtseyn zu erheben. Denn es steht wiederum psychologisch wie physiologisch fest, daß es vornehmlich die Sinnesempfindungen, insbesondere die Gesichts- und Gehörsempfindungen sind, welche das Material zu liefern haben, dessen die Seele bedarf, um durch Unterscheidung derselben zum Bewußtseyn der Außenwelt und von ihm aus zum Selbstbewußtseyn zu gelangen. Eben damit aber steht implicite fest, daß das Bewußtwerden der Seele durch die Funktionen des Nervensystems, als dessen Centralorgan das Gehirn sich vorzugsweise geltend macht, bedingt ist. Je weniger daher das Nervensystem und insbesondere das Gehirn bei den verschiedenen Thieren entwickelt erscheint, desto tiefer steht das psychische Leben derselben, desto geringer sind die Spuren von Empfindung, Wahrnehmung u. s. w., die sie zeigen.

Ist aber sonach das Bewußt**werden** der Seele durch die Mitwirkung des Nervensystems (Gehirn) bedingt, so wird es uns nicht Wunder nehmen können, daß auch das Bewußt**bleiben** an dieselbe Bedingung geknüpft erscheint, wie die schon angeführten allbekannten Thatsachen des Schwindens, der Störung und Verwirrung des Bewußtseyns in Folge von Störungen der Funktionen des Gehirns beweisen. Diese Thatsachen gelten so allgemein und sind so fest constatirt, daß sie nicht erschüttert werden durch die allerdings ebenso feststehende Thatsache, daß die Zustände der Seele, Gefühle, Vorstellungen, Strebungen und Gemüthsbewegungen ihrerseits einen ebenso bedeutenden Einfluß auf den Leib und das Nervensystem ausüben. Sie geben eben nur Zeugniß

*) Vergl. zu diesem Satze die Ausführungen und Nachweisungen in meiner Schrift „Gott und die Natur", 2te Auflage. Leipzig 1866. S. 300 f. 312 f.; Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie ꝛc. Leipzig 1866. S. 116 f. 131 ff.

für die durchgängige innige Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Allerdings folgt aus ihnen keineswegs, daß das Bewußtseyn ein bloßes Erzeugniß des Nervensystems sey; so gewiß vielmehr die psychischen Erscheinungen überhaupt nur aus dem Wirken besonderer psychischer Kräfte erklärt werden können, so gewiß ist auch das Bewußtseyn an sich nur ein Erzeugniß der Seele, wenn auch die es erzeugende Thätigkeit an die Mitwirkung des Nervensystems gebunden ist. Allein da sonach die Seele das Bewußtseyn wie ihre einzelnen Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen u. s. w. nicht selbstständig und für sich allein producirt, da vielmehr nicht nur das Entstehen, sondern auch das Fortbestehen des Bewußtseyns wie der einzelnen Vorstellungen u. s. w. durch die Mitwirkung des Nervensystems bedingt erscheint, so müssen wir diesen wissenschaftlichen Thatsachen gegenüber unweigerlich zugeben, daß von einer Fortdauer des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns ohne leiblichen Organismus nicht die Rede seyn kann. Die Naturwissenschaft ist daher in ihrem Rechte, wenn sie die Unsterblichkeit in diesem Sinne, d. h. die isolirte, von aller Leiblichkeit abgeschiedene Fortdauer der Seele und ihres Bewußtseyns beharrlich läugnet. Indeß diese Unsterblichkeit, so weit verbreitet auch der Glaube seyn mag, ist keineswegs die allein mögliche, noch die allgemein angenommene Form derselben. Das Christenthum vielmehr behauptet nicht nur die Fortdauer der Seele nach dem Tode, sondern auch die Auferstehung des Leibes, d. h. die Wiederherstellung des Leibes oder vielmehr die Wiedervereinigung der Seele mit einer neuen ähnlichen (vollkommeneren) Leiblichkeit. Nur in und kraft dieser Wiedervereinigung besteht nach christlichem Dogma die Seele mit ihrem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn unsterblich fort. Diesem christlichen Glauben widersprechen aber die dargelegten Ergebnisse der physiologischen und psychologischen Forschung so wenig, daß er im Gegentheil durch sie selbst gefordert erscheint. Denn so gewiß das Bewußtseyn durch organische Vorgänge zeitweise zerstört, verwirrt, aufgehoben wird, so gewiß steht es thatsächlich fest, daß es sich nach Beseitigung der organischen Hemmung mit seinem früheren Inhalt unverändert wiederherstellt. Demnach aber muß angenommen werden, daß, wenn gleich mit der Scheidung der Seele vom Leibe das Bewußtseyn schwindet, doch ein Wiedererwachen desselben nicht nur möglich ist, sondern nach Analogie der irdischen Zustände auch jenseit derselben wirklich erfolgen wird, sobald die Seele mit einem gleichen oder ähnlichen Organismus wieder in Verbindung tritt. Wir sagen: mit einem gleichen oder ähnlichen Organismus. Denn daß zur Erhaltung und resp. Wiederherstellung des Bewußtseyns in seiner Identität das Fortbestehen des schlechthin selbigen, unveränderlich gleichen Organismus erforderlich sey, läßt sich gegenüber den physiologisch festgestellten Thatsachen eines beständig waltenden Stoffwechsels (d. h. beständiger Neubildung des ganzen Organismus) und der fortwährenden mannichfachen Veränderungen, denen der Organismus unterliegt, nicht behaupten. Die Leiblichkeit des Kindes ist von der des Greises erheblich verschieden; und doch erhält sich die Identität des Bewußtseyns, nachdem es einmal erwacht ist, unverändert das ganze Leben hindurch. Der Blindgeborene, der Taubstumme entbehren sehr wichtiger Organe zur Entwickelung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, und doch zeigt sich, daß durch eine sorgfältige zweckgemäße Erziehung dieser Mangel sich ersetzen läßt, daß es also nicht schlechthin derselbigen Bedingungen und Mittel zur Entstehung und Erhaltung des Bewußtseyns bedarf. Die verschiedenen Sinnesempfindungen sind bei den verschiedenen Thiergeschlechtern durch sehr verschieden gebildete Organe vermittelt (die Augen der Insekten z. B. haben eine ganz andere Construktion als das Auge des Menschen), und doch müssen wir annehmen, daß die dadurch bedingten psychologischen Erscheinungen, die Sinnesempfindungen und Perceptionen im Wesentlichen dieselben sind, — wiederum ein Beweis, daß sich — weil zwei verschiedene Faktoren zusammenwirken — der gleiche Effekt durch verschiedene oder doch bloß ähnliche Mittel erreichen läßt. — Es fragt sich mithin nur, ob jene Wiedervereinigung der Seele mit einem neuen, gleichen oder ähnlichen Organismus physiologisch annehmbar sey. Wir behaupten, nicht nur

annehmbar, sondern gefordert ist sie, weil sie durchaus in der Consequenz der die Natur beherrschenden und von der Naturwissenschaft nachgewiesenen Principien liegt. Denn danach geht die Natur überall darauf aus, den bedingten Kräften auch die Möglichkeit ihrer Bethätigung und einen Kreis ihrer Wirksamkeit zu gewähren; alle Kräfte der Natur tragen nicht nur ein bestimmtes Gesetz (eine gesetzliche Form) ihres Wirkens in sich, sondern finden auch außer sich fortwährend die Mittel und Bedingungen, unter denen sie sich wirksam zu erweisen vermögen. Nur dadurch besteht die in der Natur waltende, unausgesetzt herrschende und nach jeder Abweichung sich wieder herstellende Ordnung und Regelmäßigkeit. Consequenter Weise muß mithin die Naturwissenschaft annehmen, daß auch der Seele ein solcher Spielraum nicht bloß einmaliger, vorübergehender, sondern dauernder Bethätigung ihrer Kräfte gewährt seyn werde, daß also die Kraft des Bewußtseyns, wenngleich zeitweise der Möglichkeit ihrer Bethätigung beraubt, doch durch Wiedervereinigung mit einem neuen entsprechenden Leibe sich wieder geltend zu machen bestimmt sey, und daß damit auch der frühere Inhalt des Bewußtseyns wieder hervortreten werde, — gesetzt auch, daß ein Theil desselben, das specifisch Irdische, Zufällige, Unwesentliche, verloren gehen sollte. Nach naturwissenschaftlicher Analogie mag dieser Proceß immerhin als ein stätig sich wiederholender anzusehen seyn, und die Naturwissenschaft als solche mag an dieser Ansicht festhalten; sie kann doch die Möglichkeit nicht in Abrede stellen, daß der Proceß ebensowohl in einem letzten Akte durch Einigung der Seele mit einer nicht mehr trennbaren Leiblichkeit zum Abschluß kommen könne. Die Vernunft aber fordert einen solchen Abschluß, weil ein ziel- und zweckloser Kreislauf unvernünftig ist. Und mithin vermag die Naturwissenschaft den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele nicht nur nicht zu bestreiten, sondern muß ihn consequenter Weise anerkennen und wenn auch nicht seine Wahrheit, doch seine Wahrscheinlichkeit selber behaupten.

Wir sagen: den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Denn daß hier von einem Wissen im engeren Sinne nicht die Rede seyn kann, versteht sich von selbst. Für den Glauben aber genügt es vollkommen, in dem großen Ganzen der Natur überhaupt wie in der gegebenen wissenschaftlich festgestellten Natur des Leibes und der Seele Momente und Bestimmtheiten nachgewiesen und damit objektive Gründe angezeigt zu sehen, welche uns nicht nur erlauben, sondern veranlassen und berechtigen, die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen. Jetzt, nachdem wir eine solche objektive Grundlage gewonnen haben, erhalten auch die aus dem religiösen Glauben, der Vernunft und dem sittlichen Bewußtseyn quellenden Motive eine höhere Bedeutung. Dem religiösen Glauben ist Gott nicht nur der absolute Geist, nicht nur ewig und unendlich, allmächtig, allwissend u. s. w., sondern kraft seiner ethischen Wesenheit auch die absolute Liebe: denn die Liebe ist das Fundament aller Sittlichkeit. Nicht die Gerechtigkeit, wohl aber die Liebe fordert, daß Gottes Schöpfung nicht im beständigen Kreisen, im stets sich wiederholenden Wechsel von Geburt und Tod schlechthin der Vergänglichkeit verfallen sey, sondern daß aus der Zeitlichkeit selbst Wesen geboren werden, die Gott in Liebe umfassen, in Liebe mit sich einigen könne. Und solche Wesen können nur geistiger, freier, ethischer Natur seyn. Die göttliche Gerechtigkeit ist nur ein Ausfluß, nur die Kehrseite der göttlichen Liebe, nur die Liebe selbst in dem Streben, durch Strafe des Ungehorsams, durch Leiden, Schmerz und Mißbehagen, die der Sünde folgen, den Sünder zu bessern und auf den rechten Weg zurückzuleiten. Auch sie fordert die Unsterblichkeit des Geistes, aber nicht, um in einem jenseitigen Daseyn das hienieden herrschende Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit auszugleichen, — denn ein solches Mißverhältniß besteht in Wahrheit nicht, — sondern um dem Sünder auch noch jenseit des irdischen Daseyns die Möglichkeit der Umkehr zu gewähren und ihm dieselben durch erhöhte, innerlichere, geistigere Strafen zu erleichtern.

Zu demselben Resultate führt die Vernunft. Denn ein ziel- und zweckloser Kreislauf ist, wie bemerkt, unvernünftig. Herrscht also Vernunft in der Natur und Welt,

zeigt sich eine durchgängige Zweckmäßigkeit im Seyn und Werden, die vorzugsweise in der Construktion, Bildung und Entwickelung der organischen Wesen hervortritt und endlich in der menschlichen Seele auch zum Bewußtseyn gelangt und mit Bewußtseyn befolgt und geübt wird, so muß angenommen werden, daß die Bewegung des Werdens in einem letzten höchsten Ziele zur Ruhe komme, d. h. aus der Zeitlichkeit des Werdens in die Ewigkeit des Seyns übergehe. Nicht sowohl weil die menschliche Seele der Vernunft fähig ist oder an der allgemeinen Vernunft Theil hat, als vielmehr weil sie der waltenden Zweckmäßigkeit sich bewußt wird und selber mit Bewußtseyn sich Ziel und Zweck ihres Strebens setzt, ist anzunehmen, daß sie auch zum Ziele zu gelangen, im ewigen Seyn das Ziel zu erreichen bestimmt sey. Denn ein beständiges, immer wieder erwachendes Streben nach einem unerreichbaren oder stets sich aufhebenden (vergänglichen) Ziele ist zweckwidrig, unvernünftig.

Zu demselben Ergebniß endlich führt die richtig erfaßte Bedeutung der ethischen Ideen, des Wahren, Guten und Schönen. Nicht weil der Mensch dieser Ideen fähig ist oder weil er in ihnen die Idee des Ewigen erfaßt, — denn keine Idee, welches Inhalts sie auch sey, als bloße Idee, als Vorstellung oder Begriff involvirt an und für sich die Unsterblichkeit, — sondern weil jene Ideen Ideale sind, die er, trotz aller falschen Auffassung ihres Inhalts, seiner Natur gemäß zu verwirklichen strebt und nach deren Verwirklichung zu streben er (durch das angeborene Gefühl des Sollens) sich verpflichtet fühlt, sind sie Zeugnisse für die ihm verliehene Fortdauer seines Daseyns jenseit des irdischen Todes. Denn eben weil sie Ideale sind, deren volle und vollkommene Verwirklichung hienieden als unerreichbar sich erweist, ist in ihnen seinem Streben ein Ziel gesetzt, das jenseit des irdischen Daseyns liegt, — in der Idee der Wahrheit (des vollkommenen Wissens) ein Ziel des Forschens und Erkennens, in der Idee des Guten (des vollkommenen Handelns) ein Ziel des Wollens und Wirkens, in der Idee des Schönen (der vollkommenen Darstellung des Wahren und Guten) ein Ziel des Schauens und Genießens, welches seinem Streben erst volle Befriedigung gewährt. So gewiß also Vernunft und Zweckmäßigkeit in der Natur überhaupt wie in der Naturbestimmtheit des menschlichen Wesens waltet, so gewiß ist anzunehmen, daß der Seele jenseit des irdischen Todes eine Sphäre sich eröffnet, in der sie zu erreichen bestimmt ist, was jene Ideen als Zweck und Ziel ihres Strebens ihr vorzeichnen.

Somit ergibt sich zugleich, daß vom sittlichen und religiösen Bewußtseyn aus der Unsterblichkeitsglaube einen Inhalt gewinnt, der uns berechtigt, das Fortleben der Seele jenseit des irdischen Daseyns seiner Bestimmung nach als ein höheres, vollkommeneres, befriedigenderes Daseyn zu fassen.

Neuere Schriften über die Unsterblichkeitsfrage: M. D. Egomet: Life and Immortality or Thoughts on Being. London, Holyoak, 1860. — G. Schott: Sterben und Unsterblichkeit; eine Studie. Stuttgart, Göpel, 1861. — A. Dumesnil: L'immortalité. Paris, Dentu, 1861. — E. Naville: La vie éternelle. Sept discours. 3me édition. Paris, Durand, 1863. — J. Huber: die Idee der Unsterblichkeit. München, Lentner, 1864. — Baguenault de Puchesse: L'immortalité, la mort et la vie. Etude sur la destinée de l'homme. Paris, Didier, 1864. — E. R. Pfaff: Ideen eines Arztes über die Unsterblichkeit der Seele. Dresden, Türck, 1864. — K. Wilmarshof: das Jenseits. Ein wissenschaftlicher Versuch zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage. 2 Hefte. Leipzig, Amelang, 1863. H. Ulrici.

Unsterblichkeit. Lehre des Alten Testaments von derselben. — Was das Alte Testament von der Unsterblichkeit oder, genauer ausgedrückt, von dem Zustande des Menschen nach dem Tode lehrt, hängt zusammen mit den Lehren vom Wesen des Menschen, vom Urstande, von der Sünde und dem Tode, von der Vergeltung, weßhalb auf diese Punkte in der Kürze hingewiesen werden muß. Indem die alttestamentliche Anthropologie davon ausgeht, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen und demgemäß als freie Persönlichkeit über die Natur gestellt, zur

Gemeinschaft mit Gott und zur Herrschaft über die übrigen irdischen Geschöpfe berufen ist, erscheint das menschliche Wesen vom thierischen qualitativ unterschieden (vgl. 1 Mos. 2, 20). Zwar ist der Mensch aus denselben zwei Elementen hervorgegangen, wie das Thier, aus der irdischen Materie (אֲדָמָה עָפָר) und aus dem göttlichen Geist; durch die Vereinigung des Geistes mit dem Stoffe ist bei'm Menschen wie bei'm Thiere die Seele (נֶפֶשׁ) im Leibe (בָּשָׂר) entstanden. Aber nicht auf gleiche Weise sind die beiderlei Seelen aus dem göttlichen Lebensquell entsprungen. Die Seelen der Thiere gehen nach 1 Mos. 1, 24. vermöge des göttlichen Machtwortes aus der Erde hervor; in ihnen waltet also der Schöpfungsgeist, der im Anfang (1, 2) in die Materie einging, ihr Zusammenhang mit dem göttlichen Lebensquell ist durch die allgemeine Erdschöpfung vermittelt. Die Menschenseele aber geht nicht hervor aus der Erde; sie wird vermöge unmittelbarer göttlicher Schöpfungsthat (1, 26), nämlich durch einen besonderen Akt göttlicher Einhauchung (2, 7) hervorgebracht. Darum hat auch die Zerstörung eines Menschenlebens eine ganz andere Bedeutung, als die Tödtung eines Thiers (9, 2—5). Schon hiedurch ist die Frage nahe gelegt: kann, wenn gleich das menschliche Sterben wie das thierische durch die Trennung der beiden Elemente sich vollzieht (Ps. 104, 29. 146, 4. Hiob 34, 14 f. Pred. 12, 7), das Loos der Menschenseele im Tode dasselbe seyn, wie das der Thierseele?

Daß in der Idee des Menschen die Bestimmung zum ewigen Leben gesetzt ist, lehrt das Alte Testament dadurch, daß es mit dem Urstande die Unsterblichkeit in bedingter Weise als posse non mori verknüpft und den Tod erst als Folge der Sünde eintreten läßt. Zwar liegt in den Worten 1 Mos. 2, 17: „des Tages, da du von ihm issest, sollst du sterben“, — nicht nothwendig der Gedanke, daß der Mensch, wenn er nicht sündige, überhaupt nicht sterben solle; sie könnten für sich genommen auch bloß als Bedrohung mit schnellem, frühem Tode verstanden werden. Aber wenn die Stelle 3, 22: „damit er nicht nehme von dem Baume des Lebens und lebe in Ewigkeit“ — hinzugenommen wird, so ist deutlich, daß nach dem Sinne der Urkunde mit dem paradiesischen Leben die Möglichkeit, die Unsterblichkeit zu erlangen, verknüpft, diese also dem Menschen, sofern er in ungetrübter Gemeinschaft mit Gott verharren würde, vorbehalten war. Dem widerspricht auch 3, 19. nicht. Mit Unrecht hat man aus dieser Stelle beweisen wollen, daß nicht der Tod, sondern nur die Mühsal des irdischen Lebens die Strafe der Sünde sey, daß der Mensch, auch abgesehen von der Sünde, vermöge der Beschaffenheit seines Leibes dem Tode verfallen sey. Denn die Worte „bis du zur Erde zurückkehrst“ bezeichnen nicht den Termin, bis zu welchem die über den Menschen verhängte Strafe währen soll, sondern das Ziel, in welchem die 2, 17. ausgesprochene Todesdrohung, deren Erfüllung unmittelbar mit der Sünde begann*), sich vollendet; und die Worte: „denn von ihr bist du genommen, denn Staub bist du“ — geben den Grund an, warum das Sterben des Menschen in der Form der Verwesung, als Rückkehr zu der Erde, sich vollziehen soll. Daß es bei'm Menschen nicht unbedingt zum Sterben, d. h. zur Lösung der Vereinigung von Leib und Seele, wodurch der erstere der Verwesung anheimfällt, hätte kommen müssen, lehrt das Alte Testament an dem Ende Henochs, von dem nicht das Wort „sterben“ gebraucht, sondern gesagt wird, daß ihn, weil er mit Gott wandelte, dieser hinweggenommen habe (לָקַח, 5, 24); wie auch später die Erzählung von der Entrückung des Elia (2 Kön. Kap. 2.) von einem über den Tod hinwegführenden Lebensweg zeugt.

Hiemit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, ob das Alte Testament auch eine Fortdauer des dem gewöhnlichen Todesloose unterliegenden Menschen, also eine Unsterblichkeit der menschlichen Seele lehre. Diese Frage zu verneinen, könnte man sich durch Ps. 146, 4. und die verwandten, oben bereits angeführten Stellen veranlaßt

*) Ueber die letztere Stelle s. meine Schrift: Vet. Testamenti sententia de rebus post mortem fut. 1846, S. 21; — und Herm. Schultz, die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit. 1861. S. 121 ff.

sehen, da diese neben dem Lebensgeist, welcher von Gott zurückgezogen wird, und dem der Verwesung anheimfallenden Leibe ein Drittes, in welchem eben der Mensch fortdauern würde, auszuschließen scheinen. Hiezu kommen Aussagen, wie Ps. 39, 14. „blicke weg von mir, daß ich mich erheitere, ehe ich hingehe und nicht mehr bin"; Hiob 7, 21: „nun werde ich in den Staub mich legen; du suchst mich und ich bin nicht mehr"; ebendas. 14, 10: „verscheidet ein Mensch, wo ist er?". Allein auf der anderen Seite ist doch in der durch das ganze Alte Testament hindurchgehenden Vorstellung von einem Reich der Todten, das, wie gezeigt werden wird, von dem Grabe bestimmt unterschieden wird, sowie in dem, was über Todtenerweckungen 1 Kön. 17, 21. 2 Kön. 4, 31. berichtet ist und von der künftigen Auferstehung der Todten geweissagt wird, irgendwelche Fortdauer des Menschen nach dem Tode unzweifelhaft vorausgesetzt. Dasselbe Buch Koheleth, das 12, 7. die Rückkehr des Geistes zu Gott, der ihn gegeben, lehrt, redet 9, 10. auch vom Todtenreich, „wohin du fährst". Daß Hiob 7, 8. 14, 10. nur das Verschwinden des Menschen vom irdischen Schauplatz, nicht ein völliges Aufhören desselben meinen, zeigt in beiden Kapiteln die Hinweisung auf den Aufenthalt im Todtenreiche. Mit Ps. 39, 14. ist der Ausdruck in Ps. 37, 36. zur Erläuterung zu vergleichen. Man darf wohl sagen, die Fortdauer des Menschen nach dem Tode werde im Alten Testament so sehr als etwas Selbstverständliches behandelt, daß das Daß derselben nicht einmal Gegenstand des Zweifels wird. Nicht einmal vom Buch Hiob gilt, daß hier „ein Schwanken zwischen den traditionellen Vorstellungen eines Todtenreichs und der Betrachtung des Todes als bloßen Nichtseyns" stattfindet (s. F. Beck in Baur's und Zeller's theol. Jahrb. 1851. S. 475). Nur auf das Wie der Fortdauer beziehen sich die Zweifel, mit denen der israelitische Geist ringt; je schwerer aber dieses Ringen eben dadurch wird, daß der Geist sich der Scheolsvorstellung nicht zu entäußern vermag, um so weniger ist man berechtigt, in der letzteren nur etwas äußerlich aus dem Volksglauben Herübergenommenes zu sehen.

Was das Alte Testament über den Zustand des Menschen nach dem Tode aussagt, steht vielmehr im inneren Zusammenhange mit dem, was es über das Verhältniß der Seele zum Geiste lehrt (s. hierüber Auberlen in dem Art. Geist des Menschen", Bd. IV. S. 728 f. und die dort citirten Schriften). Die aus der Einigung des göttlichen Geistes mit dem materiellen Gebilde entsprungene Menschenseele vermag ihre Lebensenergie nur insoweit zu behaupten, als der Geistesodem, den sie als Lebensgrund in sich trägt, fortwährend aus Gott angefacht wird, und sie so im Zusammenhange mit dem Lebensquell bleibt, aus dem sie selbst entsprungen ist. Jede Schwächung dieses Zusammenhangs ist Schwächung der Lebenskraft der Seele, und eben darum geht von der Sünde, durch welche das Walten des göttlichen Geistes gehemmt wird, die Vergänglichkeit des Menschen aus (vgl. 1 Mos. 6, 3., eine Stelle, die, wenn sie auch zunächst nur von der Verkürzung der menschlichen Lebenszeit handelt, doch für die alttestamentliche Anschauung von dem Zusammenhange der Sünde und des Todes besonders instruktiv ist). Wird vollends der göttliche Geist zurückgezogen und so der irdische Lebensbestand des Menschen aufgelöst, so sinkt die des Zuflusses von Lebenskräften beraubte und zugleich ihres Leibesorgans entkleidete Seele zu einem kraftlosen, schattenhaften Daseyn herab; und dieß ist eben der Zustand des Menschen im Todtenreich (שְׁאוֹל). Man kann darüber streiten, ob dieser Schemen, als welcher der Verstorbene fortdauert, Seele zu nennen sey. Von den im Todtenreich bereits Befindlichen wird der Ausdruck Seelen im Alten Testament ebenso wenig gebraucht, als der 1 Petr. 3, 19. stehende Geister. Wohl aber wird von der Seele gesagt, daß sie beim Sterben ausgehe (1 Mos. 35, 38) und bei der Wiederbelebung des Verstorbenen in seinen Leib zurückkehre (1 Kön. 17, 21 f.). Der durch göttlichen Beistand vom Tode Gerettete spricht Ps. 94, 17: „um ein Kleines hätte Wohnung gemacht in der Stille meine Seele". Hiemit vgl. Ps. 16, 10: „du wirst meine Seele nicht dem Todtenreich überlassen", ferner Ausdrücke wie: „die Seele aus dem Todtenreich erretten,

herausführen" u. s. w. Ps. 34, 4. 86, 13. 89, 49. Spr. 23, 14. Besonders würde Ps. 49, 20. hieher gehören, wenn dort die Erklärung sicher wäre, welche תָּבוֹא als dritte Person faßt und dazu aus dem vorhergehenden Verse נַפְשׁוֹ als Subjekt ergänzt; aber es liegt näher, תָּבוֹא in der zweiten Person zu nehmen, indem die auffallende Enallage bei אֲבוֹתָיו mit Böttcher und Delitzsch daraus zu erklären ist, daß dem Dichter die übliche Formel בּוֹא אֶל אֲבוֹתָיו vorschwebte. Dagegen ist noch Hiob 14, 22. hieher zu ziehen, indem diese Stelle, wenn sie auch im Einzelnen verschiedene Deutungen zuläßt, jedenfalls nach dem Zusammenhange auf den Zustand des Menschen nach dem Tode geht und hiernach von dem dumpfen Schmerze redet, den die abgeschiedene Seele und der Leichnam empfinde. — Andererseits ist freilich auch von einem Sterben der Seele die Rede (4 Mos. 23, 10. Hiob 36, 14), was aus dem bekannten Sprachgebrauch zu erklären ist, wornach נַפְשִׁי u. s. w. geradezu das Personalpronomen vertritt. Will man diesen Sprachgebrauch auch auf die obigen Stellen anwenden, so erhellt immerhin so viel aus ihnen, daß die menschliche Persönlichkeit dem Todtenreiche verfällt, also eben dasjenige, dessen Trägerin die Seele ist. Mehr Schwierigkeit macht die eigenthümliche Bezeichnung des menschlichen Leichnams durch נֶפֶשׁ מֵת 3 Mos. 21, 11. 4 Mos. 6, 6 u. a. Daß dieselbe aus einer etwa als Euphemismus zu betrachtenden Metonymie zu erklären sey (wie wir von einer todten Person reden können, ohne darum den Leib als Träger der Persönlichkeit zu betrachten), ist im Hinblick auf den im 4 Mos. 19, 13. gebrauchten Ausdruck: „wer berührt einen Todten, die Nephesch des Menschen, welcher stirbt" — nicht anzunehmen. Mehr für sich hat die Ansicht, welche in dieser Benennung den Eindruck ausgeprägt findet, daß das seelische Element, das im Blute den lebenden Leib durchwaltet hat, unmittelbar nach dem Tode sich vom Leichnam noch nicht völlig losgerungen habe. So Delitzsch, Syst. der bibl. Psychologie, 2te Aufl. S. 447. „Die ganze Innerlichkeit des Menschen liegt an der Leiche wie nach außen gekehrt vor uns; man sieht da in die Tiefe des Seelenkampfes und des Seelenfriedens, unter welchem die Scheidung der Seele und des Leibes erfolgte, und die Seele schwebt noch verklärend oder verzerrend über ihrem so eben verlassenen Gebilde. Deshalb macht jede Leiche einen so unheimlichen, geisterhaften, gespenstischen Eindruck und deshalb heißt sie נֶפֶשׁ. Der Leichnam des eben Verstorbenen trägt noch die frischen Spuren seiner Seele, die sich scheidend auf ihm gleichsam abgedrückt hat; er ist das zurückgebliebene Seelengehäuse, er ist gleichsam die gewesene Seele selber."

Wir gehen über zu näherer Darlegung der alttestamentlichen Scheolslehre. Das Wort Scheol (שְׁאוֹל, selten defektiv geschrieben) ist als Femininum, nach Analogie anderer Substantive, welche Räumlichkeiten bezeichnen (s. Ewald, ausführl. Lehrbuch §. 174. b), zu betrachten; die wenigen Stellen, in denen es als Maskulinum vorzukommen scheint, hat Böttcher de inferis §. 139 sq., erledigt. Ueber die Ableitung des Wortes wird gestritten; eine Aufzählung der verschiedenen Ansichten gibt Böttcher §. 156 ff. Die Zurückführung des Wortes auf den Stamm שָׁאַל, fordern (so Winer im Lexikon: „orcus haud inepte dici videtur a poscere, quippe qui omnes sine discrimine homines insatiabili quadam cupiditate poscat", Hengstenberg u. A.), ist nicht so geringschätzig abzuweisen, wie von mehreren Neueren geschehen ist; denn sie stimmt recht gut zu der dem Alten Testamente so geläufigen Anschauung von der Gier des Todtenreichs (Spr. 1, 12. 27, 20. 30, 16. Jes. 5, 14. Hab. 2, 5). Nur das kann man auffallend finden, daß der eigentliche und ohne Zweifel uralte Name des Todtenreichs hiernach ein Wort wäre, das doch mehr den Karakter eines poëtischen Epithetons hätte. Unter den anderen etymologischen Erklärungen ist die jetzt verbreitetste, wornach שְׁאוֹל von שָׁעַל, hohl seyn, abgeleitet und eine Erweichung des ע in א angenommen wird, in dieser Form verfehlt; es wäre vielmehr auf die dem Stamm שׁעל selbst zu Grunde liegende Wurzel של, שׁול = $\chi \acute{\alpha} \omega$, hio, zurückzugehen, und daher als Grundbedeutung des Wortes $\chi \acute{\alpha} \sigma \mu \alpha$, Schlucht, Abgrund, zu betrachten (s. Hupfeld in der Zeitschrift für die Kunde des Morgen-

landes, Bd. II. S. 462, und im Commentar zu den Psalmen, Bd. I. S. 101). Neben שְׁאוֹל erscheint noch als Bezeichnung des Todtenreichs בּוֹר, d. h. Grube, Jes. 14, 14. Ez. 32, 23. Ps. 88, 7., und ist auch die Redensart יָרַד בּוֹר (Ps. 28, 1. 30, 4. Spr. 1, 12. Jes. 38, 18. Ez. 26, 20 u. s. w.), die an sich auf das Grab gehen könnte, wahrscheinlich in der Regel auf das Todtenreich zu beziehen (s. Böttcher §. 165).

Die alttestamentliche Vorstellung vom Todtenreiche geht davon aus, daß dasselbe im Gegensatz gegen die obere Sphäre des Lichts und Lebens (Spr. 15, 24. Ez. 26, 20 u. a.) als das Drunten schlechthin, als die tiefste Tiefe gefaßt wird. Daher Ausdrücke wie שְׁאוֹל תַּחְתִּית (5 Mos. 32, 22. Ps. 86, 13), die Tiefen der Erde (Ps. 63, 10. vgl. 88, 7), das Land der Tiefe (Ezech. 26, 20. 31, 14. 32, 18), noch tiefer als die Wasser und ihre Bewohner (Hiob 26, 5). Hiemit hängt zusammen, daß es das Gebiet der Finsterniß ist, das Land des Dunkels, wo es, wenn es hell wird, wie Mitternacht ist, und wo darum alle Gestalten chaotisch in einander verschwimmen (Hiob 10, 22). Daß in den meist dichterisch gehaltenen Schilderungen nicht eine förmliche Topographie dieses Jenseits gesucht werden darf, ist selbstverständlich. Darum ist man aber doch nicht berechtigt, die Scheol im Sinne des Alten Testaments aller räumlichen Bestimmungen zu entkleiden und in das Gebiet des immateriellen Seyns zu verweisen (s. gegen solche Ansichten Delitzsch a. a. O. S. 408). — Vom Grabe, in welchem der Leichnam ruht, wird die Scheol bestimmt unterschieden; daß beide jemals identificirt werden, ist nicht zu erweisen. Wenn z. B. Jakob 1 Mos. 37, 35. sagt: „trauernd werde ich zu meinem Sohne שְׁאֹלָה hinabsteigen", so kann er nicht die Hoffnung aussprechen, mit Joseph im Grabe vereinigt zu werden, da er ja der Meinung ist, daß dieser von Thieren zerrissen sey. Daß Züge vom Grabe auf das Todtenreich übergetragen werden, ist richtig, z. B. Jes. 14, 11., wo zu dem in das Todtenreich gesunkenen Eroberer gesagt wird: „unter dir ist Moder gebetttet, und was dich deckt ist Gewürm"; ja Ezech. 32, 23 ff. werden die Plätze in der Unterwelt geradezu als Gräber bezeichnet. Aber in beiden Stellen kann die Unterscheidung der Scheol vom Grabe keinem Zweifel unterliegen, denn nach Jes. 14, 19. soll der Leichnam des Königs unbegraben hingeworfen werden, und die beiden dichterischen Gemälde schildern eine den verschiedenen Nationen der Erde und ihren Herrschern gemeinsame Ruhestätte. Auch die im Pentateuch so häufig vorkommende Formel: „zu seinen Vätern" oder „zu seinen Volksgenossen (אֶל־עַמָּיו) kommen, versammelt werden" — kann unmöglich auf das Grab gehen, nicht nur weil die Bestattung des Leichnams gar oft noch daneben besonders erwähnt wird (vgl. 1 Mos. 25, 9. mit Vs. 8.; 35, 29.; 50, 13. mit 49, 33. u. s. w.), sondern hauptsächlich deßwegen, weil die Formel und ebenso auch die verwandte „sich zu seinen Vätern legen" (5 Mos. 31, 16. 1 Kön. 2, 10. 16, 28. u. s. w.) auch von solchen gebraucht wird, die gar nicht im Grabe mit ihren Vätern vereinigt wurden, wie Abraham, Aaron, Moses, David und Andere. (S. die vollständige Darlegung der hieher gehörigen Stellen bei Böttcher §. 112 ff.) Nicht aber wird sich von der Sitte der gemeinsamen Bestattung aus erst die Vorstellung von der Vereinigung der Entschlafenen nach Geschlechtern und Völkern im Todtenreiche gebildet haben; vielmehr wird umgekehrt jene Sitte der Bestattung in gemeinsamen Gräbern von dem Glauben ausgegangen seyn, daß die Gemeinschaft der im Leben Verbundenen durch den Tod nicht völlig aufgehoben werden könne. — Für die Annahme eines gewissen Rapports zwischen den im Todtenreich Ruhenden und ihren Leichnamen läßt sich aus dem Alten Testament kein sicheres Zeugniß beibringen. Die bereits erwähnte Stelle Hiob 14, 22. läßt sich allerdings so fassen, „daß der Verwesungsproceß des Leibes schmerzliche Reflexe in die abgeschiedene Seele werfe" (s. Delitzsch z. d. St.); aber sie kann auch von dem Schmerz, den Leib und Seele gesondert empfinden, verstanden werden. Auch Jes. 66, 24. wird in den Leichnamen Empfindung vorausgesetzt. Die Erzählungen von den Todtenerweckungen 1 Kön. 17, 21 f. 2 Kön. 4, 34 f. kann man als Belege für eine nähere

Beziehung der Seele zu dem erst kurz zuvor verlassenen Leibe betrachten. (So **Himpel**, die Unsterblichkeitslehre des Alten Testaments. 1857. S. 32.) Dagegen findet sich im Alten Testament keine Spur von der ägyptischen Vorstellung, wornach die Erhaltung des Leichnams den Fortbestand der Seele sichert (obwohl **Tacitus** (hist. V, 5) von den Juden schreibt: corpora condere, quam cremare, e more Aegyptio; eademque cura et de infernis persuasio); und ebenso wenig die Vorstellung, daß die Seele des Geschiedenen vor der Bestattung seines Leichnams nicht zur Ruhe komme. Gegen die letztere zeugt sogar bestimmt Jes. 14, 15 ff. (Im Uebrigen vgl. meine oben angeführte Schrift S. 28 und **Himpel** a. a. O. S. 31; von dem letzteren werden auch die über das Alte Testament hinausgehenden rabbinischen Vorstellungen beigebracht).

Der Zustand im Todtenreich wird, wie bereits aus dem Bisherigen sich ergibt, als Privation alles dessen gedacht, was zum Leben im vollem Sinne gehört, weßhalb die Unterwelt auch als אֲבַדּוֹן, d. h. Untergang, Vernichtung (Hiob 26, 6. Spr. 15, 11. 27, 20) und als חֶדֶל das Aufhören (Jes. 38, 11) bezeichnet wird. Kraftlos, in dumpfem Brüten, gleich Schlafenden, ruhen die Todten in der Stille (דּוּמָה) Ps. 94, 17. 115, 17). Die Scheol ist das Land des Vergessens (Ps. 88, 13; נְשִׁיָּה ist aktivisch zu nehmen). „Die Lebenden wissen, daß sie sterben werden; die Todten aber wissen gar nichts mehr, und haben weiter keinen Lohn, denn ihr Andenken ist vergessen. Ihre Liebe, ihr Haß, ihr Eifer ist längst entschwundne, uud kein Theil ist ihnen mehr auf ewig an Allem, was unter der Sonne geschieht. — Kein Thun, noch Gedanke, noch Wissen, noch Weisheit ist in dem Todtenreich, wohin du gehst.“ (Pred. 9, 5. 6. 10). In solchem Zustand ist auch kein Lob Gottes und keine Betrachtung der göttlichen Dinge möglich (Ps. 6, 6. 115, 17. 88, 12); reicht auch die Allmacht Gottes hinab bis in die Unterwelt, die unverhüllt ihm gegenwärtig ist (Hiob 16, 5 f. Spr. 15, 11. Ps. 139, 8), so fehlt doch den hier Ruhenden jede Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott (Ps. 88, 6). Bei dem Allen ist aber ihr Selbstbewußtseyn nicht zerstört, vielmehr aus seinem Schlummer aufregbar; die Identität der Persönlichkeit dauert fort (Jes. 14, 10. Ezech. 32, 21. 1 Sam. 28, 15 ff.). — Wahrscheinlich bezieht sich auf den geschilderten Zustand der Scheolsbewohner der ihnen in einigen Stellen (Jes. 14, 9. 26, 14. Hiob 26, 5. Ps. 88, 11. Spr. 2, 18. 9, 18. 21, 16) gegebene Name רְפָאִים. Das Wort hängt wohl mit רָפָה (wie נְכָאִים mit נָכָה) zusammen und bedeutet demnach die Schlaffen, Entkräfteten. (Vergl. das חֻלֵּיתָ Jes. 14, 10; אֵין אֱיָל Ps. 88, 5). Im Pentateuch steht es nie von den Verstorbenen, sondern ist dort in mehreren Stellen die Bezeichnung eines Riesenvolkes der Vorzeit (s. d. Art. „Rephaiten“ Bd. XII, 733). Es kann übrigens das Wort in beiden Bedeutungen auf denselben Stamm zurückgeführt werden, indem es als Bezeichnung der Verstorbenen die **Hingestreckten** (in languorem projecti), als Volksname die **Gestreckten** im Sinne von proceri bedeuten würde (s. **Ewald**, Gesch. Isr. Bd. I. 3te Ausg. S. 327 u. A.). Ganz willkürlich ist dagegen die Annahme **Böttcher's** (§. 193 ff.), daß das Wort zunächst die Riesengeschlechter als die **gestürzten** bezeichnet habe, und von diesen aus, weil sie die pars potior der Scheolsbewohner gebildet, auch auf die übrigen übergetragen worden sey.

Zwischen den Todten drunten und der Oberwelt ist kein Verkehr, aus der Scheol kein Wiederkommen (Hiob 7, 9). Der nekromantische Aberglaube war freilich in Israel seit alter Zeit verbreitet, ist aber durch das Gesetz streng verboten (3 Mos. 19, 31. 5 Mos. 18, 9 ff.). Daß, wie **Diestel** Bd. XVII, 482 gesagt hat, selbst erleuchtete Propheten an die wirkliche Fähigkeit, Todte zu befragen, geglaubt haben, folgt aus Jes. 8, 19. nicht, wohl aber das Gegentheil. Als in sich widersinnig, den Frager rathlos lassend, erscheint dort die Nekromantie; an das Offenbarungswort (Vs. 20., vgl. 5 Mos. 18, 15) ist das Bundesvolk gewiesen; „sie haben Mosen und die Propheten, die mögen sie hören“ (Luk. 16, 29), ist ganz aus dem Geiste des Alten Testaments herausgesprochen. Das Alte Testament kennt kein Beispiel einer wirklichen Erscheinung aus dem Todtenreich, als die Samuel's (1 Sam. Kap. 28). Denn daß jene

Erzählung so verstanden seyn wolle (wie schon LXX. zu 1 Chron. 10, 13. und Sir. 46, 20. [23.] sie gefaßt haben), und daß sie nicht, wie die alten Theologen sie deuteten, ein bloßes Blendwerk vorführe, dürfen wir als entschieden betrachten. (Außer der in Keil's Comm. z. d. St. angeführten Literatur verdient auch die Abhandlung: die Geschichte von der Zauberin zu Endor" in der Zeitschr. für Protestantismus und Kirche, 1851, Bd. XXII. S. 138 ff. beachtet zu werden). Dagegen ist in Hiob 4, 12—15. nicht von Erscheinung eines Verstorbenen die Rede, sondern von einer göttlichen Offenbarung; in Vs. 15. bezeichnet רוּחַ nicht einen Geist, sondern das Wehen, durch welches die Erscheinung sich ankündigt.

Das Todtenreich ist (Hiob 30, 3) „der Ort der Zusammenkunft für alles Lebende". Denn (Ps. 89, 49) „wer ist der Mann, der lebte und den Tod nicht sähe und rettete seine Seele vor der Unterwelt?" Das Loos der in dieser Wohnenden ist für alle das gleiche (Hiob 3, 17—19). Nach Völkern und Geschlechtern sind sie gesondert, so daß jeder Hinabsteigende eben zu seinem Volk, zu seinen Vätern gesammelt wird; aber von einer Sonderung der Gerechten von den Ungerechten wird nirgends geredet. „Morgen wirst du und meine Söhne bei mir seyn", sagt Samuel zu Saul (1 Sam. 28, 19); „sie haben weiter keinen Lohn" (Pred. 9, 5). Nur in Jes. 14, 15. Ez. 32, 28., wo den gestürzten Eroberern die äußerste Tiefe (יַרְכְּתֵי בוֹר) angewiesen wird, darf man vielleicht eine Andeutung verschiedener Abstufungen des Todtenreiches finden, in dem Sinne, wie Josephus (bell. jud. III, 8. 5.) den Selbstmördern einen *ᾅδης σκοτιώτερος* in Aussicht stellt. Der Zustand in der Unterwelt ist in seiner Zurückführung auf eine möglichst bestimmungslose Existenz an sich weder Seligkeit noch Unseligkeit. Anders freilich vom Standpunkte des irdischen Lebens und seiner Güter aus betrachtet; während die Lebenssatten als Ruhe ihn ersehnen (Hiob 3, 13 ff.), liegt für die mitten im Genuß der Lebenskraft in die Unterwelt Gestürzten in dieser Wegraffung eine furchtbare Strafe (4 Mos. 16, 30 ff. Ps. 55, 16). Aber hierin erweist sich eben die göttliche Vergeltung als eine diesseitige; nirgends greift die göttliche Vergeltungsordnung, die der Mosaismus verkündigt, in ein Jenseits hinüber (s. die Darlegung der mosaischen Vergeltungslehre in Bd. XVII. S. 255—257). Auch in 4 Mos. 23, 10: „meine Seele sterbe den Tod der Gerechten", welche Stelle früher häufig als ein Zeugniß für den Glauben an ein seliges Leben nach dem Tode betrachtet worden ist, ist hievon nichts enthalten; vielmehr spricht Bileam mit diesen Worten den Wunsch aus, nach einem von Gott so reich gesegneten Leben sterben zu dürfen, wie die Gerechten in Israel sterben, „im Frieden, in gutem grauem Haar" (1 Mos. 15, 15. 25, 8. u. s. w.). Der Blick, den diese Gerechten, wenn sie sich anschicken, „den Weg aller Welt" (1 Kön. 2, 2) anzutreten, in die Zukunft werfen, gilt dem Fortleben in der Nachkommenschaft und der Erfüllung der Verheißungen Gottes an dieser (1 Mos. Kap. 49. 50, 24. 1 Kön. 2, 4). Zwar eine Exemtion vom Todesweg kennt nach dem früher Bemerkten der Pentateuch, — die Entrückung Henoch's; aber eine Exemtion der dem Tode Verfallenden vom Scheolsloose wird nirgends erwähnt. Auch bei Moses nicht, dem die Rabbinen, indem sie 5 Moses 34, 5. unrichtig „er starb am Munde Jehova's" erklärten, eine besondere Art des Todes, die mors osculi, die eine Befreiung vom Tode in sich schließe, beilegten. Es wird Vs. 6. geheimnißvoll von seiner Bestattung geredet; doch 32, 50. wird von seinem Hingang derselbe Ausdruck gebraucht, wie von dem der Andern: „werde gesammelt zu deinem Volk." Was nach Matth, 17, 3. Luk. 9, 30 f. (wo besonders das *ὀφθέντες ἐν δόξῃ* bedeutsam ist) über die jenseitige Vollendung des Moses zu sagen ist, geht über die alttestamentlichen Aussagen hinaus und gehört darum nicht hieher.

Aber die Lehre des Alten Testaments von dem Zustande nach dem Tode ist hiemit nicht abgeschlossen. Es bezeugt, daß auf Seiten Gottes die Beziehung, in die er zu den Gerechten getreten ist, durch den Tod nicht aufgehoben wird. Das Blut des erschlagenen Abel ruft zu ihm (1 Mos. 4, 10); er nennt sich, nachdem die Patriarchen

längst entschlafen sind, den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's (2 Mos. 3, 6). „Gott aber ist nicht der Todten, sondern der Lebenden Gott; denn sie leben ihm alle" (Luk. 20, 38). Was für Gott, den ewig Lebenden, ewige Bedeutung hat, dem ist auch eine ewige Dauer gesichert. Und das Alte Testament bezeugt ferner, daß, der die Quelle des Lebens ist (Ps. 36, 10), auch die Macht hat über Tod und Unterwelt: „ich tödte und mache lebendig" (5 Mos. 32, 39); „Jehova tödtet und macht lebendig, er fährt in die Unterwelt hinab und fährt herauf" (1 Sam. 2, 6), welche Macht er bewährt in den Fällen, in denen er auf das Gebet seiner Propheten Todte wieder in's Leben ruft. Auf dem Grunde solcher Erkenntniß des lebendigen Gottes schreitet einerseits die Prophetie fort zur Verkündigung der Auferstehung der Todten, wie andererseits das ahnungsvolle Ringen der Weisen Israel's mit den Räthseln des Todes und Todtenreiches dorther seine Impulse empfängt.

Wir verfolgen zuerst die Entwickelung der prophetischen Lehre von der Auferstehung der Todten. — Die Heilsweissagung hat es zunächst nicht mit der persönlichen Fortdauer der Individuen, sondern mit der Unvergänglichkeit der Gemeinde zu thun. Gottes Volk kann, da der Heilsrath, zu dessen Verwirklichung es erwählt ist, auch durch menschliche Sünde und deren Gericht hindurch sich vollenden muß (s. das Bd. XVII. S. 256 Ausgeführte), niemals untergehen. In der Ewigkeit ihres Gottes ist der Gemeinde ewige Dauer verbürgt. Er ist für sie, auch wenn sie erstorben scheint, ein unversieglicher Lebensquell (Jes. 40, 28 ff.). Weil Er, auch wenn die Himmel veralten wie ein Gewand und wechseln wie ein Kleid, derselbe bleibt, deshalb wird auch der Same seiner Knechte die Umwandlung der gegenwärtigen Weltgestalt überdauern (Ps. 102, 28 f.). Eben dieß nun, daß das scheinbar dem Untergange verfallene Volk Gottes sich wieder zu neuem Leben erhebt, wird als eine Erweckung desselben vom Tode dargestellt. So in zwei Stellen des Hosea 6, 2. 13, 14. In der ersteren wird Israel redend eingeführt, wie es in der Noth seinem Gotte sich zuwendet, freilich noch in wankelmüthigem Sinne: „Er wird uns beleben nach zwei Tagen, am dritten Tag (d. h. nach kurzer Frist) wird er uns erwecken, daß wir vor ihm leben." Was hier als Hoffnung des Volkes ausgesprochen ist, welcher bei der Unbeständigkeit desselben noch keine Erfüllung zugesagt werden kann, das erscheint als ein Wort Gottes in 13, 14. Der Zusammenhang dieser Stelle ist bei der abgebrochenen Darstellungsweise des Propheten, bei der die vermittelnden Gedanken verschieden ergänzt werden können, sehr schwierig zu bestimmen. Uns scheint der Gedankengang von Vs. 12. an folgender zu seyn: Ephraim's Sünde ist aufgespart für das Gericht; die Strafleiden Israel's sollen die Geburtswehen seyn, durch die ein neues Volk geboren wird. Aber das Volk will es hiezu nicht kommen lassen; „es ist ein unweiser Sohn; wenn es Zeit ist, tritt er nicht in die Mutterscheide." Die Todesangst um Mutter und Kind, wenn die Geburt nicht zu Stande kommen will, bildet nun den Uebergang zu Vs. 14: „aus der Hand der Unterwelt will ich sie erlösen, vom Tode sie loskaufen; wo sind deine Pesten, o Tod, wo deine Seuche, o Unterwelt?" Das will sagen: und doch ist Gott im Stande, sein Volk auch aus solcher Todesnoth zu erlösen, weil gegen ihn alle Todesmächte nichts vermögen. — Nach anderer Erklärung freilich (so Simson und eine Abhandlung in der Zeitschrift für Protest. u. Kirche, 1854. Bd. XVIII. S. 124) würde die Stelle etwas ganz Anderes enthalten; das erste Glied von Vs. 14. soll als Frage gefaßt werden („aus der Gewalt des Todes soll ich sie befreien?"), das zweite Glied als Ausdruck des erbittertsten Zornes über das Volk, gegen das Tod und Hölle aufgeboten werden („her mit allen euren todbringenden Mächten!"). Aber gegen die interrogative Fassung des ersten Satzes dürfte schon die Wortstellung sprechen; und daß im zweiten אֱהִי anders als in Vs. 10. zu nehmen wäre, ist nicht wahrscheinlich. — Eine unbedingte Verheißung enthält allerdings die Stelle nicht; sie bezeugt, was Gott kann und wird, wenn nur sein Volk, auch wenn es auf's Aeußerste mit ihm gekommen ist, sich retten lassen will (vergl. das אֶפְדֵּם in 7, 13). Weil es aber der Rettung

widerstrebt, darum, heißt es weiter, ist für Mitleid bei Gott kein Raum, und muß der Sturm des Gerichts das prangende Ephraim wegfegen. Und doch weist das Wort von der in Gottes Macht liegenden Ueberwindung des Todes, wenn es auch für den Augenblick wieder durch die Gerichtsdrohung zurückgedrängt wird, hinaus auf das, was das Ende der göttlichen Gerichtswege mit Israel seyn wird.

Wie nun die Verkündigung der Wiederherstellung des erstorbenen Volkes fortgeht zur Weissagung der Auferweckung der entschlafenen Glieder desselben, ergibt sich durch Folgendes. Wenn Israel in seinem aus den Gerichten geretteten Reste wieder hergestellt und verherrlicht wird, bleibt doch noch ein Räthsel ungelöst. Nach göttlicher Vergeltungsordnung steht fest: „der Gerechte wird leben durch seine Treue" (Hab. 2, 4). Darum sollen ja nach Ezech. 9, 4. alle Gerechten durch ein Malzeichen ausgesondert werden von der den Würgengeln verfallenen Masse; auf das Nachdrücklichste verkündigt derselbe Prophet in Kap. 18., daß Jedem nach seiner Gerechtigkeit werde vergolten werden. Und doch sieht er 21, 3. 8., wie das Feuer des Gerichts grüne und dürre Bäume, das Schwert des Herrn Gerechte und Gottlose verzehrt. Wo bleibt da der Gott der Gerechtigkeit? — Der Widerspruch, in welchen die göttliche Gerechtigkeit sich zu verwickeln scheint, wird gemildert durch die Erwägung, daß die Gerechten vor dem Unglück weggerafft werden; „er geht zum Frieden; sie ruhen auf ihren Lagern, die gerade vor sich hingewandelt" (Jes. 57, 1 f., zu erklären nach 2 Kön. 22, 20). Aber gelöst ist hiedurch das Räthsel nicht. Die Lösung kann nur darin liegen, daß die entschlafenen Gerechten an der Erlösung ihres Volkes und der Vollendung des göttlichen Reiches, auf die sie in unerschütterlichem Glauben gehofft, selbst auch Antheil bekommen. Und hier greift nun die Weissagung Jes. Kap. 26. ein. Bereits in 25, 7. hat der Prophet in Bezug auf die Heilszeit verkündigt, daß Jehova den Tod für immer vernichten und die Thränen von allen Angesichtern abwischen werde. Darin läge zunächst nur die Aufhebung des Todes für die Gemeinde jener Zeit; aber in 26, 19. geht die Weissagung weiter. Der Zusammenhang der verschieden erklärten Stelle ist von Vs. 8. an dieser. Der Prophet spricht im Namen der Gerechten die Sehnsucht nach der Vollendung der göttlichen Gerichte aus, damit die Sünder auf Erden Jehova's Größe und seinen Eifer über sein Volk erkennen mögen und dem letzteren Heil geschafft werde. Das Volk hatte früher anderen Herren, d. h. anderen Göttern gedient; dieses abgöttische Geschlecht ist gerichtet und wird nicht wieder erstehen. (Nach anderer Auffassung sollen die anderen Herren die Zwingherren Israel's und diese die in die Unterwelt Gestürzten seyn, die nicht mehr erstehen). Jehova hat das Volk wieder gemehrt, aber noch ist durch die Wehen, in denen es lag, ihm das volle Heil nicht gekommen; „nicht wollen geboren werden Bewohner der Welt." (Wie יִפְּלוּ zu nehmen ist, zeigt das תַּפִּיל in Vs. 19. Allerdings ist נֵפֶל nicht G e b u r t überhaupt, sondern F e h l g e b u r t. Aber der Ausdruck ist gewählt, weil in ihm das dem Mutterschooß gewaltsam Abgerungenwerden liegt. Es geht nicht auf dem Wege eines gewöhnlichen Naturprocesses; die Todten müssen mit Gewalt aus der Unterwelt hervorbrechen, und das vermochten die Wehen, in denen das Volk lag, nicht zu bewirken). Darum nun Vs. 19. der Wunsch, daß die Todten Gottes (so ist mit B ö t t c h e r §. 445. das מֵתֶיךָ zu nehmen, im Gegensatz gegen die Todten des abtrünnigen Geschlechts), die Leichname des Volkes erstehen mögen; welcher Wunsch rasch übergeht in den Zuruf: „wachet auf und jauchzet, ihr Staubbewohner, denn Thau der Kräuter ist dein Thau" (d. h. die Kraft Gottes wirkt gleich dem die Vegetation neu belebenden Thau) „und die Erde gebiert die Schatten." Bis dahin möge das Volk stille harren; am Tage des Endgerichts, zu dem sich Jehova aufmacht, „enthüllt die Erde ihr Blut und bedeckt nicht ferner ihre Gemordeten." — Daß Vs. 19. nicht tropisch genommen werden darf, als ob bloß von der Erlösung des Volkes aus seinem Elende geredet würde, erhellt deutlich aus dem Gegensatz von Vs. 14. und aus dem ganzen Zusammenhange der Stelle. Auch Vs. 21. will nicht bloß sagen, daß die unschuldig Gemordeten in dem letzten Gericht an ihren Feinden gerächt werden

sollen. Nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden sind die הֲרֻגִים eben die Todten Gottes in Vs. 18.; diese, deren Blut bis jetzt ungeahndet geblieben und so dem Blute eines um eigener Schuld willen Getödteten gleichgestellt war, sollen, indem die Erde sie nicht mehr deckt, sie vielmehr zu neuem Leben wiedergeben muß, ihre Rechtfertigung erlangen.

Gehen wir in der Prophetie weiter herab, so fordert zunächst die Vision des Ezechiel vom Knochenfelde (Kap. 37.) eine nähere Erörterung. Die Veranlassung derselben ist in Vs. 11. angedeutet. Israel spricht: „vertrocknet sind unsere Gebeine, verloren ist unsere Hoffnung, wir sind abgeschnitten." Das Volk ist so verkommen, daß nach seiner Ansicht eine Wiederherstellung, wie sie ihm in Kap. 36. der Prophet verkündigt hat, schlechthin undenkbar ist. Dieser Verzweiflung will die Offenbarung, welche der Prophet empfängt, entgegentreten. Er wird im Geiste in ein Thal geführt, das mit vertrockneten Gebeinen angefüllt ist. Gefragt, ob diese Gebeine leben werden, antwortet er: „Herr, Jehova, du weißt es", und erklärt dadurch die Sache für etwas über menschliches Wissen Hinausliegendes. Nun erhält er den Befehl, über die Gebeine zu weissagen: „siehe ich bringe in euch Odem, daß ihr lebet, und ich setze in euch Sehnen und bringe über euch Fleisch, und überziehe euch mit Haut, und lege in euch Odem, daß ihr lebet; dann erkennt ihr, daß ich Jehova bin." Da nun der Prophet solches weissagt, wird es laut, es entsteht ein Getöse (nach anderer Erklärung ein Erdbeben, das aber nur willkürlich mit dem 38, 19., in welchem die Macht Gog's untergeht, identificirt werden kann); die Gebeine rücken zusammen, und hierauf erfolgt die Wiederbelebung derselben durch die zwei vorher angegebenen Akte, zuerst die Wiederherstellung der Körper und dann die Beseelung derselben durch den von den vier Winden her zugeführten Lebensodem. Nun folgt Vs. 11—14. die Anwendung des Gesichts: „Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel", d. h. nach dem Zusammenhang mit Vs. 15 ff. sowohl das Volk Juda, als das der zehn Stämme. Diesem in seinem vermeintlich rettungslosen Zustande soll der Prophet verkündigen: „siehe, ich öffne eure Gräber, und führe euch, mein Volk, herauf aus euren Gräbern und bringe euch in's Land Israel; dann erkennt ihr, daß ich Jehova bin, und ich gebe meinen Geist in euch, daß ihr lebet, und setze euch in euer Land" u. s. w. — Bis in die Zeit der Kirchenväter zurück geht die Controverse, ob die Schilderung Vs. 1—10. eigentlich zu verstehen sey, von der leiblichen Auferstehung, oder symbolisch, von der Restitution des Bundesvolks, wobei die Einen bloß an die Erweckung Israel's vom bürgerlichen Tode zu neuer politischer Existenz, die Anderen an die Wiederherstellung desselben aus dem geistlichen Tode, die geistliche Neubelebung desselben, dachten, — eine Differenz, die dahin auszugleichen ist, daß es sich nach 36, 27 f. und 37, 21 ff. um die Wiederherstellung Israel's als eines Gottesstaates unter der Herrschaft des Messias, eines wahrhaft geheiligten Gemeinwesens handelt. Nachdem in neuerer Zeit die symbolische Deutung lange fast ausschließlich geherrscht hatte, haben sich dagegen die zwei neuesten Commentatoren Ezechiel's, Hitzig und Kliefoth, wieder für die eigentliche Auffassung entschieden. Nach ihr würde in Vs. 11—14. nicht die Deutung des Gesichts gegeben, sondern nur (Kliefoth S. 370) „eine auf den Inhalt des Gesichts sich basirende, denselben auf einen bestimmten Punkt anwendende Troſtrede an Israel", oder, wie schon Calov die Stelle gefaßt hat, es soll die Analogie hervorgehoben werden, welche zwischen der Restitution Israel's und der künftigen Auferstehung der Todten stattfinde. Allein wenn es Vs. 11. heißt: „diese Gebeine sind das ganze Haus Israel", das seinen Zustand selbst als den vertrockneter Gebeine bezeichne, so kann hierin nach einfachem Wortverständniß nur gefunden werden, daß das Vorhergegangene sich eben auf das Israel, welches diese Rede führt, bezogen habe. Und wenn weiter in Vs. 12. zu denen, welche ihre Gebeine als vertrocknet bezeichnet haben, gesagt wird: „ich öffne eure Gräber" u. s. w., so ist als reine Willkür anzunehmen, daß nach dem anerkanntermaßen symbolischen Ausdruck in Vs. 11. nun Vs. 12. eigentlich zu verstehen sey.

Dabei ist allerdings zuzugeben, daß Vs. 1—10. nicht ein bloßes Gleichniß ist, das lediglich der Veranschaulichung dienen würde. Sondern der Abschnitt gibt ein visionäres Erlebniß; der Vorgang, den Gott den Propheten schauen und bei dem er ihn selbst weissagend eingreifen läßt, hat so die Bedeutung eines unterpfändlichen Zeugnisses, wie Gottes Macht im Widerspruch mit menschlichem Meinen auch das Todte wieder zu beleben vermöge, und zugleich welche Kraft dem von Gott gewirkten Weissagungswort einwohne. Daß aus dem Vorgang auch die Gewißheit der Auferstehung der Todten abgeleitet werden konnte, ist unbestreitbar; aber von dieser ist eben nach dem Zusammenhange hier nicht die Rede.

Dagegen wird dieselbe im Buche Daniel Kap. 12. verkündigt. Der Prophet weissagt Vs. 1 f. von einer Zeit der Bedrängniß, wie eine solche nicht gewesen, seitdem Völker existiren. „In selbiger Zeit wird gerettet werden Jeder, der im Buch (des Lebens) geschrieben gefunden wird. Und viele werden aus den im Erdenstaub Schlummernden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die andern zu Schande und ewigem Abscheu. Und die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Veste, und die, welche die Vielen zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne für ewig und immerdar." In Vs. 13. wird sodann Daniel angeredet: „du geh' hin zum Ende; du wirst ruhen und aufstehen zu deinem Loose am Ende der Tage." Auch hier wird nach dem Zusammenhang von 12, 3. mit 11, 33. 35. die Verheißung der Auferstehung zum Leben besonders in Bezug auf diejenigen ausgesprochen, die ihre Treue gegen Gott durch den Tod, den sie als seine Bekenner erlitten, bewährt haben. Doch geht das „Viele" nicht darauf, daß nur ein Theil Israel's erstehen werde (nach den Accenten ist das מִן vor מִיְּשֵׁנֵי von יָקִיצוּ abhängig); es bildet nicht den Gegensatz gegen Nicht-Auferstehende, sondern bezeichnet eben die große Zahl (s. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, Bd. I. S. 314; und Schriftbeweis, Bd. II, 2. S. 549). — Nun kommt bei Daniel die Auferstehung der Gottlosen hinzu. Doch bildet den Uebergang hiezu schon Jes. 66, 24., wenn dort von den Leichnamen der Abtrünnigen, die nach Vs. 16. Jehova mit Schwert und Feuer gerichtet hat, gesagt wird, daß sie draußen vor der Gottesstadt liegend ewige Qual leiden. „Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen und sie sind ein Abscheu allem Fleisch." Der Gebrauch des Wortes דֵּרָאוֹן in Dan. 12, 2. macht wahrscheinlich, daß diese Stelle eben auf Jes. Kap. 66. Bezug nimmt. — Daniel redet nur von Israel, nicht von einer Auferstehung aller Menschen. Von dieser handelt das Alte Testament überhaupt nirgends ausdrücklich; nur in Jes. 24, 22., wo es von dem Heer der Höhe und den Königen des Erdbodens, die in der Grube (d. h. der Unterwelt) eingesperrt sind, heißt, daß sie nach langer Zeit heimgesucht werden, ist, wie man die dunkle Stelle näher fassen möge, doch wohl davon die Rede, daß die Eingesperrten aus dem Reiche der Todten hervorgeholt werden. Auf der anderen Seite wird man auch in Jer. 51, 39. 57., wo von den Chaldäern gesagt wird, daß sie zu ewigem Schlafe entschlafen und nicht wieder erwachen werden, die Ausdrücke nicht in dogmatischem Sinne fassen dürfen.

Die Auferstehung der Gerechten Israel's zum ewigen Leben bildet in der Prophetie, wie wir gesehen haben, ein Stück der Vollendung der Gemeinde. Die Ueberwindung des Todes ist Ziel der göttlichen Reichswege. Bis dahin dauert die Herrschaft des Hades über alle Menschen; die Prophetie hat, wie aus den früher mitgetheilten Stellen erhellt, die alte Scheolslehre bestätigt. Daß diese auch in den Psalmen und den Denkmälern der Chokma enthalten sey, ist ebenfalls schon oben nachgewiesen worden. Ob dagegen in diesem Gebiet des Alten Testaments doch auch solches sich finde, was über dieselbe hinausführt, ob hier die Hoffnung einer jenseitigen Vollendung, einer seligen Unsterblichkeit, wie man es zu nennen pflegt, aufleuchte, das ist noch näher zu erörtern. Bewegt hat allerdings die Frage nach dem Jenseits den Geist der heiligen Sänger und Weisen Israel's. Sie lag ihnen, so zu sagen auf dem Wege, wenn sie mit den Räthseln rangen, in welche die Erfahrung von dem Glück der Frevler

und dem Unglück der Frommen sie verwickelte, und ihr Glaubenspostulat, daß Gott unter allen Umständen als gerechter Vergelter sich bewähren werde, fortwährend auf widersprechende irdische Thatsachen stieß. Und auch abgesehen hievon drängte sich ihnen der Widerspruch auf, der zwischen der göttlichen Bestimmung des Menschen und seinem Todes- und Scheolsloose stattfindet. Die Klage über Tod und Grab hat im Alten Testament von vorn herein dadurch eine andere Bedeutung als im Heidenthum, daß die Hinfälligkeit des Menschen nicht als reine Naturnothwendigkeit gefaßt, sondern in Zusammenhang mit der Sünde und dem Zorn Gottes gesetzt wird (Ps. 90, 7—9). Hiezu kommt aber, daß die Gemeinschaft, welche durch die Offenbarung zwischen dem lebendigen Gott und dem Menschen gestiftet ist, dem letzteren eine ewige Bedeutung gibt, die zwar zunächst nur in der Gewißheit der ewigen Dauer des erwählten Geschlechtes sich kundgibt, aber in demselben Maße, in dem die individuelle Erfahrung der Gottesgemeinschaft sich vertieft, auch in dem Einzelnen das Gefühl einer unvergänglichen persönlichen Bestimmung erweckt. Da tritt nun an die Stelle jener Befriedigung, mit welcher die Patriarchen im Hinausblick auf das ihrer Nachkommenschaft verbürgte Heil aus dem durch Gottes Güte gesättigten Leben scheiden, an die Stelle des Preises der in das flüchtige Menschenleben ein um so reicheres Maß ihrer Gaben legenden göttlichen Gnade (Ps. 103, 15—18), in Stunden der Anfechtung ein Grausen darüber, daß die Gemeinschaft mit Gott, das Schauen des Herrn (Jes. 38, 11), im Tode aufhören soll; ja unbegreiflich erscheint es, wie der Gott, der doch von den Seinen geliebt und gepriesen seyn will, selbst dieses Band soll lösen können. Ps. 30, 10. „Welcher Gewinn ist in meinem Blut, in meinem Hinabfahren zur Grube? wird auch der Staub dich preisen, wird er verkündigen deine Treue?" 88, 12 f. „Wird denn im Grab erzählt deine Gnade und deine Treue am Vernichtungsort? Wird in der Finsterniß dein Wunderthun erkannt und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergehens?" Vgl. Ps. 6, 6.

Die Lösung nun, welche die bezeichneten Räthsel in einigen Psalmstellen finden, ist keine dogmatische; d. h. es wird kein Glaubenssatz gewonnen, durch welchen das Dunkel des Todtenreichs gelichtet und eine objektive Erkenntniß eines höheren Lebens nach dem Tode begründet würde. Die Lösung ist vielmehr nur eine subjektiv-persönliche. Die Gemeinschaft mit Gott, in welcher der Sänger steht, macht sich in solcher Stärke geltend, daß er in ihr nicht nur dem Glücke der Frevler gegenüber seine volle Befriedigung findet, sondern auch momentan über Tod und Unterwelt hinweggehoben, sich unauflöslich mit Gott geeinigt weiß. Den Uebergang zu den hieher gehörigen Stellen bildet schon Ps. 4, 8., wo David in der rathlosen Lage, in der seine Gefährten verzagen, doch die Freude, die er in Gott hat, höher stellt als den Ueberfluß, in dem seine Feinde schwelgen. Noch voller aber ergießt sich das Gefühl des seligen, unzerstörlichen Verbundenseyns mit Gott in Ps. 16. Weil der Herr sein höchstes Gut ist und er Ihn beständig sich zur Seite weiß, so weiß er auch (Vs. 10 f.): du wirst meine Seele nicht der Unterwelt überlassen, wirst deinen Frommen nicht sehen lassen die Grube; du wirst mir kund thun den Weg des Lebens; Freudenfülle ist bei deinem Antlitz, liebliches Wesen in deiner Rechten immerdar." Man muß diese Worte ihres Gehaltes entleeren, wenn man in ihnen nur die Zuversicht der Errettung aus einer Gefahr finden will. Der Gedanke, daß der Fromme doch am Ende dem Tode und dem Hades verfallen und eben damit seine Seligkeit in Gott ein Ende nehmen werde, ist für den Psalmisten in diesem Momente unmöglich; so redet er ein ahnungsvolles Wort, das hinausgreift über die Schranken des Alten Bundes. — Noch weiter würde Ps. 17, 15. führen, wenn hier die Worte: „ich werde in Gerechtigkeit schauen dein Antlitz, will mich sättigen bei'm Erwachen an deiner Gestalt" — nach einer sehr verbreiteten, noch von Delitzsch gut vertheidigten Auffassung auf das Erwachen aus dem Todesschlafe, sey es zu himmlischem Leben, sey es zur Auferstehung, zu beziehen wären. Aber vor Vs. 15. den Gedanken zu ergänzen: „wenn ich in der gegenwärtigen Gefahr des Todes

entschlafen sollte" — ist man doch nicht berechtigt. Der dringende Flehruf Vs. 13., daß Gott sich zur Hülfe des Betenden gegen seine gottlosen Feinde aufmachen möge, wird nicht zurückgenommen. Allerdings enthält nun Vs. 14. nicht (wie ich ihn in der oben angef. Schrift S. 76 nach Hengstenberg's Vorgang genommen habe) eine Begründung dieses Flehrufs, als ob der Dichter Gott den Widerspruch des Glücks des Gottlosen mit seiner Würdigkeit klagend vorhielte. Sondern Vs. 14. gibt eine verächtliche Bezeichnung des Glücks, mit dem Gott den Gottlosen abspeist, wogegen der Psalmist Vs. 15. das höhere Glück, das er als Gerechter im Schauen Gottes hat, hervorhebt, worin nun eben die Gewißheit der Erhörung des Gebets begründet ist. Die Stelle ist verwandt mit der Ps. 4, 8 f., und die Vergleichung mit der letzteren legt es nahe, Ps. 17. als ein Abend- oder Nachtgebet zu betrachten, und unter dem Erwachen in Vs. 15. das aus dem natürlichen Schlafe zu verstehen. Das Schauen des Antlitzes Gottes und das Sich-sättigen an seiner Gestalt geht nicht hinaus über die Ps. 63, 3. gebrauchten Ausdrücke und ist eben die stärkste Bezeichnung des Innewerdens der göttlichen Gnadengegenwart. Aber wenn auch hiernach die Stelle nicht von einem seligen Leben nach dem Tode handelt, so begegnen wir doch in ihr, wie Hupfeld mit Recht zu derselben bemerkt hat, einer überraschenden Vertiefung des Begriffs der Welt und des Weltlebens als eines eiteln, nichtigen Gutes im Gegensatz gegen das Geistesleben in Gott. — Gehen wir im Psalter weiter, so sind zuerst 48, 15. und 68, 21., die Manche (z. B. noch Stier) auf die Erlösung vom Tode im neutestamentlichen Sinne bezogen, zu beseitigen. Beide Stellen reden nur von Errettung aus Todesgefahr; wobei wir dahingestellt lassen, ob in der ersteren die Erklärung: „er führt uns bei'm (oder: zum) Sterben" — auf richtiger Lesung des Textes beruht. Dagegen sind bedeutungsvoll 49, 16. und 73, 23 ff. Wenn in der ersteren der Sänger sagt: „doch Gott wird erlösen meine Seele aus der Hand der Unterwelt, denn er wird mich nehmen", so kann man freilich, sobald man vom Zusammenhang absieht, hiebei bloß an Rettung aus Gefahr denken. Aber dem im Vorhergehenden enthaltenen Gegensatze wird doch diese Erklärung in keiner Weise gerecht, weder dem in Vs. 8 ff., wornach kein Mensch die Seele seines Nächsten vom Hades loszukaufen vermag (wogegen nun der Psalmist die Erlösung seiner Seele von Gott erwartet), noch auch dem in Vs. 15., wornach eben die Weltmenschen der Oede des Hades überwiesen werden, und nur willkürlich (so von Hengstenberg, Schlußabhandl. zum Psalmencomm. S. 319) ergänzt wird, sofern sie vor der Zeit und gewaltsam in denselben hinabfahren. Hiezu kommt die kaum zu verkennende Anspielung des יִקָּחֵנִי auf die Henochstelle 1 Mos. 5, 24. Nach der natürlichen Auslegung spricht der Psalmist ahnungsvoll die Hoffnung aus, daß es für ihn eine Erhebung aus dem Hades zu höherem Leben geben werde. Was ferner Psalm 73. betrifft, so mag man bei Vs. 24: „in deinem Rath wirst du mich leiten und hernach mich zu Ehren annehmen", darüber streiten, ob von irdischer oder jenseitiger Vollendung die Rede sey; die Worte Vs. 26: „ob geschwunden ist mein Fleisch und mein Herz, ist meines Herzens Hort und mein Theil Gott in Ewigkeit" — sprechen jedenfalls die Zuversicht des Sängers aus, daß, ob ihm auch das Herz im Tode breche, seine Gemeinschaft mit Gott nicht gelöst werden könne. Es ist eine willkürliche Entleerung des Gedankens, wenn Hengstenberg nach 26. a. ergänzt: dahin wird es aber durch Gottes Gnade nicht kommen. Aber in den beiden letztgenannten Stellen ist doch, wie Delitzsch treffend erinnert, nicht ein direktes Gotteswort gegeben, auf das die Hoffnung sich stützen könnte; es ist nur das Glaubenspostulat ausgesprochen, daß für den Gerechten sein Daseyn in Herrlichkeit und unversieglichem Genuß der Gemeinschaft mit Gott auslaufen müsse. Wie sich das verwirklichen werde, kann nicht aufgezeigt werden. Darum geht neben dem Triumph des Glaubens über Tod und Scheol die Klage einher, für die es noch keine Befreiung vom Todesbann, noch keine Lösung der Räthsel des Todtenreichs gibt (wie namentlich in Ps. 88). — Die Frage, ob die prophetische Verkündigung der Auferstehung von den Todten in den Psalmen einen Wiederhall finde, glaube ich verneinen

zu müssen. Daß Ps. 90, 3.: „kehret wieder, Menschenkinder“ — nicht davon handle, ist wohl jetzt unbestritten. Aber auch Ps. 141, 7: „wie man pflügt und spaltet die Erde, werden hingestreut unsere Gebeine dem Rachen der Unterwelt“ — vermag ich nicht hieher zu ziehen. Auch wenn man das Bild vom Pflügen und Samenstreuen nach dem Zwecke, dem beides dient, ausdeutet, führt doch der Zusammenhang nur auf den Gedanken, daß die erlittene Verfolgung und Mißhandlung zum Siege der Sache des Sängers dienen müsse. Am ehesten kann man Ps. 22, 30. geltend machen; es ist durchaus zulässig, wenn auch nicht nothwendig, die יוֹרְדֵי עָפָר u. s. w. auf die Verstorbenen zu beziehen, umso mehr, da die Combination des Vs. 27 ff. geschilderten Mahles mit jenem Mahle Jes. 25, 6—8., bei dem der Tod verschlungen wird, nahe genug liegt. — Im Uebrigen vergl. noch über das Verhältniß der Psalmen zu den letzten Dingen Delitzsch, Comment. Bd. II. S. 420 ff.

Von den Psalmen gehen wir zu den Denkmälern der Chokma über, wobei zuerst die Sprüche in Betracht kommen. Dieses Buch hat zu der Frage über den Zustand nach dem Tode die eigenthümliche Stellung, daß der Scheol nur Erwähnung geschieht, sofern von dem Endgeschick der Bösen gehandelt wird, wogegen es darüber, ob auch die Frommen und Weisen ihr verfallen, im Allgemeinen schweigt. Allerdings lassen sich Stellen beibringen, die eine positive Aussage darüber, daß des Gerechten ein höheres Leben warte, zu enthalten scheinen. So 12, 28: „auf dem Wege der Gerechtigkeit ist Leben, und ihres Pfades Steig ist Nicht-tod.“ (אַל־מָוֶת, Ewald, Unsterblichkeit). 14, 32: „durch seine Bosheit wird der Frevler gestürzt, aber der Gerechte ist in seinem Tode getrost“ (wo freilich die LXX. einen anderen Text, wahrscheinlich בְּתֻמּוֹ, voraussetzen). 15, 24: „der Weg des Lebens geht aufwärts für den Verständigen, um zu entgehen dem Todtenreich drunten.“ Aber Bedenken erweckt es, daß gerade in solchen Stellen, in denen der Begriff des Lebens, als des Lohns der Weisheit, näher dargelegt wird, von einem jenseitigen Leben schlechterdings nichts angedeutet ist. Z. B. in 3, 18. wird die Weisheit mit Anspielung auf 1 Mos. 3, 18. für einen Lebensbaum erklärt; aber als seine Frucht erscheint in Vs. 16. nicht ewiges Leben, sondern nur Länge der Tage. In 2, 18 f. wird von der Ehebrecherin gesagt, daß ihr Haus sich zum Tode senke und ihre Pfade zu den Schatten führen, von denen, die zu ihr eingehen, daß sie die Pfade des Lebens nicht erreichen (vgl. 5, 57). Dem steht aber Vs. 21. nur gegenüber, daß die Rechtschaffenen das Land bewohnen und die Unsträflichen darin übrig bleiben, während die Gottlosen aus demselben getilgt werden (vgl. 10, 30 u. s. w.). Hiernach werden auch von den zuerst angeführten Stellen 12, 28. und 15, 24. auf göttliche Bewahrung zu dauerndem und gesegnetem irdischem Leben, 14, 32 b. (wenn man dort den hebräischen Text festhält) entweder auf die Zuversicht des Gerechten auch in der äußersten Gefahr, oder auf die Zuversicht, wie sie der sterbende Jakob 1 Mos. 49, 18. im Hinausblick auf die Zukunft seines Geschlechtes ausspricht, zu beziehen seyn. Merkwürdig bleibt immerhin, wie das Buch gleichsam einen Schleier wirft über das Scheolsloos des Gerechten; es stimmt dieß aber zu der ganzen Haltung desselben. Der Weise, der hier auftritt, weiß sich befriedigt in seinem irdischen Leben, in welchem Alles, dem göttlichen Zwecke dienend, ineinander greift und auch das einzelne Uebel die Harmonie nicht aufzuheben vermag, da es nur der väterlichen Liebeszucht Gottes dient (3, 11 f.). Dem so Befriedigten liegt es nahe, des Gedankens an das, was der Tod bringen, sich lieber ganz zu entschlagen.

Anders im Buch Hiob, das den Blick auf den Zustand des Menschen nach dem Tode gerichtet hält, wie kein anderes im Alten Testament. Zwar eine eigentliche Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes kann man dem Buche nur durch Mißverständniß zuschreiben. Das aber ist richtig, daß in ihm die Voraussetzungen der Hoffnung des ewigen Lebens liegen, sofern es in ergreifender Weise den Widerspruch aufdeckt, der zwischen der göttlichen Bestimmung des Menschen und dem seiner wartenden Scheolsloose stattfindet, und zugleich ein Zeugniß dafür ablegt, daß der mit diesem Wider-

spruche ringende Geist nicht davon loskommt, eine Lösung desselben zu ahnen, die auch einmal, in der berühmten Stelle Kap. 19., im Glauben ergriffen wird. — Es ist hier nicht der Ort, näher darzulegen, wie die Frage nach dem Jenseits in den Gedankengang des Buches eingreift (s. Delitzsch in dem Art. „Hiob", Bd. VI. S. 125 f., wo auch die speciell hieher gehörige Literatur angegeben ist, und mein Programm: „die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit", 1854. S. 28). Es möge hier nur kurz an den im Buche hervortretenden Fortschritt erinnert werden, indem noch in 7, 7 ff. und 10, 20—22. die Klage über das Todteureich, das Land der Nacht, aus dem keine Wiederkehr ist, ganz hoffnungslos verhallt; sodann in Kap. 14. mit der Hoffnungslosigkeit der ahnungsvolle Wunsch ringt, daß doch der Aufenthalt in der Scheol nur ein vorübergehender wäre und ein Zeitpunkt einträte, da Gott, nach dem Werke seiner Hände sich sehnend, dem Menschen sich wieder in Gnaden zuwenden würde; worauf endlich, vorbereitet durch 16, 18 ff., in Kap. 19, 25—27. die Zuversicht Hiob's durchbricht, daß er noch über seinem Grabe Gott als Goël erstehen und ihn durch Gericht über Hiob's Verdächtiger seine Ehre vor der Welt herstellen sehen werde. Die nähere Erklärung der Stelle s. unter dem Art. „Hiob"; ich stimme mit dort Gesagten in allen wesentlichen Punkten überein, namentlich mit der Beziehung der Worte auf ein jenseitiges Schauen Gottes, das, wenn es auch nur als ein momentanes erscheint, doch den Fortbestand der Gemeinschaft des Menschen mit Gott voraussetzt. Die von Hermann Schultz (die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit, S. 222) aufgestellte Erklärung, wornach Hiab nur sagen würde, daß er jetzt im Geiste Gott nach seinem Tode erscheinen und über seinem Grabe Recht sprechen sehe, stimmt zu den Schlußworten des Vs. 26. weniger gut. Die in der Stelle durchblitzende Hoffnung begründet aber auch keinen Glaubenssatz. Das Buch Hiob hat die Gottesthat noch nicht zu verkündigen, durch die der Hades überwunden und das ewige Leben geoffenbart ist. Das Buch löst seine Räthsel dadurch, daß Hiob Gott diesseits zu schauen bekommt und von ihm gerechtfertigt wird. Aber um einen Blick in's Jenseits voll prophetischer Bedeutung ist der Geist bereichert.

Wir fragen endlich noch, wie sich das dritte Denkmal der Chokma, das Buch Koheleth, über die Dinge nach dem Tode ausspricht. Es sind hierüber ganz entgegengesetzte Ansichten aufgestellt worden, indem nach den Einen der Prediger die Fortdauer nach dem Tode ganz läugnen, nach den Andern dagegen die Unsterblichkeit des Geistes und ein künftiges, Alles entscheidendes Gericht lehren soll. Diese Differenz der Ansichten erklärt sich aus der Dialektik des Buchs und dem durch dasselbe hindurchgehenden Gegensatz der aus der natürlichen Betrachtung der Dinge sich ergebenden Resultate und der trotz dieser feststehenden Glaubenspostulate, welche letzteren am Ende das Feld behalten (vgl. meine Schrift: sent. Vet. Test. S. 83). Sobald dieß anerkannt wird, wird man auch nicht, wie von Manchen geschehen ist, den Versuch machen, die Widersprüche, welche im Buche liegen, ausgleichen und die eine Stelle gewaltsam dem Sinne der anderen anpassen zu wollen. Vom Standpunkte der natürlichen Betrachtung aus ist 3, 18 ff. geredet: daß die Menschen nicht zu erkennen im Stande seyen, ob ihr Loos und das Loos der Thiere im Tode dasselbe sey, oder ob der Menschengeist aufsteige in die Höhe und der Thiergeist hinabfahre zur Erde. Dem gegenüber hält aber der Prediger nicht bloß den alten Scheolsglauben fest, wie aus der schon früher besprochenen Stelle 9, 10. unzweideutig hervorgeht, sondern, indem zum Schluß alle für die natürliche Erkenntniß sich ergebenden Zweifel zurückgedrängt werden, spricht er auch positiv den Satz aus, daß der Geist des Menschen zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat (12, 7), und daß Gott alles Thun bringen wird in's Gericht, das ergeht über alles Verborgene, es sey gut oder böse (12, 14. vergl. mit 11, 9.). Wie sich der Verfasser das Verhältniß des zu Gott zurückkehrenden Geistes zu dem in das Todtenreich gehenden Schatten gedacht habe, läßt sich nicht bestimmen; ebenso wenig ist sicher auszumachen, in welchem Sinne er ein künftiges Gericht lehrt. Auch in dieser

Hinsicht scheint ihm eben das Daß festzustehen, ohne daß er über das Wie sich äußern will. Am nächsten dürfte es liegen, an ein auf den Aufenthalt im Hades, wo ja nach 9, 5. kein Lohn ist, folgendes Gericht zu denken. Doch ist die Beziehung der Stelle auf ein diesseitiges Gericht nicht schlechthin unzulässig. Mit Recht verweist zur Erläuterung des „Verborgenen“ Hengstenberg auf Ps. 90, 8., wo es von dem Gerichte, welches durch die Geschichte geübt wird, heißt: „unsere Missethaten stellst du vor dich, unser Verborgenes vor die Leuchte deines Angesichts.“ Wie man immer die Stelle fassen möge, ein positives Zeugniß vom ewigen Leben findet sich jedenfalls nicht in dem Buche, so wenig der Verfasser den Stachel der Ewigkeit, den er in sich trägt, verläugnet.

In den Apokryphen des Alten Testaments, die wir zuletzt noch zu berücksichtigen haben, kann man eine dreifache Anschauung des Zustandes nach dem Tode unterscheiden (vgl. Schultz a. a. O. S. 239 ff.). Die Einen bleiben im Allgemeinen bei der alten Scheolslehre stehen, ohne dasjenige, worin das Alte Testament über dieselbe hinausführt, sich angeeignet zu haben. Hieher gehört vor Allem das Buch des Siraciden, das Folgendes lehrt. Dem Menschen ist der Tod unwiderruflich bestimmt; er ist der Ordnung des Hades verfallen. Dort ist kein Lebensgenuß zu suchen (14, 12. 16). Wer wird dort den Höchsten preisen? für den Todten, der nicht einmal ist, ist das Danken verloren (17, 22 f. [27 f.]). Ob das Leben lang oder kurz gewesen sey, ist dort gleich, weil dort kein ἐλεγμὸς ζωῆς ist, d. h. keine quaestio de vita stattfindet, non exploratur de exstincto, quantum et quomodo vixerit (41, 1—4; s. Böttcher über diese Stelle §. 485. 487). Ueber einen Todten traure man mit Maßen, denn ihm, für den es keine Rückkehr gibt, nützt man durch Trauern doch nichts (38, 16—23). Wenn dann der Verfasser im Hinblick auf Tod und Hades 14, 11 ff. ermahnt, das Leben auszunützen, so erinnert dieß an Kohelet; aber den Stachel der Ewigkeit, von welchem dieser nicht loskommt, hat der Sirachsohn nicht, und ebenso wenig tritt bei ihm ein Gefühl des Widerspruchs hervor, der zwischen der göttlichen Bestimmung und dem Hadesloose des Menschen stattfindet. Die Erinnerung an den Tod wird 41, 1 f. ausgeführt, ist bitter für den, der friedlich in seinem Besitz, nicht durch Geschäfte geplagt und in Allem glücklich ist, und noch Kraft hat, Nahrung zu sich zu nehmen; wogegen das Verhängniß des Todes angenehm ist für den Bedürftigen und Schwachen, den Hochbejahrten und Bekümmerten u. s. w. — Eine Vergeltung nach dem Tode lehrt das Buch nicht, wenn man auch einige Stellen auf den ersten Blick darauf beziehen könnte. Die Gerechten haben ihren Lohn in der Fortdauer ihres Geschlechts und ihres Namens 44, 10 ff. Wenn es 18, 24. heißt: „gedenke an den Zorn (Gottes) in den Tagen des Todes“, so geht das nicht auf ein Gericht nach dem Tode, sondern (indem ἐν ἡμέραις τελευτῆς mit θυμοῦ zu verbinden ist) darauf, daß der Zorn Gottes an den Tag tritt, wenn es zum Sterben geht (s. Fritzsche z. d. St.). Wenn es 9, 12. heißt: „sey eingedenk, daß die Gottlosen nicht bis zum Hades als gerecht behandelt werden“, so will das nicht sagen, daß sie erst im Hades, sondern noch ehe sie in denselben hinabfahren, von der gebührenden Strafe getroffen werden. Wenn 41, 9 f. [12 f.] zu den Gottlosen gesagt wird: „wann ihr sterbet, werdet ihr dem Fluche zugetheilt“, wenn es ferner von ihnen heißt, daß sie aus Fluch in Untergang kommen, so geht es nur darauf, daß ihr Andenken verflucht und darum ganz vernichtet werden soll. Die an Jes. 66, 24. sich anlehnende Stelle, wo gesagt wird, die Strafe der Gottlosen sey Feuer und Wurm, ist mit 32, 18 f. zu combiniren, wornach bei'm Gericht über die Heiden, die Feinde Israel's, diesen nach ihren Thaten vergolten werden soll, was kein Gericht über Verstorbene ist. Da es dem Siraciden auch sonst nicht ganz an Anklängen an die prophetische Eschatologie fehlt, so sollte man irgend eine Bezugnahme auf die Auferstehungslehre erwarten, zumal er den Gedanken der Auferstehung hat (48, 5: Elias habe einen Verstorbenen aus dem Tod und aus dem Hades durch das Wort des Höchsten erweckt). Aber keine der Stellen, die man dafür geltend gemacht hat, ist

sicher; 48, 8. nicht, weil nicht gesagt ist, wie sich der Verfasser die Wiederkehr des Elia denkt; ebenso wenig 46, 12. 49, 10., wo von den Gebeinen der Richter und der zwölf Propheten gesagt ist, daß sie aus ihrem Orte sprossen mögen, denn nach dem Zusammenhange der ersteren Stelle meint der Verfasser nur die fortgehende Verjüngung ihres Andenkens. Nur wenn sich sonst in dem Buche ein bestimmtes Zeugniß für die Auferstehung fände, wäre man berechtigt, die Worte auf die Wiederbelebung der Leichname zu beziehen.

Das Buch Baruch spricht die Scheolslehre in 2, 17. aus: „nicht werden die Verstorbenen im Hades, deren Geist aus ihrem Eingeweide genommen ist, dem Herrn Ehre und Gebühr geben." Die vielbesprochene Stelle 3, 4. führt nicht weiter; denn davon, daß die Verstorbenen im Hades beten, ist dort auf keinen Fall die Rede, sondern die Worte gehen entweder auf die Gebete, welche die Verstorbenen während ihres Lebens dargebracht haben, oder ist der Ausdruck „tropisch" = ἀπολλύμενοι Vs. 3. zu nehmen.— Das Buch Tobi erinnert an das Buch Koheleth. Der Geist wird zu Gott hinaufgenommen, während der Leib zu Erde wird (3, 6.) und der Mensch selbst in den Hades geht (3, 10.). Daraus, daß in 13, 2. der Spruch aus 1 Sam. 2, 6.: „Gott führt in den Hades hinab und führt herauf" — angeführt wird, ist nicht zu viel zu folgern. Ganz anders freilich verhält es sich mit dem Buche, wie es in der Vulgata vorliegt, von Hieronymus angeblich aus dem Chaldäischen übersetzt, aber augenscheinlich von ihm mit christianisirenden Vorstellungen ausgestattet (s. hierüber Fritzsche, exeget. Handbuch zu den Apokr. des A. Testam. II. S. 12 f.). Hier lesen wir 2, 17 f.: filii sanctorum sumus et vitam illam exspectamus, quam Deus daturus est his, qui fidem suam nunquam mutant ab eo; ferner 3, 15.: desuper terram eripias me; ferner 4, 3.: cum acceperit Deus animam meam, corpus meum sepeli. In der Stelle vom Werth des Almosengebens 12, 9. (vgl. 4, 10.), wo Errettung vom Tode und Sättigung mit Leben als Lohn der Wohlthätigkeit bezeichnet wird, setzt die Vulgata: facit invenire misericordiam et vitam aeternam. — Das Buch Judith und das 1. Buch der Makkabäer bieten für die vorliegende Frage nichts Besonderes. Das erstere eignet sich in 16, 17. die Stelle Jes. 66, 24. vom Loose der Gottlosen an; in beiden (Jud. 16, 22; 1 Makk. 2, 69; 14, 30.) begegnen wir dem pentateuchischen Ausdrucke „zu den Vätern gesammelt werden."

Von den im Bisherigen aufgeführten apokryphischen Büchern unterscheidet sich das 2. Buch der Makkabäer dadurch, daß in ihm der Glaube an die Auferstehung der Todten, und zwar mit besonderem Nachdrucke geltend gemacht wird. Die makkabäischen Märtyrer trösten sich damit, daß, wenn sie für das Gesetz sterben, der König der Welt, der das All aus dem Nichts in's Daseyn gerufen und dem Menschen Odem und Leben geschaffen hat, auch sie wieder zu neuem Leben erwecken könne und werde (7, 9. 11. 14. 28 f.). Das ist die göttliche διαθήκη ἀεννάου ζωῆς, der diejenigen unterliegen, die um des Bekenntnisses willen ein kurzes Leiden erduldet haben (Vs. 36, bei welcher schwierigen Stelle wir Böttcher's Erklärung [§. 500.] den Einwendungen Grimm's gegenüber festhalten zu müssen glauben). Hiemit vergl. 14, 46. die Erzählung von Rhazis, der im Verscheiden den Herrn des Lebens und des Geistes anruft, daß er ihm einst die Eingeweide, die er sich ausgerissen hat, wieder geben möge. Nach 12, 43 ff. sind die Fürbitte und die Sündopfer für die Todten wirksam in Bezug auf die Auferstehung; was offenbar nicht sagen will, daß ihnen dadurch überhaupt erst zur Auferstehung verholfen werden solle, sondern daß sie dadurch eine fröhliche Auferstehung erlangen und der Bestrafung ihrer Sünden entgehen mögen. Hiernach wäre das Loos nicht bei allen Auferstandenen als das gleiche zu denken. Ein künftiges Gericht nach dem Tode wird hier jedenfalls vorausgesetzt, wie ein solches auch in 6, 26. angedeutet scheint. Eine andere Frage ist, ob auch schon vor der Auferstehung unter den Verstorbenen eine Scheidung eintrete. Die Erzählung 15, 12. scheint hiefür zu sprechen. Wenn dort aus dem Jenseits berichtet wird von der Fürbitte des getödteten Hohenpriesters Onias

für sein Volk und seiner Begegnung mit dem Propheten Jeremias, der von wunderbarer und prächtiger Hoheit umflossen erscheint, so geht das jedenfalls über die alte Scheolslehre weit hinaus, möge man nun an eine himmlische Vollendung der beiden Genannten (in der Weise eines Elia), oder (so Grimm z. d. St.) daran denken, daß die beiden sich in einer besonderen Abtheilung des Hades, dem Paradiese, befinden. Für die letztere Annahme dürfte 6, 23. sprechen, wo der Märtyrer Eleasar in Bezug auf seine Person von einem *προπέμπειν εἰς ᾅδην* redet. — Die Beantwortung der Frage, ob das Buch die Auferstehung auch auf Nichtisraeliten ausdehne, hängt von der Auffassung der Stelle 7, 14. ab. „Dir wird keine Auferstehung zum Leben seyn" — sagt einer der Märtyrer zu Antiochus Epiphanes. Der Sinn kann seyn: Du wirst zwar auferstehen, aber nicht zum Leben, sondern zum Gericht; die Worte können aber auch sagen: Du hast kein Leben zu erwarten, weil du nicht auferstehen wirst. Die letztere Deutung ist die wahrscheinlichere; mit Recht bemerkt Schultz (S. 242), daß dem Märtyrer ein ganz anderer Ausdruck nahe läge, wenn er den König an die Auferstehung zum Gericht erinnern könnte. Was in Vs. 17. 19. 31. 35 f. von der Strafe gesagt ist, welche den König treffen werde, führt nicht auf eine Auferweckung zum Gericht, sondern auf diesseitige Vergeltuug, auf Qualen, die ihm die Anerkennung des alleinigen Gottes abnöthigen werden (Vs. 37.), vielleicht auch auf ein Gequält-werden im Hades.

Eine einzigartige Stellung nimmt unter den alttestamentlichen Apokryphen, wie in anderen Beziehungen, so auch hinsichtlich der Eschatologie das Buch der Weisheit ein, indem hier platonische Ideen mit alttestamentlichen Lehren in merkwürdiger Weise verknüpft sind. Im Vordergrunde steht die Idee der Unsterblichkeit (*ἀθανασία*) oder Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*), die der Verfasser in prägnantem Sinne als Unendlichkeit seligen Lebens faßt. Diese gehört ursprünglich zum Wesen des Menschen. Denn Gott hat den Tod nicht gemacht; er hat Alles zum Seyn geschaffen; nach seiner ursprünglichen Ordnung ist kein Gift des Verderbens in der Welt und keine Herrschaft des Hades auf Erden (1, 13 f.) So ist auch der Mensch von Gott zur Unvergänglichkeit geschaffen und der Tod erst durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen (2, 23 f.). Darnach sind die Söhne Gottes, d. h. die Gerechten und Weisen (2, 13. 18. 5, 5. 9, 4. 12, 19—21) dem Tode entnommen und leben ewig (5, 16); Gerechtigkeit, Weisheit, Unsterblichkeit sind innerlich verknüpft (1, 15. 6, 18 ff. 8, 17). Das Sterben der Gerechten ist nur ein scheinbares (3, 2), der Uebergang aus diesem Leib, der die Seele beschwert und den vieldenkenden Geist belastet (9, 15), in ein höheres Daseyn, in die Nähe Gottes (6, 19). Dort sind die Seelen der Gerechten in Gottes Hand, unberührt von jeder Qual (3, 1.), in der Ruhe (4, 7.), ihr Lohn ist im Herrn (5, 15.), sie herrschen mit Gott (5, 16. 6, 20). Im Ausblick hierauf ist unter den Leiden der Erde, durch welche Gott sie läutert, damit sie seines würdig erfunden werden, ihre Hoffnung der Unsterblichkeit voll (3, 4—6). Was das Alte Testament als höchste irdische Güter betrachtet, langes Leben und Kindersegen, erscheint im Lichte dieser ewigen Bestimmung der Söhne Gottes als untergeordnet (Kap. 4.). Nur die Thoren meinen, daß der frühe Tod des Gerechten ein Unglück sey; er ist ja im Frieden (3, 2—4; Anspielung auf Jes. 57, 2). „Da er", heißt es 4, 10 f., augenscheinlich mit Bezugnahme auf Henoch's Ende, „Gott wohlgefällig war, ward er geliebt, und weil er unter Sündern lebte, ward er entrückt; er ward weggerafft, damit nicht Bosheit seinen Verstand verkehre oder Arglist seine Seele berücke." — Die Gottlosen dagegen, die dem Teufel angehören, erfahren den Tod (2, 25), den sie mit Hand und Wort herbeirufen (1, 16); sie haben im Sterben keine Hoffnung (3, 18). Der Tod aber ist für sie nicht Vernichtung, wie man etwa aus dem *ἀναιρεῖ ψυχὴν* 1, 11. schließen könnte. Wird auch im 2. Kap. die Meinung der Freigeister, daß, während der Leib zur Asche werde, der Geist wie dünne Luft verfliege (Vs. 3.), nach Vs. 21 f. für einen Irrhum erklärt eben insofern, als jene die Geheimnisse Gottes in Bezug auf den Lohn der Frömmig-

keit nicht erkennen; so erhellt doch aus anderen Stellen, daß der Tod der Gottlosen ihre Existenz nicht aufhebt. Nach 4, 18 f. werden sie zum Hohn unter den Todten ewiglich (Anspielung auf Jes. 14, 9 ff.), werden auf's Aeußerste verwüstet werden und in Schmerz seyn; was auf eine qualvolle Fortdauer im Hades hinweist, jenem Reiche der Nacht, das nach 17, 20. die dem Gericht verfallenen Aegypter aufnehmen soll. — Bis hieher ist die Lehre des Buchs klar. Nun aber redet es weiter von einem Tag der Entscheidung (ἡμέρα διαγνώσεως 3, 18), von einer Zeit der Heimsuchung (καιρὸς ἐπισκοπῆς 3, 7 f.) und zwar einer Heimsuchung der Seelen (3, 13), da über die Anschläge des Gottlosen Untersuchung ergehen wird (1, 9), eine Zusammenrechnung seiner Sünden stattfindet (4, 20), zur Bestrafung seiner Missethaten; wogegen die Gerechten aufglänzen und wie Funken über Stoppeln einherfahren, die Völker richten und über Nationen herrschen werden (3, 7 f.). An diesem Entscheidungstage wird denn nach 5, 1 ff. der Gerechte mit großer Freudigkeit denen gegenüberstehen, die ihn bedrängt haben. Diese, die in ihrer Bosheit weggerafft worden sind (Vs. 13. — es ist also von Verstorbenen die Rede —), werden, wenn sie den verherrlichten Gerechten sehen, heftig erschrecken und reuig zu einander sagen: „der war es, den wir einst zum Gelächter und zu höhnendem Sprichwort hatten u. s. w.; wie ist er nun unter die Söhne Gottes gerechnet und unter den Heiligen ist sein Erbtheil!" In demselben Kapitel wird dann Vs. 16—24. das entgegengesetzte Schicksal der Gerechten und Gottlosen weiter geschildert. Jene, die ewig leben, erlangen das herrliche Reich und die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn, der mit seinem Arm sie beschützen wird, wogegen er sich wie ein gewappneter Held zum Strafgericht über die Bösen aufmacht.

Wie sollen nun diese verschiedenen Aussagen des Buchs, die unvermittelt neben einander stehen, unter sich in Einklang gebracht werden? Wie verhält sich die Entscheidung des Looses der Gerechten und Gottlosen, die unmittelbar nach dem Tode eintritt, zu jenem allgemeinen Gerichtstage? Und wie sollen in der Schilderung dieses Gerichtstages die disparaten Züge geeinigt werden, daß er einerseits in der Weise des von den Propheten verkündigten messianischen Völkergerichts erscheint, durch welches die Weltreiche stürzen und das Königthum Gottes auf Erden aufgerichtet wird (3, 8. 5, 24), daß er dagegen andererseits als ein Gericht über Seelen dargestellt wird? — Nach der Auffassung der Einen würde das Buch zwei große Gerichtsakte unterscheiden, „von welchen der eine gleich nach dem Tode eintritt, der andere aber noch in weiter Ferne liegt und von geheimnißvollem Nebel umflossen ist" (Bruch, Weisheitslehre der Hebräer S. 372). Hiernach müßte ein Zwischenzustand der zu Gott aufgestiegenen Seelen und der in den Hades gestürzten Gottlosen und eine Rückkehr beider zum allgemeinen Gericht auf Erden angenommen werden. Eine Wiederbelebung der Leiber der Verstorbenen ist freilich durch den Lehrzusammenhang des Buches ausgeschlossen, nicht aber eine Zurückrufung der Verstorbenen in das irdische Leben; denn daß Gott die Gewalt habe über Leben und Tod und wie zum Hades hinab, so auch aus ihm heraufführen könne, das wird 16, 13 f. ausdrücklich im Gegensatz dagegen ausgesprochen, daß der Mensch wohl zu tödten, nicht aber den ausgefahrenen Geist wiederzubringen, nicht die (in den Hades) aufgenommene Seele zu befreien vermöge. Man müßte eben annehmen, daß die Seelen „in irgend einer Weise sinnlich vorgestellt" (Schultz a. a. O. S. 244), daß namentlich die Seelen der Gerechten nach 3, 7. mit einem Lichtglanz umhüllt (so Böttcher §. 496) erscheinen, wogegen Gfrörer's Deutung der letztgenannten Stelle auf Bekleidung der Seelen mit ätherischen Luftleibern jedenfalls zu viel in dieselbe hineinlegt. — Gegen diese Auffassung hat Grimm (exeget. Handb. zu den Apokr. des A. Testam. VI. S. 60) geltend gemacht, daß der Begriff eines Zwischenzustandes der Abgeschiedenen bis zu dem letzten Gericht in dem Buche ganz fehle; und so viel steht immerhin fest, daß von einer „weiten Ferne", die zwischen den beiden Gerichtsakten in der Mitte liegen soll, in dem Buche keine Spur ist. Im Gegentheil scheint von dem Verfasser das Endgericht in solcher Nähe gedacht zu werden, daß er eben darum die

Unterscheidung jener zwei Gerichtsakte gar nicht besonders fixirte, wofür sich ja Analoges auch im Neuen Testamente findet. Weit eher sollte man von dem Verfasser eine Erklärung darüber erwarten, wie sich denn die auf die Erde wiederkehrenden Seelen der Heiligen zu dem auf Erden zur Zeit des Gerichts noch lebenden Gottesvolk verhalten und wie man sich die Theilnahme der ersterrn an der Völkerherrschaft denken soll. Hier ist, wie Bruch sagt, Alles von Nebel umflossen. — Grimm sucht die Schwierigkeiten auf andere Weise zu lösen. Nach ihm (a. a. O. S. 61) ist der Gerichtstag nur bildliche Bezeichnung der Zeit der göttlichen Entscheidung, durch welche für jeden Einzelnen die Vergeltung in der Weise eintritt, daß er entweder zu seliger Unsterblichkeit erhoben oder in den traurigen Zustand des Hades verstoßen wird. In 5, 1 ff. findet Grimm (S. 111) nur eine Dramatisirung des Gedankens, daß Gottlose wie Gerechte im Jenseits Bewußtseyn und Kenntniß von der durch Gottes Richterspruch erfolgten gänzlichen Umwandlung ihres beiderseitigen Schicksals haben. Daneben aber schildere der Verfasser in 3, 7 f. und 5, 17—23., welche Stellen nicht bildlich zu nehmen seyen, die dereinstige glückliche Wendung des Geschicks der frommen Israeliten auf Erden und die Bestrafung ihrer Feinde (S. 88 ff. und 118 f.) Den Sprung, den hiernach der Verfasser 3, 7. von der Seligkeit der Abgeschiedenen auf Israel's herrliche Zukunft machen würde, will Grimm (S. 90) dadurch erklären, daß Beides dem Gebiet des Glaubens angehöre und folglich der Verfasser durch eine natürliche Gedankenverbindung von dem Einen auf das Andere geführt werden konnte. Aber bei dieser Erklärung bleibt doch auffallend, daß ein Wechsel des Subjekts in 3, 7. gar nicht angedeutet ist. Das wird jedenfalls anzunehmen seyn, daß der Verfasser die Vollendung der hingeschiedenen Gerechten und die irdische Verherrlichung Israel's bei der Aufrichtung des göttlichen Königthums in Beziehung zu einander gesetzt habe; in welche, darüber scheint er sich selbst nicht klar gewesen zu seyn, weil er sich von seinem Standpunkte den vermittelnden Begriff, der ihm die prophetische Auferstehungslehre darbot, nicht anzueignen vermochte. Gehört es doch überhaupt zum Karakter des Buches, daß die verschiedenartigen Elemente, aus denen die Theologie desselben hervorgegangen ist, sich nicht völlig durchdrungen haben. — Die Gewißheit des ewigen Lebens war überhaupt nicht auf dem Wege der Spekulation zu gewinnen; sie konnte erst erstehen auf dem Grunde der Thatsache der Todesüberwindung durch den, in dem das Leben erschienen ist und der durch sein Erlösungswerk auch die Frommen des Alten Bundes vollendet hat (Hebr. 11, 48).

Ueber keinen Gegenstand der alttestamentlichen Theologie ist die Litteratur so reich, wie über den vorliegenden. Ueber ihn bestanden verschiedene Ansichten schon im älteren Judenthum; s. Himpel, die Unsterblichkeitslehre des A. Test. 1857. S. 2f.; über ihn stritten die Kirchenväter mit den Häretikern; s. meine Schrift: Vet. Testam. sententia de rebus post mortem fut. 1846. S. 1 ff. Durch die Socinianer und Deisten erneuerte sich der Streit; s. meine Schrift S. 4 f. und Himpel S. 6 ff., wo auch auf die verschiedenen Ansichten neuerer Theologen Rücksicht genommen ist. — Die hieher gehörige Litteratur bis zum Jahre 1844 ist verzeichnet in dem gelehrten Werke von Böttcher, de inferis rebusque post mortem futuris. 1846. Außer den bereits erwähnten Monographien erschienen seitdem: H. A. Hahn, de spe immortalitatis sub V. T. gradatim exculta, 1846; Fr. Beck, zur Würdigung der alttestamentlichen Vorstellungen von der Unsterblichkeit, in Baur's und Zeller's theolog. Jahrbüchern, 1851, S. 469 ff. — H. Schultz, Vet. Test. de hominis immortalitate sent. 1860, womit die betreffenden Abschnitte in der Schrift desselben Verfassers: „die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit“, 1861, zu vergleichen sind. — Die neueren Schriften über biblische Anthropologie und Eschatologie gehen ebenfalls mehr oder weniger auf die alttestamentliche Lehre vom Zustand nach dem Tode ein; so besonders Delitzsch, biblische Psychologie, 2te Auflage, 1861, wo S. XIII. eine Reihe anderer hieher gehörigen Schriften verzeichnet ist. Oehler.

V.

Valentinus, Pabst, regierte kaum einen Monat im J. 827 zwischen Eugen II. und Gregor IV. Siehe darüber Einhardi annales ad a 827 bei Pertz monumenta Germaniae I, 216: Eugenius Papa mense Augusto decessit, in cujus locum Valentinus diaconus a Romanis et electus et ordinatus, vix unum mensem in pontificatu complevit, quo defuncto Gregorius presbiter tituli sancti Marci electus etc. Herzog.

Veesenmeyer, Georg, geboren den 20. November 1760, aus einer bürgerlichen Familie, zu Ulm, erhielt seine erste Bildung auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt und wurde, nachdem er dasselbe absolvirt, nach damaliger Gewohnheit in Tübingen im Jahre 1777 inscribirt, ohne jedoch, wegen Mangels an Mitteln, die Universität sofort beziehen zu können; vielmehr erst 1786, nachdem er bis dahin seine Studien auf dem akademischen Gymnasium in Ulm fortgesetzt hatte, ging er nach Altdorf, um daselbst Theologie und Philologie zu studiren. Im Oktober 1789 erhielt er daselbst die Magisterwürde, 1790 mit der Berechtigung zu kirchenhistorischen und philologischen Vorlesungen. In seine Vaterstadt 1791 zurückgekehrt, wurde er nacheinander Lehrer der 5., 1732 der 6. (damals obersten) Gymnasialklasse, 1793 zugleich Professor der Rhetorik, womit die Verpflichtung verbunden war, die Programme der Anstalt, damals jährlich viere, zu schreiben. In seiner gesegneten Wirksamkeit als Gymnasiallehrer war der gründlich gebildete und überaus wohlwollende Mann bis zum Jahre 1826 thätig, wo er in den Ruhestand versetzt wurde, aber, ohne dafür besonders remunerirt zu seyn, die Stelle des Stadtbibliothekars übernahm, in welcher er sich bei seinen ausgebreiteten Kenntnissen und seiner großen Liebe zur Sache bleibende, wenn gleich bei seiner natürlichen Bescheidenheit wenig zur Geltung gebrachte Verdienste erwarb. Er starb den 8. April 1833, nachdem er noch zuvor aus Anlaß der Jubelfeier der Uebergabe der Augsburgischen Confession von der theologischen Fakultät zu Jena die Doktorwürde honoris causa erhalten hatte. Früher noch war er auch Mitglied verschiedener Gelehrten Gesellschaften geworden.

Die große Anzahl seiner Schriften, allerdings meist von geringerem Umfang, erklärt sich hauptsächlich aus seiner Stellung als Programmatarius. Ihr äußerst mannichfaltiger Inhalt, meist die Frucht sehr fleißiger und gewissenhafter Detailstudien, ist theils theologischer und hier wieder hauptsächlich kirchenhistorischer, theils philosophischer und litterarhistorischer Natur, theils bezieht er sich mit sichtbarer Vorliebe auf Einzelheiten der Geschichte der Vaterstadt des Verfassers, was ihm 1797 von Oben, wo man Spezialgeschichte nie sehr liebt, den Wink zuzog, er möchte doch lieber über andere Gegenstände schreiben. Hier müssen wir uns darauf beschränken, die bedeutendern aus den der Theologie angehörigen kurz anzuführen: 1) Specimen inaugurale Vicissitudines doctrinae de Sacra coena in ecclesia Ulmensi exhibens. 4. Altorf 1789. 2) de recto & vario historiae Reformationis Sacrorum usu. 4. Alt. 1790. 3) Beiträge zur Geschichte der Litteratur und Reformation. 8. Ulm. 1792. 4) Versuch einer Geschichte der Beichte in der Ulmischen Kirche. Ulm. 8. 1792. 5) Nachricht von Conrad Sams, des ersten ordentlich berufenen Ulmischen Reformators Leben. 4. Ulm. 1795. 6) Collektaneen von Melanchthons Verhältnissen, in welchen er mit Ulmern stand. 4. Ulm. 1797. 7) Versuch einer Geschichte des deutschen Kirchengesangs in der Ulmischen Kirche. 4. Ulm. 1798. 8) Nachricht von Ulrich Kraft's, beider Rechten Doktors und Stadtpfarrers in Ulm, Leben. 4. Ulm 1802. 9) Versuch einer Geschichte des Ulmischen Katechismus. 1803. 1804. 1805. 4. Ulm. 10) Litterarische Nachricht von Luther's Schriften, die Empfehlung des Schulwesens betreffend. Stuttgart. 1819. 11) Litterargeschichte der Briefsammlungen und einiger Schriften von Dr. M. Luther. Berlin. 1821. 12. Sammlung von Aufsätzen zur Erläuterung der Kirchen-, Litteratur-, Münz- und Sittengeschichte, besonders des 16. Jahrhunderts. Ulm. 8. 1827. 13) Lit-

terarisch-bibliographische Nachrichten von einigen evangelischen katechetischen Schriften und Katechismen vor und nach Luther's Katechismen und zwischen diesen von Luther's Katechismen. 8. Ulm. 1830. 14) Kleine Beiträge zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg 1530 und der Augsburgischen Confession. 8. Nürnberg. 1830. 15) Denkmal der einheimischen und fremden Theologen, welche in Ulm zu der wirklichen Einführung der Reformation daselbst 1531 gebraucht wurden. 8. Ulm. 1831. Haßler.

Ventura, Joachim, den achten Dezember 1792, in einer adeligen Familie in Palermo geboren, und vielleicht schon vor seiner Geburt von seiner Mutter zum geistlichen Stande bestimmt, trat fünfzehn Jahre alt in ein Jesuitencollegium, wo man seine feurige Phantasie besonders für die Rhetorik bestimmte. Er trat aber noch jung in den Theatinerorden über; sein Verhältniß zu den Jesuiten wurde dadurch ein so feindseliges, daß er 1845 die Schrift Giobertis gegen diesen Orden inspirirt nannte. In Lobreden überschwänglich führte er in seinen ersten Schriften die Sache der Regulärpriester, namentlich die der Theatiner glänzend und wurde von diesen zu ihrem Generalsecretär auf der Insel ernannt. Der essai sur l'indifférence en matière de religion von de Lamennais erfaßte ihn gewaltig; er übersetzte die Schrift des Grafen de Maistre für die Unfehlbarkeit und die unbeschränkte Herrschaft des Pabstes in Kirchensachen. Die Theokratie war sein Ideal; einigermaßen gelehrter Theologe hatte er weder von klassischer Bildung, noch von moderner Civilisation klare Begriffe. Er suchte an die Stelle jener für die Jugendbildung eine kirchliche Belletristik zu stellen, indem er 1839 eine Anthologie der opera gratiosa et elegantiora der Kirchenväter herausgab. Auch die scholastische Methode des Philosophirens empfahl er 1828 in einem seiner weitläufigen Werke. Am meisten wohl förderte ihn in seiner Laufbahn eine im Herbst 1828 auf den so eben gestorbenen Pabst Pius VII. gehaltene Lobrede; Pius' große Erlebnisse waren ein trefflicher Vorwurf für Ventura's Talent. Die Worte, welche derselbe 1797 noch als Bischof von Imola, damals zu der transpadanischen Republik gehörig, gesprochen hatte: die demokratische Regierungsform verstößt nicht gegen das Evangelium, sie bedarf der erhabensten Tugenden, welche man nur in der Schule Christi erwirbt, diese Worte hob der Panegyriker mit Feuer hervor. Er übersah, daß die Pastoralklugheit oft aus der Noth eine Tugend macht.

Im folgenden Jahre von dem Theatinerorden zu seinem Generalvermittler ernannt, mußte Ventura seinen Sitz in Rom nehmen. Der Lehrstuhl des kanonischen Rechts an der Sapienza wäre ein sicherer Weg zum Kardinalat gewesen, hätte er nicht alle Beschränkungen der Kirche durch den Staat im Namen der Freiheit der Kirche verworfen. Die Anklagen mehrerer Gesandten bei der Curie wurden durch die gegen ihn gerichteten Intriguen der Jesuiten unterstützt; selbst der reaktionär-romanische Pabst Leo XII. glaubte ihn daher zur Niederlegung dieses Amts veranlassen zu müssen, lieh aber Ventura insgeheim sein Vertrauen, wie dieser denn die Versöhnung des französischen Gesandten Chateaubriand und die Anerkennung Louis Philipps durch den Pabst vermittelte. Gregor XVI., auch Theatiner, bestieg im Frühjahr 1831 den päbstlichen Stuhl, während der ganze Kirchenstaat bis unter die Thore Roms die weltliche Priesterherrschaft abschüttelte. Die Oesterreicher setzten jedoch diese mit ihren Waffen wieder ein und es zeigte sich klar, daß die ganze Prälatenklique nie freiwillig in irgend eine ehrliche bürgerliche Reform willigen werde, welche doch Nothsache war. Dazu kam, daß Ventura, literarische Fehden vergessend, den Mittler auch zwischen der Curie und dem indeß entpuppten demokratischen Theokraten de Lamennais zu machen suchte, indem er Gregor warnte, wenn man diesen entschlossenen Karakter nicht durch Güte fange, so werde er aus einem Lobredner eine Geißel Rom's werden. Der Vermittlungsversuch mißlang, Ventura's zahlreiche Feinde machten daraus eine Anklage gegen ihn; er verließ den Hof und zog sich in ein Kloster, zum Studium der kirchlichen Mystiker zurück. Im Jahre 1839 erschien sein Hauptwerk delle bellezza delle fede. Er hielt damals in der Regel gegen die Abenddämmerung in der Kirche St. Andrea della Valle Predigten

voll weichen Gefühls und feuriger Phantasie, an welche sich Litaneien an die Mutter Gottes anschlossen. Umsonst stellten die Jesuiten in ihrer Hauptkirche gelehrte Prediger auf. Ihre unerquickliche Pedanterie war selbst nicht durch die Eifersucht zu erwärmen; Verfasser dieses besuchte damals gerade die ihm vom Generalsecretär der Jesuiten speziell empfohlenen Jesuiten-Predigten, wenn er von diesen zu Ventura kam, war es ihm, als ob er aus einem kalten Gewölbe in eine laue, duftige Frühlingsluft träte. Da waren dürftige Seelen aus dem Volke und es war, als ob die Evangelisten Domenichin's von der Kuppel herab erbaut herniederschauten. (Siehe Bilder und Skizzen aus Rom, seinem kirchlichen und bürgerlichen Leben. 1844).

Wir können nicht sagen, wie viel Wahres an der Behauptung liegt, Ventura habe großen Einfluß auf die Wahl Mastais zum Pabste geübt. Er lag damals, im Juni 1846, in Folge eines Armbruchs in Neapel; der Erzbischof-Kardinal soll ihn besucht und Ventura ihm Mastai als Mann der Pflicht empfohlen haben. Gewiß ist, daß Pius IX. kurz nach seiner Thronbesteigung Ventura sein Vertrauen schenkte. Farini sagt vorsichtig: Ventura war geachtet wegen seines sittlichen Lebenswandels, wegen seines Talents und seiner Gelehrsamkeit, bekannt durch seinen Gehorsam gegen die gesetzlichen Autoritäten und durch seine Abneigung gegen Revolutionen; seit Pius die Amnestie verkündigte, hatte Ventura keine Veranlassung versäumt, seine Tugenden zu verkündigen. Er galt für einen ihm theuren Rathgeber, zeigte sich eifrig für Reformen, er rühmte die Uebereinstimmung der Freiheit und der Religion, deren Triumphe er feierte. Daher standen seine Worte in hoher Achtung, da durch sie die feurigen Freiheitsfreunde ermuthigt, fromme, ängstliche Gewissen von Zweifeln befreit wurden. Montazio und der unzuverlässige Montanelli wissen viele Einzelnheiten davon zu erzählen. Ventura soll den Jubel des Volks über die Amnestie, welche Pius im Anfang seiner Regierung den politischen Verbrechern gewährte, diesem damit erklärt haben, das Volk sehe darin die Bürgschaft für die Unverletzlichkeit seiner Wohnungen und für die persönliche Freiheit, es hoffe, den Bürgern werde nunmehr vergönnt seyn, in Ruhe vor den Verläumdungen, vor der Spionage und vor den Quälereien der Polizei zu leben, man werde nicht mehr ohne Schuld in Prozesse und Kerker gezogen werden. Pius soll mit Thränen im Auge sich zu dieser Absicht bekannt haben. Die goldene Zeit der Regierung Pius stand in ihrem Zenith, als der greise O'Connell sich auf die Reise machte, um in ihm den Erlöser der Völker, den siegreichen Mehrer der Kirche durch die friedliche Waffe der freiheitlichen Reform zu begrüßen. Aber O'Connell starb den 15. Mai 1847 in Genua, indem er seiner grünen Heimathinsel seinen Leichnam, Rom sein Herz vermachte. Pius wünschte, er befahl, daß bei der großartigen Todtenfeier in St. Andrea della Valle Ventura den Panegyrikus spreche. Neben dem prachtvollen Katafalk standen die Statuen der Religion und der Freiheit; ihre Einheit zu rühmen, dieses Programm der neuen Pabstregierung aufzustellen, war Ventura's Absicht. Sein Text waren die Worte Sirachs: Simon magnus (der Hohepriester) qui liberavit populum suum a perditione et in diebus suis corroboravit templum. Er lobte O'Connell, welcher mit der Waffe der Religion seinem Märtyrervolke die politische Freiheit erobert, vermittelst dieser aber auch den Triumph der Religion gesichert habe; nicht minder rühmte er Pius und seine dem entsprechenden Absichten und verpflichtete die Römer auch zum passiven Widerstand gegen die Feinde des bürgerlichen Fortschritts und zum thätigen Gehorsam gegen Pius. Am Schlusse erinnerte er an den Barbarenkönig Theodorich, durch dessen Taufe die Kirche das Wunder der christlichen Monarchie in die Welt gestellt habe; aber, rief er mit prophetischem Tone, wenn einmal die Nachkommen dieser Barbarenhäuptlinge in sich dem heidnischen Elemente das Uebergewicht wieder geben, wenn sie nicht mehr die Lehre von der religiösen Freiheit der Völker und von der Unabhängigkeit der Kirche anerkennen wollen, so wird die Kirche ihres Armes nicht mehr bedürfen; dann wird sie sich der Demokratie zuwendend diese wilde Heidin zur Christin weihen und zu ihr sprechen: herrsche! — und sie wird herrschen!

Das war denn für die Diplomatie die Posaune des jüngsten Gerichts; sie verheimlichte ihre gereizte Angst nicht. Dennoch soll der Pabst nebst dem ordentlichen Censor selbst sein imprimatur unter die Rede gesetzt haben. Ventura war indeß mit Pius nicht ganz zufrieden, weil dieser zwar mit der „Liebesagitation“ dahin treibend doch keine Thaten thue, indem er nicht einmal die Gewissensfreiheit, die Freiheit des Unterrichts feststelle. Er blieb der Vertraute der freisinnigen Volkshäupter und gleichsam ihr Bevollmächtigter beim Pabste. Die Sturmglocken der sicilianischen Revolution vom 12. Januar 1848 schlugen an sein patriotisches Herz, welches die Bourbonenherrschaft verabscheute. Furchtbar dröhnte die Nachricht von der französischen Republik durch die Räume des Vatikans. Jene berief ihren Gesandten Rossi, Ventura's Freund, ab, was Pius um so näher ging, als er seines Raths zu praktischen bürgerlichen Reformen des Kirchenstaats jetzt mehr als je bedurfte und ihm jetzt gerne Folge geben wollte. Der Pabst rief verzagend: auch Frankreich verläßt uns, wir haben keine befreundete Macht mehr! — Heiliger Vater, entgegnete Ventura, es bleiben Ihnen immer noch die Völker, Gott und die Gerechtigkeit. Mit diesen Bundesgenossen können Sie auch ohne die Diplomatie, ohne die Könige bestehen.“ — Allein durch den Ausbruch des italienischen Nationalkriegs gegen Oesterreich wurde das Pabstthum in die Collision der Pflichten des bürgerlichen Fürsten und des Kirchenfürsten, in den Widerstreit der Nationalität und der Katholizität wie in einen unwiderstehlichen Wirbel hineingerissen. Ventura stand auf der Seite der Freiheit; aber als Sicilianer war er für die Idee der italienischen Nationalität weniger zugänglich. Als im Sommer des J. 1848 Sicilien die Bourbonen auf immer und ewig des Inselthrones für verlustig erklärten und einen eigenen König suchten, wurden ihre Gesandten durch Ventura's Vermittlung vom Pabste freundlich empfangen! Ventura versah in Rom die Stelle eines außerordentlichen Vertreters der Insel. Er schrieb für die „Anerkennung Siciliens als eines freien unabhängigen Staats“, über „die Legitimität der Handlungen (besonders der oben genannten) des sicilianischen Parlaments“, und noch im Jahre 1849 wieder einen dicken Band „diplomatische Lügen oder Prüfung der angeblichen Rechte, worauf sich das neapolitanische Kabinet in der sicilianischen Frage beruft.“ Das Unterliegen seiner Landsleute in der Vertheidigung Messina's gegen die Bourbonen, die Verwüstung dieser Stadt gingen ihm tief zu Herzen. Der Pabst floh im November 1848 aus Rom und zwar nach Gaeta. Farini sagt: Ventura fühlte es hart, daß der Pabst die Gastfreundschaft des Feindes von Sicilien annahm; er stellte sich freundschaftlich zu den (provisorischen demokratischen) Regenten von Rom, ließ sich aber nie in Handlungen ein, welche eines Priesters unwürdig gewesen wären; als die constituirende Versammlung vom Pabst verdammt wurde, weigerte er sich entschieden das angebotene Mandat eines Volksvertreters anzunehmen.“ In der Charwoche 1849 erlagen die undisciplinirten Haufen der Sicilianer dem neapolitanischen Heere, der Kampf zwischen der römischen und der französischen Republik kam zum offenen Ausbruch; Ventura begab sich über Civita Vechia, von wo aus er hoffnungslos noch vergebliche Versöhnungsversuche mit den Römern machte, nach Montpellier. Er unterwarf sich jetzt der Verdammung seiner Rede, welche er im März 1848 über „die Wiener Todten“ gehalten hatte und widerlegte in den lettres à un ministre protestant in Genf, dessen Behauptung, daß St. Petrus nie in Rom gewesen sey. Nach zweijähriger Vorbereitung trat er in Paris, bald in der kaiserlichen Tuilerienkapelle als Prediger in französischer Sprache auf. Der Sturm der Revolution hatte ihn mit der Herzwurzel aus seinem Boden gerissen, er verdammte sie und die Aufklärung als Gewalten des Satans. Les conférences de Paris leuchten von dem düstern Feuer der Verzweiflung über die Vernichtung seines Ideals; er sucht sich darin selbst zu überzeugen, daß die Kirche auch Trost dafür biete. Er starb den 2. August 1861 in Versailles; sein Leichnam wurde mit großem Pompe in dem durch die garibaldische Revolution befreiten Palermo beigesetzt. Wir überlassen es dem Leser zwischen ihm und zwischen Savonarola und Lacordaire eine Parallele zu ziehen; man vergesse dabei nicht, daß er Sicilianer war.

Rentlin.

Vernunft. Verhältniß der Philosophie zur Theologie. — Das Wort „Vernunft" leitet sich etymologisch von „Vernehmen" her und bezeichnet also ursprünglich ein Vermögen des Vernehmens, der Auffassung eines Gegebenen, sey es ein sich darbietendes Objekt (reelles Seyn) oder ein mitgetheilter Gedanke (ideelles Seyn). Aber da die Etymologie es völlig unbestimmt läßt, was das Vernommene sey, so entsteht die Frage: fällt die Vernunft in Eins zusammen mit dem allgemeinen Vermögen des Vernehmens und Auffassens überhaupt, oder ist sie ein besonderes Vermögen, das von jenem durch einen besonderen Inhalt, eine besondere Beschaffenheit oder Bestimmtheit des Vernommenen sich unterscheidet? — Der Sprachgebrauch stimmt für die letztere Alternative. Nach ihm ist die Vernunft nur ein Fragen und Forschen, ein Vernehmen und Denken des Vernünftigen, also ein Auffassungs- oder Erkenntnißvermögen, das auf einen bestimmten Inhalt geht. Nach ihm will aber auch die Vernunft das Vernünftige; und da Vernehmen (Auffassen) und Wollen keineswegs immer und überall in Eins zusammenfallen, so scheint der Sprachgebrauch von der primitiven Wurzelbedeutung des Wortes abgegangen zu seyn und ein Element hineingenommen zu haben, das ursprünglich nicht in ihm lag. Umso mehr fragt es sich, was ist dies Vernünftige, das die Vernunft vernimmt und will?

Die Antworten auf diese Frage sind sehr verschieden ausgefallen. Nach dem Sprachgebrauch, in welchem das gemeine Bewußtseyn sich abspiegelt, weil es ihn erzeugt und formulirt, gilt es im Allgemeinen für vernünftig, Recht und Gesetz wie die gangbaren sittlichen Prinzipien und Forderungen zu beobachten, also das Wahre anzuerkennen, das Gute zu wollen, das Schöne zu lieben. Aber es gilt auch für vernünftig, nicht ohne Weiteres Alles für wahr, gut und schön anzunehmen, was dafür ausgegeben wird, sondern nach der Beglaubigung desselben und somit nach den Kennzeichen des Wahren, Guten und Schönen, nach den Gründen, warum es dafür gehalten wird, zu fragen: es gilt überhaupt für vernünftig, nicht leichtgläubig zu seyn, sondern so viel wie möglich vor Irrthum und Täuschung sich zu wahren. Danach scheint es das ethische Gebiet zu seyn, welchem die Vernunft als Erkenntniß- wie als Willensvermögen angehört. Aber andererseits gilt es auch allgemein für vernünftig, die natürlichen Bedürfnisse naturgemäß zu befriedigen und überhaupt dem Nothwendigen, Unvermeidlichen, Unabänderlichen sich zu fügen. Und demgemäß wird nicht nur die Nothwendigkeit, Gesetzlichkeit, Ordnung, die in der Natur und Menschenwelt (Geschichte) sich kundgibt, sondern auch eine ihr entsprechende Führung und Regelung des eigenen Lebens für einen Ausfluß der waltenden Vernunft gehalten. Insbesondere gilt es für vernünftig, nicht in's Blaue hinein zu leben und zu streben, sondern überall zeitgemäß zu wollen und zu handeln, bestimmte Ziele sich zu setzen und die geeigneten Mittel anzuwenden, um sie zu erreichen. Schon die Zweckmäßigkeit des Wollens und Handelns rein als solche gilt daher für eine Aeußerung des Vernunftvermögens; und wenn dann auch innerhalb derselben wiederum zwischen vernünftigen und unvernünftigen Zwecken unterschieden wird, so wird es doch allgemein als ein Zeichen von Vernünftigkeit angesehen, zur Erreichung auch des unvernünftigen Zwecks zweckgemäß zu handeln. Natürlich wird es demnach auch für vernünftig erachtet werden müssen, nach dem rechten vernünftigen Zwecke des menschlichen Daseyns, Strebens und Wollens zu fragen und zu forschen. Endlich gilt es im Allgemeinen für vernünftig, logisch richtig zu denken, zu urtheilen, zu schließen und zu folgern; und die Existenz der logischen Gesetze, Normen und Formen selbst, wie die genaue Befolgung derselben nicht nur im Denken, sondern auch im Sprechen, wird daher als Aeußerung und Folge des der menschlichen Seele einwohnenden Vernunftvermögens betrachtet. — Vielfach, wenn nicht allgemein, gilt es auch wohl für vernünftig, Religion zu haben, an Gott zu glauben und das Daseyn der Welt wie den Verlauf der Weltbegebenheiten für eine göttliche That zu halten. Und demgemäß wird dann auch dieser Glaube oder, wie Andere sich ausdrücken, diese Erkenntniß für ein Werk der Vernunft erachtet.

Diesen unmittelbaren instinktiven Annahmen des gemeinen Bewußtseyns nachgehend, hat die Philosophie ihre Begriffe und Definitionen der Vernunft formulirt. Schon Plato erklärt es für die Sache und das Wesen der Vernunft (des νοῦς), die alles Erkennen und Wissen ermöglichenden Ideen und unter ihnen insbesondere die höchste derselben, die Idee des Guten, zu erfassen, und ihnen gemäß zu denken, zu wollen und zu handeln. Ihm also hat die Vernunft vorzugsweise eine ethische Bedeutung: als das Vermögen der Ideen, wodurch der menschliche Geist am Göttlichen Theil hat, vermittelt sie die Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen, das wahre Wissen, und dieses wiederum das tugendhafte Handeln, das Wollen und Thun des Guten, dessen vollendete Erscheinung das Schöne ist. — Aristoteles hob den Zweckbegriff hervor, wenn er im τέλος und in der ἐντελέχεια denjenigen (immanenten) Faktor erkannte, durch welchen im letzten Grunde die unfaßbare, völlig form- und bestimmungslose Materie (ὕλη) Form und Bestimmtheit erhalte, sowie das Wirken, die Entwickelung und Fortbildung der Welt bestimmt sey, und wenn er demgemäß die Gottheit selbst für den höchsten, alle Bewegung und Entwickelung leitenden Zweck, die Vernunft aber für das Vermögen dieser (höchsten) Erkenntniß erklärte. — Die Stoiker hielten sich an die Naturnothwendigkeit und die Naturordnung, wenn sie behaupteten, die Welt sey ein substanziell einiges, beseeltes, vernünftiges Ganzes, das von Seiten seiner Passivität und Veränderlichkeit betrachtet, Materie, von Seiten seiner thätigen, immer sich gleichbleibenden, als allgemeine Vernunft in ihr waltenden Kraft Gott genannt werde; Gott also sey Eins mit der allgemeinen Vernunft und die Vernunft Eins mit der Naturnothwendigkeit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Welt, und somit die menschliche Vernunft das Vermögen, diese Gesetzlichkeit zu erkennen und das ganze menschliche Daseyn in vollkommene Harmonie mit ihr zu bringen. — Mit Plato stimmen Kant und Jacobi insofern überein, als jener die theoretische Vernunft für das Vermögen der (regelnden, einenden, durch den Hülfsbegriff des Unbedingten ergänzenden und abschließenden) Prinzipien des Denkens und Erkennens, die praktische für die Quelle des Sittengesetzes (des kategorischen Imperativs) und damit des Glaubens an Freiheit, Gott und Unsterblichkeit erklärte, dieser die Vernunft überhaupt als das Vermögen faßte, das Wahre, Gute und Schöne und damit das Göttliche in ursprünglichen Geistesgefühlen zu percipiren, zu vernehmen. — Zu Aristoteles dagegen stellt sich insofern Fichte, als er ursprünglich den Grund unseres Glaubens an Gott nur in der von der praktischen Vernunft geforderten Existenz einer aktiven, leitenden und bestimmenden Weltordnung fand, diese Weltordnung aber nur den Zweck hat, das sittliche Handeln des Menschen zu ermöglichen, und sonach mit diesem höchsten Zwecke des menschlichen und weltlichen Daseyns in Eins zusammenfällt. — Mit dem ausgesprochenen Pantheismus der Stoiker erscheint die Grundanschauung Spinoza's und Schelling's (in seiner Identitätsphilosophie) insofern verwandt, als beide die ursprüngliche Identität des Denkens und Seyns, des Ideellen und Reellen (Geist und Natur), des Subjektiven und Objektiven, Ewigen und Zeitlichen u. s. w. behaupten, und in diese Erkenntniß, in die Anschauung der Dinge unter der Form dieser Einheit (des Absoluten — Göttlichen) das Wesen der Vernunft setzten. — Hegel endlich vertritt den logischen Standpunkt, die logische Funktion der Vernunft, wenn er die Logik mit der Metaphysik identificirt und das Absolute (Gott) für den absoluten Begriff erklärt, d. h. für die Eine und allgemeine, an sich selbst- und bewußtlose, zunächst nur als reine (logische) Idee zu fassende Vernunft, die aber in der Form des Begriffs durch die ihm wesentliche dialektische Bewegung, in der er selber besteht, sich verwirklicht, indem sie, sich selbst dirimirend und damit in das Besondere und Einzelne (in die Natur, die Welt) eingehend, aber auch das Einzelne und Besondere wieder aufhebend, zum Moment des Allgemeinen herabsetzend und damit zu sich zurückkehrend, sich selber als die concrete Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, des Denkens und Seyns, des Geistes und der Natur setze und bestimme, und schließlich im Geiste des Menschen, in seinem durch die Vernunft errungenen Wissen um das

Absolute als diese concrete Identität sich ihrer selbst auch bewußt werde, womit sie zum absoluten Geist sich erhebe. Diesem logischen Vernunft-Pantheismus ist es ganz entsprechend, wenn Hegel die kühne Behauptung aufstellt: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Denn wenn die Welt und Weltgeschichte nur der Proceß der Selbstverwirklichung des Absoluten (Gottes) als der absoluten Vernunft ist, so kann auch das anscheinend Unvernünftigste nur scheinbar unvernünftig, an sich (in Wirklichkeit) nur Moment und Mittel jener Selbstverwirklichung der Vernunft, also vernünftig seyn.

Alle diese verschiedenen Anschauungen und Begriffsbestimmungen haben Ein Moment mit einander gemein, indem sie alle explicite oder implicite die Vernunft für das Erkenntnißvermögen des Uebersinnlichen erklären. Denn es ist Thatsache, daß weder das Wahre, Gute und Schöne, weder das Rechts- noch das Sittengesetz, weder der Zweck noch die Zweckmäßigkeit, weder die Naturnothwendigkeit noch die Ordnung und Gesetzlichkeit, weder die logischen Prinzipien und Normen noch das logisch richtige Denken, Urtheilen und Schließen, durch Auge und Ohr, durch Tasten, Riechen und Schmecken sich fassen und erkennen lassen. Gibt es also ein Seyn, das jenen Begriffen entspricht, so muß es insofern für ein übersinnliches erachtet werden, als es eben den Sinnen unerreichbar ist. In Betreff dieses allgemein anerkannten Moments im Wesen der Vernunft stimmt mit der Philosophie auch die ältere Theologie überein. Nach den Ansichten der ausgezeichnetsten Kirchenväter ist die Vernunft das Organ, durch das der Mensch, — wenn auch nur unter göttlicher Einwirkung und Hülfe — die Offenbarung in Christo als göttliche Offenbarung, und damit das wahre Wesen Gottes, den göttlichen Willen als höchstes Sittengesetz, die Erlösung durch Christum als das alleinige Heil (das höchste Gut), die Einigung mit Gott als den höchsten Zweck des menschlichen Lebens und Strebens, also das Uebersinnliche in seinen verschiedenen Momenten erfaßt und erkennt.

Allein es fragt sich nicht nur, ob dem übersinnlichen Inhalte der Vernunft ein wirkliches Seyn entspricht, sondern auch ob es in der That nur Ein Vermögen, nur Eine und dieselbige Kraft und Thätigkeit der Seele ist, durch die wir zur Erkenntniß des Uebersinnlichen, zu den Begriffen des Wahren, Guten, Schönen ꝛc. gelangen. Was die erste Frage betrifft, so steht es psychologisch wie erkenntnißtheoretisch fest, daß alles wirkliche (reelle) Seyn entweder in den durch das Nervensystem vermittelten sinnlichen Empfindungen oder in den die Bestimmtheiten der Seele, ihre Affektionen und Zustände, ihr Leiden und Thun reflektirenden Gefühlen sich uns kund gibt, und daß wir daher dem Inhalt keines Gedankens, keines Begriffs Objektivität und Realität beimessen dürfen, der nicht im letzten Grunde auf eine Empfindung oder ein Gefühl sich zurückführen läßt. Dadurch unterscheiden sich unsere objektiven Vorstellungen und Begriffe von den subjektiven Gebilden der Reflexion und Phantasie, und nur was aus solchen objektiven Vorstellungen kraft der logischen Denknothwendigkeit gefolgert und erschlossen, nicht aber was von dem s. g. reinen (abstrakten) Denken mit oder ohne dialektische Methode ergrübelt und erspekulirt wird, kann für wirklich und wahr gelten. Sonach aber kann vom wirklichen Daseyn eines Uebersinnlichen nicht die Rede seyn, wenn nicht bestimmte Gefühle sich nachweisen lassen, in denen sich dasselbe kundgibt. Und in der That würde ja, was zunächst den ethischen Gehalt der Vernunfterkenntniß betrifft, keine Idee, kein Prinzip, kein Gebot (Gesetz) als ein sittliches von uns aufgefaßt werden können, wenn ihm nicht ein Gefühl des Sollens entgegenkäme und uns bezeugte, daß wir die Wahrheit zu erstreben und anzuerkennen, das Gute zu wollen und zu thun, das Schöne, Gefällige, Anmuthige (als die seynsollende Form des Wahren und Guten) zu lieben und zu üben haben. Denn der Begriff, die Idee, das Prinzip sind an sich nur Formen des Erkenntnißvermögens, ihr Inhalt ein erkanntes Seyn, das nur zu einem Seyn-sollen werden und damit eine sittliche Bedeutung gewinnen kann, wenn sie zugleich in der Form des Gebotes, der Forderung auftreten. Aber das sittliche Gebot wendet sich an die menschliche Freiheit, und die Freiheit würde es verwerfen und für

unberechtigt erklären, wenn nicht ein Gefühl des Sollens in unserem eigenen Wesen ihm zustimmte und seine Berechtigung bezeugte. Wir sind ja keineswegs sittlich verpflichtet, jedem beliebigen Gebote, das an uns herantritt, auch Folge zu leisten. Will man dieß Gefühl des Sollens, das, zum Bewußtseyn gebracht, den Namen des Gewissens erhält, als Ausfluß des Vernunftsvermögens betrachten, so ist die Vernunft zunächst ein Gefühlsvermögen. Erst mit Hülfe dieses Gefühls gelangen wir zu unseren sittlichen Begriffen und Ideen. Denn nur indem wir diejenigen Gedanken, Motive und Zwecke, Willensakte, Werke und Handlungen, welchen das Gefühl des Sollens zustimmt, von anderen, denen es widerspricht, unterscheiden und zwar nach den unsere unterscheidende Thätigkeit zunächst unbewußt leitenden Normen, den ethischen Kategorieen des Wahren, Guten, Schönen, gewinnen wir allgemeine Begriffe von Dem, was seyn soll, die normativen Begriffe (Ideen) des Wahren, Guten und Schönen, von denen wir dann hinfort unser Streben, unser Wollen und Thun leiten lassen können*). Will man wiederum annehmen, daß die Vernunft es sey, welche diese Begriffe bilde und entwickele, so ist die Vernunft 2) ein Vermögen des Unterscheidens, der Unterscheidung gegebener Objekte gemäß den ethischen Kategorieen.

Das Gefühl des Sollens, wie wir bereits in dem Artikel „Sittengesetz" darzuthun gesucht haben, ist nun aber kein unmittelbar gegebenes Element der Seele, sondern beruht auf der (göttlichen) Zweckbestimmung des menschlichen Daseyns, Lebens und Wirkens. Es ist eben nur die Affektion der Seele durch diese ihre eigene Bestimmung, die Form, in welcher letztere sich kundgibt. Und mithin ist zugleich in ihm ausgesprochen, daß die Bestimmung des Menschen in der Erkenntniß der Wahrheit, im Wollen und Thun des Guten, in der Liebe und Uebung des Schönen bestehe, daß dieß Erkennen, Wollen und Wirken dem Zwecke des menschlichen Lebens entspreche. Da nun Alles, was mit unserem eigenen Wesen übereinstimmt und demgemäß uns harmonisch affizirt (erregt), ein Gefühl des Angenehmen in uns weckt, so erklärt es sich, daß die Seele, in welcher das Gefühl des Sollens und damit ihrer menschlichen Bestimmung stark und lebendig genug ist, auch von der Perception des Wahren, Guten und Schönen angenehm berührt werden wird, möge ihr dasselbe in dem eigenen Forschen, Wollen und Handeln oder in den Thaten und Werken Anderer zur Kenntniß kommen. Auf diesen Affektionen der Seele durch das Wahre, Gute und Schöne, wo und in welcher besonderen Gestalt es ihr auch begegnen möge, beruht Das, was man als Sinn oder Gefühl für das Wahre, Gute und Schöne, als sittliches Gefühl, als Wahrheits- und Schönheitsgefühl bezeichnet und nicht selten für eine besondere Gabe oder Fähigkeit erachtet hat. Das sittliche Gefühl ist eben nichts anderes als das Gefühl der Lust, der Freude und Befriedigung, das wir nicht nur über die eigene gute That, sondern auch über die edlen Handlungen und das sittliche Verhalten Anderer empfinden, resp. das Gefühl der Unlust, des Mißfallens und Abscheues, das uns alles unsittliche Wollen und Thun einflößt. Dasselbe gilt von dem Wahrheits- und Schönheitsgefühle: sie sind eben auch nur bestimmte, von anderen unterschiedene Lustgefühle, die wir bei der Entdeckung oder Mittheilung einer neuen Wahrheit, bei der Anschauung eines schönen Natur- oder Kunstwerks empfinden. An diesen unmittelbar sich regenden Gefühlen erkennen wir zugleich das Wahre, Gute und Schöne als solches: sie werden zu einem Medium, mittelst dessen wir das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen, das Schöne vom Häßlichen unterscheiden, also zu einem Kriterium unserer Auffassung und Erkenntniß desselben. Darum bezeichnet man diese Gefühle auch wohl mit dem Namen eines Sinnes für Wahrheit und Schönheit, Recht und Sittlichkeit. — Will man wiederum diesen Sinn als Ausdruck und Aeußerung des Vernunftvermögens betrachten, so ist die Vernunft, 3) das was ihr Name ursprünglich bedeutet, ein Vermögen des Vernehmens, der

*) Vgl. die näheren Ausführungen und Nachweisungen in meiner Schrift: „Glauben und Wissen" ꝛc. (Leipz. 1858.) S. 160 ff. 182 f. — „Gott und die Natur. 2. Auflage. (Leipz. 1866.) S. 612 f. 694 ff.

Perception, der Offenbarung, ein Vermögen, durch welches das Wahre, Gute und Schöne, soweit es in gegenständlicher Form sich manifestirt und objektiv erkennbar ist, sich uns kundgibt.

Weil sonach das Gefühl des Sollens als Ausdruck der Zweckbestimmung unseres eigenen Daseyns mit dem Gefühle des Wahren, Guten und Schönen unmittelbar zusammenhängt, so ist es zugleich das Band, welches den Begriff des Zwecks und der Zweckmäßigkeit mit den ethischen Ideen verknüpft. Weil die Verwirklichung des Wahren, Guten und Schönen der Zweck unseres Lebens und Strebens ist, ist es das Seynsollende für uns, und weil es das Seynsollende ist, sind die Begriffe: Wahrheit Güte, Schönheit, ethische Ideen. Daher fordern und involviren diese Begriffe sämmtlich zugleich den Zweckbegriff und die Zweckmäßigkeit. In jedem einzelnen Falle ist das wahre Wesen eines Dinges nur erkannt, wenn wir den Grund und Zweck seines Daseyns und seiner Beschaffenheit erkannt haben. In jedem einzelnen Falle ist das Gute nur gut, wenn es, sey es Subjekt oder Objekt (Person oder Sache), als Mittel zur Erhaltung und Förderung des Ganzen (der Menschheit, der Natur, der Welt) sich faßt und darstellt. In jedem einzelnen Falle besteht die Schönheit darin, daß die Theile nicht nur unter einander und mit dem Ganzen vollkommen harmoniren, sondern jedes einzelne Glied auch als aktives, lebendiges Medium zur Darstellung der Einen Idee des Ganzen sich erweise. Aber da sich der Zweck und die Zweckmäßigkeit nicht äußerlich durch die Sinne wahrnehmen läßt, so müssen wir die Vorstellung (den Begriff) von Zweck und Zweckmäßigkeit bereits haben, wenn wir sie in den erscheinenden Gegenständen mit Hülfe der Reflexion wieder erkennen sollen. Die Vorstellung von Zweck und Zweckmäßigkeit gewinnen wir aber nur von und aus unserer eigenen zweckmäßigen Thätigkeit, und zu einer solchen Thätigkeit werden wir von den unmittelbaren natürlichen Trieben unseres Wesens angeleitet. Denn die Mittel, um die Bedürfnisse unserer leiblichen und geistigen Existenz zu befriedigen, fließen uns nicht von selbst zu; wir müssen sie vielmehr aufsuchen, sie uns selber bereiten und zubereiten, — d. h. wir müssen uns die Befriedigung unserer Bedürfnisse als Zweck unseres Handelns setzen und diesen Zweck durch entsprechende Mittel zu erreichen suchen. Dazu drängen uns die vom Bedürfniß geweckten Triebe des Leibes und der Seele. Indem wir ihnen zunächst instinktiv und unwillkürlich folgen, handeln wir zweckgemäß ohne noch ein klares Bewußtseyn davon zu haben. Letzteres gewinnen wir erst mittelst der Reflexion auf unser inneres und äußeres Thun, mittelst der Unterscheidung unseres Zwecke setzenden und ausführenden Wollens von andern Willensakten. — Sonach aber folgt: wenn ein Wollen und Handeln nach Zwecken in zweckgemäßer Form für vernünftig und damit als Ausfluß der Vernunft anzusehen ist, so ist die Vernunft 4) als Antrieb, als Triebvermögen oder treibende Kraft uns von Natur eingepflanzt. Denn der Trieb ist ja nur Aeußerung einer treibenden Kraft; und ist der Trieb selber wie die Befriedigung desselben durch ein zweckmäßiges Wollen und Handeln vernünftig, so wird diejenige Kraft, die uns dazu antreibt, auch als Vernunft oder Vernunftvermögen bezeichnet werden müssen.

Mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit hängen die Begriffe der Naturnothwendigkeit, der Gesetzlichkeit, der Ordnung und Regelmäßigkeit unmittelbar zusammen. Die Naturnothwendigkeit gibt sich uns wiederum zuerst und ursprünglich kund in der gefühlten Nöthigung, unsere (leiblichen) Bedürfnisse zu befriedigen. Darin zuerst empfinden wir eine in der Natur waltende, die einzelnen Wesen leitende, beherrschende, zwingende Macht, die wir Nothwendigkeit nennen. Allgemach bemerken wir auch, daß die Art und Weise, in welcher diese Macht sich bethätigt, eine im Allgemeinen sich gleich bleibende, constante, identische ist. Wir führen diese Stetigkeit auf gewisse Prinzipien zurück, denen sie bei ihrer Wirksamkeit folgt; und sprechen demgemäß von der in der Natur waltenden Gesetzmäßigkeit. Wir nennen dieselbe Regelmäßigkeit, wenn sie in einer constanten, sich gleich bleibenden Folge wechselnder Erscheinungen sich kundgibt. Wir nennen sie Ordnung, allgemeine Natur- oder Weltordnung, weil und sofern sie als eine constante,

prinzipiell fixirte Disposition, Gliederung, Verknüpfung der einzelnen Dinge und Erscheinungen zu einem Ganzen sich darstellt. Aber da Ordnung, Regel- und Gesetzmäßigkeit wiederum nicht durch die Sinne und die Sinnesperception sich bewirken lassen, so müssen wir auch diese Begriffe bereits haben, um das ihnen Entsprechende in der äußeren Welt erkennen zu können. Es ist wiederum unser eigenes Thun und Lassen, von und aus dem wir dieselben gewinnen. Denn wiederum sind es die natürlichen Bedürfnisse und Triebe, die uns veranlassen, die einzelnen Akte und Handlungen, welche zur Befriedigung derselben erforderlich sind, in einer zweckentsprechenden Folge und Zusammenstellung vorzunehmen und in dieser Folge, wenn sie sich bewährt, zu wiederholen. Es sind dieselben Triebe und Bedürfnisse, die uns anleiten, die zu ihrer Befriedigung dienenden, nöthigen und nützlichen Dinge (Utensilien, Werkzeuge ꝛc.) nicht nur uns zu verschaffen, sondern auch in zweckentsprechender Weise zusammenzustellen, aneinander zu reihen, zu gliedern und zu verbinden. Eben damit verfahren wir nach bestimmten Gesichtspunkten, Absichten, Zwecken, die als Prinzipien unsere Akte und Handlungen leiten; unsere Thätigkeit erhält den Karakter der Gesetz- und Regelmäßigkeit, unsere Umgebung das Gepräge der Ordnung. Und indem wir auf dieses Thun reflektiren, es von andern beliebigen Willensakten unterscheiden, so kommt uns seine Gesetz- und Regelmäßigkeit auch zum Bewußtseyn, d. h. wir gewinnen die ersten dunklen Vorstellungen von Gesetz, Regel und Ordnung. Diese Vorstellungen erwachen dann von selbst, wenn wir in der Natur ähnlichen Erscheinungen begegnen oder zu begegnen glauben; andererseits erwarten und wünschen wir unwillkürlich, auch in der Natur ein ähnliches, ihnen entsprechendes Geschehen und damit Ordnung und Gesetzmäßigkeit zu finden, weil dieselbe offenbar unseren Bedürfnissen, Trieben und Zwecken günstig und vortheilhaft ist. — Sind nun diese Vorstellungen Vernunftbegriffe und ist es im Grunde die Vernunft selbst, die zu einer geordneten, regel- und gesetzmäßigen Thätigkeit uns antreibt und anleitet, wie in den entsprechenden Naturerscheinungen sich kundgibt, so ist die Vernunft 5) ein g e s e t z g e b e n d e s Vermögen, eine nicht bloß treibende, sondern zugleich die von ihr ausgehenden Bewegungen und Akte ordnende und regelnde Kraft. — Unter diese Bedeutung der Vernunft und deren Bethätigung fallen dann zugleich die logischen Gesetze und Normen als Normen und Gesetze des Denkens, der Bildung und Verknüpfung unserer Vorstellungen. Ist die Vernunft überhaupt die gesetzgebende, ordnende und regelnde Macht, so müssen auch die Denkgesetze von ihr und ihrer Bethätigung hergeleitet werden.

Sonach aber ergibt sich: jene verschiedenen Momente, Akte und Begriffe, die als Ausfluß und Ausdruck der Vernünftigkeit (Vernunftbegabung) des Menschen betrachtet zu werden pflegen, lassen sich n i c h t auf E i n Vermögen und E i n e Thätigkeit zurückführen. Die Vernunft greift vielmehr in alle Hauptgebiete des Lebens und Wirkens der Seele, in die Sphäre der Gefühle, der Vorstellungen, der Triebe, Strebungen und Willensakte, gleichmäßig ein, indem sie sich ebensosehr als Gefühlsvermögen, wie als Unterscheidungs- und damit Auffassungs- (Vorstellungs-, Erkenntniß-) vermögen, wie als treibende, strebende, gesetzgebende und das Gesetz wollende und befolgende Kraft bethätigt. — Woher nun dennoch die allgemeine Annahme, daß es nur Eine Vernunft und Eine Vernünftigkeit gebe und daß sie, richtig aufgefaßt und verstanden, auch in allen Menschen nur Eine und dieselbige sey? — Offenbar daher, weil bei näherer Betrachtung alle die verschiedenen Funktionen und Aeußerungen der Vernunft doch das Eine mit einander gemein haben, daß sie sämmtlich im Grunde e t h i s c h e r Natur sind. Denn offenbar sind nicht nur die Ideen des Rechts, des Wahren, Guten und Schönen, sondern ebenso auch die Begriffe der Zweckmäßigkeit, der Ordnung, der Regel- und Gesetzmäßigkeit (gesetzlichen Nothwendigkeit) ethische Begriffe. Sie sind es schon darum, weil sie nothwendige integrirende Momente jener allgemein anerkannten ethischen Ideen sind. Vom Begriffe der Zweckmäßigkeit haben wir dieß schon nachgewiesen. Von den Begriffen der Ordnung, Regel- und Gesetzmäßigkeit versteht es sich fast von selbst. Keine Schönheit ohne Ordnung (ohne ein gemäß der Harmonie und Idee des Ganzen

geordnetes Detail); kein Recht und keine Sittlichkeit ohne Gesetz- und Gesetzmäßigkeit, keine Wahrheit ohne Erkenntniß des Grundes und Zwecks der Dinge, keine Zweckerfüllung und Zweckmäßigkeit ohne Ordnung, und keine Ordnung ohne Ordnungsprinzip (Gesetz); — das leuchtet Jedem, der sich diese Begriffe zu voller Klarheit gebracht hat, unmittelbar ein. Auch die logischen Gesetze und Normen haben sonach eine ethische Bedeutung, wie es denn in der That auch dem sittlichen Gefühl als Forderung des Sittengesetzes sich kund gibt, genau und sorgfältig gemäß den logischen Normen und Gesetzen zu denken und zu sprechen. Sonach aber kann die Vernunft bezeichnet werden als die Eine, an sich in allen Menschen gleiche und gemeine Befähigung oder Anlage zur Sittlichkeit und damit zu einem den ethischen Ideen entsprechenden Leben, Denken und Erkennen, Wollen und Handeln. Denn das Sittengesetz erstreckt sich nicht nur über unser Streben, Wollen und Thun, sondern auch auf unser Vorstellen und Denken (Forschen, Sinnen, Reflektiren): wir sollen nicht nur das Wahre, Gute, Schöne wollen und wirken, sondern auch ihm gemäß denken, es uns zum klaren Bewußtseyn bringen, es erkennen und anerkennen, weil wir nur unter dieser Bedingung es in vollem Maße wollen und thun können. Das Sittengesetz ist es mithin, das die Vernunft in eine theoretische und praktische scheidet, ihr damit die oben aufgezählten verschiedenen Funktionen auferlegt, und doch zugleich beide Seiten eng mit einander vereinigt. Mit anderen Worten: die Vernunft als Befähigung des Menschen zur Sittlichkeit scheidet sich selbst hinsichtlich des Gegenstandes in die (seyn sollende) Erforschung und Erkenntniß des Sittengesetzes, des Wahren, Guten und Schönen, und in das (seyn sollende) Wollen und Thun desselben; sie involvirt zugleich hinsichtlich der Form nach beiden Seiten hin ein zweckentsprechendes, geordnetes, regel- und gesetzgemäßes Verfahren, weil nur durch ein solches die seynsollende Erkenntniß sich gewinnen, das seynsollende Thun sich vollziehen läßt. Aus denselben Gründen daher, aus denen der Inhalt des Sittengesetzes, der Begriff des Wahren, Guten und Schönen von den verschiedenen Menschen, Völkern, Zeitaltern so verschieden aufgefaßt wird, erklärt sich die Verschiedenheit in der Auffassung und Begriffsbestimmung dessen, was den Menschen als vernünftig gilt (vergl. den Artikel Sittengesetz). — Im Wesen und Begriff der Sittlichkeit also liegt der Einigungspunkt, in welchem die verschiedenen Funktionen der Vernunft als Bethätigungen Einer und derselben Kraft erscheinen und von welchem aus daher die Vernunft als ein besonderes Vermögen gefaßt werden kann. Aber nur als Trägerin und Vermittlerin der ethischen Ideen kann sie so gefaßt werden. Und darum läßt sich mit gleichem Rechte behaupten, die Vernunft sey kein besonderes Vermögen der Seele, sondern verschmelze mit ihren drei Grundvermögen des Empfindens und Fühlens, des Unterscheidens (Vorstellens — Erkennens), des Strebens und Wollens, und bezeichne nur die Thatsache, daß diese Vermögen bei'm Menschen nicht bloß in Beziehung stehen zur gegebenen Beschaffenheit der Dinge und des menschlichen Wesens selbst, sondern auch zu einer dem Menschen wie den Dingen gesetzten Bestimmung, also nicht bloß zu Dem, was ist, sondern auch zu Dem, was seyn soll.

Aus dieser Fassung des Wesens der Vernunft ergibt sich endlich auch das Verhältniß derselben zur Religion und dem religiösen Glauben. Im Gefühl des Sollens, in der Zweckbestimmung des menschlichen Seyns und Wesens, im Bewußtseyn des Sittengesetzes liegt, wie gezeigt (vergl. den Art. Sittengesetz), unmittelbar ein Beweis vom Daseyn Gottes. Denn nur von einem zwecksetzenden, also geistigen, selbstbewußten, ethischen Wesen kann die ethische Zweckbestimmung des Menschen und damit implicite das Gefühl des Sollens wie das Vermögen freier Entschließung herrühren. Eben dieß Gefühl aber zusammen mit der Freiheit des Willens und den ethischen Kategorieen bildet die Grundlage der Befähigung des Menschen zur Sittlichkeit und damit der Vernunft. Schon insofern muß mithin die Vernunft als Organ der Auffassung und Erkenntniß des göttlichen Wesens betrachtet werden. Außerdem weisen die ethischen (vernünftigen) Elemente in der Natur, die Zweckmäßigkeit, Ordnung und Gesetzlichkeit, die in ihr

walten, ebenso deutlich auf einen vernünftigen Urheber derselben zurück. Auch aus der Natur schöpft daher die Vernunft die Erkenntniß Gottes. Und sind die logischen Gesetze und Normen gleichermaßen nur Ausflüsse der Vernunft und Vernunftbegabung des Menschen, so müssen auch alle anderweitigen Beweise für das Daseyn Gottes, die aus ihnen und mittelst ihrer geführt werden, als Thaten der Vernunft, als durch sie gewonnene Erkenntnisse von Gottes Seyn und Wesen anerkannt werden.

Allein diese Vernunfterkenntniß Gottes ist überall eine bloß mittelbare: es bedarf der Reflexion und Ueberlegung, der Schlüsse und Folgerungen, um von den angeführten Prämissen aus zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß ein selbst vernünftiger und zwar absolut vernünftiger (sittlicher — weiser) Schöpfer des Menschen und der Welt angenommen werden müsse. Neben dem Gefühle des Sollens, das zum Bewußtseyn gebracht, als Gewissen sich äußert und neben jenen aus derselben Quelle stammenden ethischen Gefühlen (für das Wahre rc.), gibt es nun aber noch ein spezifisch religiöses Gefühl, in welchem das Seyn und Wesen Gottes unmittelbar sich kundgibt. Dieß Gefühl beruht und besteht darin, daß die menschliche Seele durch die schaffende, erhaltende und regierende Thätigkeit Gottes, welche ebensosehr der Menschheit als der Natur und Welt gilt, unmittelbar afficirt wird. Darum ist es zunächst und prinzipiell ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit (Schleiermacher), entsprechend der absoluten, Alles setzenden und bestimmenden Macht und Größe Gottes. Es ist aber auch 2) zugleich ein Gefühl der Wesensgleichheit des Menschen, seiner göttlichen Ebenbildlichkeit, und damit ein Gefühl seiner Würde, ein erhebendes und erhabenes Gefühl, entsprechend dem Wesen Gottes als absoluten Geistes, Reflex seiner geistigen Persönlichkeit und damit seiner Verwandtschaft mit dem Menschen. Es ist endlich 3) zugleich ein Gefühl des Sehnens und Strebens zu Gott hin, nach Einigung mit Ihm, entsprechend der absoluten (ethischen wie physischen) Vollkommenheit des göttlichen Wesens, in welcher es zugleich die Quelle aller Glückseligkeit ist.*) Dieß complicirte Gefühl, das eben deshalb leicht falsch und einseitig aufgefaßt wird, ist die letzte primitive Quelle der religiösen Vorstellungen. Es steht zwar, namentlich in seinem dritten Momente, in unmittelbarer Beziehung zum Gefühle des Sollens (Gewissen) und damit zu den ethischen Ideen; beide können sich, richtig aufgefaßt, auch niemals widersprechen; dennoch sind beide an sich und ursprünglich nicht identisch. Denn das Gefühl des Sollens ist an sich ein rein subjektives Gefühl, ein Selbstgefühl des Menschen, eine Affektion der Seele durch ihre eigene Bestimmung; das religiöse Gefühl ist dagegen ein objektives, ein Gefühl vom Seyn eines Andern, eine Affektion der Seele durch die unmittelbar auf sie und in ihr wirkende Thätigkeit Gottes. Darum ist es nicht gestattet, das religiöse Gefühl ebenfalls nur als einen Ausfluß der Vernunft oder Vernünftigkeit des Menschen zu fassen. Denn die Vernunft als Vermögen des Menschen gehört seinem eigenen subjektiven Wesen an, ist ein wesentliches Moment seiner menschlichen Natur, seine Qualität, sein Besitz; und Alles, was er von ihr aus erstrebt und erforscht, erkennt und wirkt, erringt er durch seine eigene Thätigkeit, durch die Bethätigung dieses seines Vermögens, durch die Art und Weise, wie er dasselbe anwendet. Das religiöse Gefühl dagegen und damit der Ursprung der Religion beruht auf der Thätigkeit Gottes: es ist nicht unmittelbar in und mit dem menschlichen Wesen selber gegeben, es entsteht vielmehr erst durch ein Wirken Gottes in ihm, ein Wirken, das zwar im göttlichen Wesen, nicht aber im Wesen des Menschen gegründet ist. Durch dieses Wirken gibt sich Gott dem Menschen kund; man kann es daher als offenbarende Thätigkeit Gottes bezeichnen, und das religiöse Gefühl ist die erste Wirkung und zugleich das Medium dieser offenbarenden Thätigkeit. Religion und Vernunft, so in ihrem ersten Ursprung wie in ihrer Entwickelung und Bethätigung geschieden, können sonach nicht als Eins und identisch gefaßt werden.

*) Vergl. die näheren Ausführungen und Nachweisungen in meinen angeführten Schriften über „Glaube und Wissen" S. 329 f.; „Leib und Seele; Grundzüge einer Psychologie" rc. Leipzig 1866. S. 704 ff.

Dennoch sind sie andererseits so eng und innig verbunden und gehören so unmittelbar zusammen, daß jeder Versuch sie zu trennen, nur als ein unvernünftiger Akt menschlicher Willkür bezeichnet werden kann. Denn abgesehen davon, daß ja die Vernunftbefähigung des Menschen, die Zweckbestimmung seines Daseyns und damit das Gefühl des Sollens, kurz alle ethischen Elemente seines Wesens in und mit der Schöpfung des Menschen von Gott selbst gesetzt sind, hat ja das religiöse Gefühl in dem dritten Momente seines Begriffes als Sehnen und Streben zu Gott zugleich eine ethische Bedeutung. Denn das Streben nach dem Vollkommenen ist ja zugleich ein Streben nach vollkommener Erkenntniß (Gottes) d. h. nach der Wahrheit, wie nach vollkommenem Wollen und Wirken d. h. nach dem Guten, wie nach vollkommener Anschauung und Darstellung des Wahren und Guten d. h. nach der Schönheit. Das also, was auf Seiten der Vernunft als Gefühl des Sollens und damit als bloße Hindeutung auf das Wahre, Gute und Schöne auftritt, erscheint auf Seiten der Religion als Gefühl des Sehnens und Strebens nicht zwar nach dem Wahren, Guten und Schönen überhaupt, sondern nach Gott als der personificirten absoluten Wahrheit, Güte und Schönheit; aber der Zielpunkt ist Einer und derselbe. — Außerdem involvirt das religiöse Gefühl keineswegs unmittelbar auch schon ein Erkennen und Wissen von Gott. Es ist vielmehr an sich nur ein zartes, leises Gefühl, dunkel und unbestimmt wie jedes Gefühl, unmittelbar auch keineswegs im Besitze des Bewußtseyns. Nur erst wenn und nachdem es durch sorgfältige Unterscheidung von anderen Gefühlen zum Bewußtseyn gebracht ist, wird es zu jener ersten Kunde und Bekundung vom Seyn und Wesen Gottes, welche die Grundlage aller Religion und Religiosität bildet. Und nur dadurch wiederum daß der Inhalt dieser Kunde, dieser Perception, vom Inhalt anderer Wahrnehmungen genau und sorgfältig unterschieden wird, gewinnt die Seele die erste bewußte Vorstellung vom Wesen Gottes. Aber je zarter und leiser das ursprüngliche Gefühl ist und je leichter es daher von anderen heftigeren Gefühlen und Affekten überschrieen und unterdrückt wird, um so schwieriger ist die Unterscheidung desselben von anderen Gefühlen, um so mangelhafter, ungenauer und unbestimmter wird die Auffassung seines Inhalts ausfallen, um so leichter also Irrthum und Täuschung in die religiösen Vorstellungen sich einmischen. Gleichwohl darf das religiöse Gefühl an sich, ursprünglich, nicht wohl stärker und entschiedener sich geltend machen. Der Grund dafür ist derselbe, aus welchem das Gefühl des Sollens, der mittelbare Ausdruck des göttlichen Willens, so schwach und leise auftritt. Denn wie eine laute, energische, unabweisbare Bekundung des göttlichen allmächtigen Willens in der Seele selbst die Freiheit der Selbstbestimmung beeinträchtigen und damit die Sittlichkeit aufheben würde, so würde eine unmittelbare starke und entschiedene Manifestation Gottes im religiösen Gefühl und damit ein ihr entsprechendes starkes und decidirtes Abhängigkeitsgefühl nothwendig dieselbe Wirkung haben. Die Freiheit fordert, wie die Möglichkeit des Sündigens, so die Möglichkeit des Irrens über Gottes Wesen und Willen.

Aber eben weil die religiöse Vorstellung und damit die Religion so leicht dem Irrthum und Mißverständniß verfällt, tritt ihr die Vernunft fördernd und helfend zur Seite. Auch sie ist zwar keineswegs sicher vor Täuschungen und Illusionen, vor irriger Auffassung und falschen Folgerungen. Aber weil sie am menschlichen Wesen und an der Natur der Dinge, an der Welt und Weltgeschichte, gegebene feste, unveränderbare Objekte der Erkenntniß hat, welche als wesentlich dieselbigen Jahrtausende hindurch der menschlichen Forschung vorliegen und Stand halten, so werden im Fortschritte der geistigen Entwickelung und Bildung die begangenen Irrthümer corrigirt, die falschen Vorstellungen beseitigt, die Wahrheit allgemach schärfer und klarer erfaßt werden. Demgemäß hat die Vernunft und Vernunftforschung (die Philosophie) von jeher zur Religion und ihrem Inhalt eine doppelte Stellung eingenommen: sie steht ihr einerseits gegenüber, indem sie ihren Inhalt kritisirt und berichtigt; sie steht ihr anderntheils zur Seite, indem sie ihre Wahrheiten stützt, bewährt und bekräftigt. — Eben diese Stellung von

Religion (Offenbarung) und Vernunft neben und gegen einander ist indeß, weit entfernt den Glauben an das Daseyn Gottes zu gefährden, vielmehr nur ein neues Zeichen und Zeugniß für dasselbe, weil ein neues Zeugniß der göttlichen Weisheit. Denn nur unter den dargelegten Bedingungen ist ein Fortschritt in der Erkenntniß Gottes, in der ethischen und intellektuellen Bildung der Menschheit möglich, ohne jene Freiheit des Geistes zu beeinträchtigen, welche die Grundlage des geistigen, sittlichen und religiösen Lebens der Menschheit bildet.

In diesen Ergebnissen unserer Erörterung ist zugleich das so viel verhandelte und bestrittene Verhältniß der Philosophie zur christlichen Theologie implicite mit bestimmt. Jenen Bedingungen, die eben nur Ausflüsse und Bezeugungen der göttlichen Weisheit sind, ist jede Offenbarung, welche Form sie auch annehmen möge, unterworfen. Keine kann mit so zwingender Evidenz und Entschiedenheit auftreten, daß kein Zweifel an ihrem göttlichen Ursprung, ihrer Fassung und Bedeutung aufkommen könnte. Denn keine darf die Freiheit der Selbstentscheidung aufheben, weil nicht der Zwang der Autorität, nicht die Furcht vor der unentrinnbaren Macht, nicht die Angst vor drohender Strafe, sondern die freie Hingebung des ganzen Herzens, die Liebe, zur Einigung mit Gott, zum Glauben und seiner Seligkeit führt. Keine kann daher ihren Inhalt in so leuchtender, überwältigender Klarheit aufstellen, daß sie zum Verständniß, zur Verdeutlichung und Würdigung desselben der Vernunft nicht bedürfte. Die Stellung, welche die alte Kirche, insbesondere die patristische Theologie zur Philosophie einnahm, stimmt denn auch mit den von uns gewonnenen Resultaten so genau überein, daß wir uns auf sie stützen und berufen dürfen. Sogleich einer der ältesten Zeugen der nachapostolischen Zeit, Justinus Martyr, erklärt sich sehr entschieden zu Gunsten der Philosophie, die er als den höchsten Besitz, als das Gott Wohlgefälligste schätzt und empfiehlt, aber freilich nicht die zwiespältige Philosophie der damaligen philosophischen Sekten, die erstorbenen Sinnes und verdorrten Herzens um die Knochen vom Tische Plato's und Aristoteles' sich zankten, sondern „die Eine allgemeine Wissenschaft", die „von dem göttlichen, die Vernunft aller Menschen durchdringenden Geiste ausgehe", von jenem „*λόγος σπερματικὸς*", dem Samen und Quell aller Vernunft, der in Christo gewesen und die Welt gebildet habe, und der ebensosehr der Same aller Frömmigkeit wie aller wahren Erkenntniß sey. In ähnlichem Sinne sprechen sich Athenagoras, Theophilus von Antiochien, und Irenäus aus, der zuerst den bedeutsamen Gedanken durchführte, daß die offenbarende Thätigkeit Gottes in ihren verschiedenen Stadien nur die Erziehung der Menschheit durch Gott zum Zweck habe. (Erziehung aber ist nur Anleitung zum rechten Gebrauche der Freiheit und Vernunft). Tertullian, der gelegentlich den allerdings sehr unphilosophisch klingenden Ausspruch that: credibile est quia ineptum, philosophirt doch nicht nur selbst in kühnster Weise und nimmt neben der christlichen Tradition und der göttlichen Eingebung noch eine dritte Erkenntnißquelle an, welche er die Natur in uns nennt und für identisch mit der Vernunft erklärt, sondern vertheidigt auch den sehr rationalistisch klingenden Satz: suspecta lex est, quae probari se non vult. — Nach Clemens von Alexandrien ist zur vollen christlichen Erkenntniß auch „der wissenschaftliche Beweis" der Glaubenslehren und damit das Studium der Philosophie und der griechischen Wissenschaft erforderlich. — Athanasius, obwohl er der Philosophie die Fähigkeit das Wesen Gottes zu erkennen abspricht, behauptet doch andererseits, daß Gott die Kraft seines Logos von Anfang an dem Menschen mitgetheilt habe und daß daher der gefallene Mensch nur in sich selbst einzukehren brauche, um das göttliche Ebenbild in sich zu erkennen. — Gregor von Nyssa, jener hervorragende Lehrer der griechischen Kirche, warnt zwar vor dem Hochmuth des philosophischen wie des theologischen Wissens, findet indeß doch: wir sollen forschen, aber nur im Bewußtseyn unserer Geringfügigkeit und nachdem wir unsere Seele gereinigt und gleichsam auf sich selbst gestellt haben (*μονοθῆναι τὴν ψύχην*); dann würden wir auch die Welt erkennen als ein Gleichniß Gottes u. s. w. —

Augustinus endlich, der Lehrer Luther's, nicht nur der größte Kirchenvater, sondern einer der größten Geister aller Zeiten, dessen tiefsinnigen Gedanken wir durch alle Jahrhunderte hindurch bis in die neuesten Zeiten begegnen, basirt seine Theologie auf ein fast vollständig ausgeführtes philosophisches System, das von dem Satze ausgeht: die Philosophie habe es nur mit der Erkenntniß unserer Seele zu thun; denn diese lehre uns nicht nur unsere eigene Schwäche einsehen und unser Vertrauen auf Gott setzen, sondern auch Gott vermögen wir nur in unserer Seele zu erkennen. Dazu sey auch unsere Vernunft stark genug, wenn sie nur mit der Liebe verbunden und durch Gottes Hülfe von ihrem sittlichen Verderben, von Stolz und Hochmuth, geheilt sey. Er verzeichnet zugleich mit eindringender Schärfe die Grundlinien des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glauben, indem er vom Glauben im weiteren Sinne die Definition gibt: credere nihil aliud est nisi cum assensione cogitare (womit das Undenkbare auch für unglaublich erklärt ist); und demgemäß weiter die Sätze aufstellt: non intelligetis nisi credideritis, — credo ut intelligam, — nemo credit nisi volens, — nullus credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum; etiam credere non possemus nisi rationales animas haberemus, und in Betreff des Autoritätsglaubens: neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum; — auch der Autoritätsglaube also beruht nach ihm im Grunde auf der Vernunft, weil nur sie entscheiden kann, wem zu glauben sey, oder was dasselbe ist, weil nur derjenigen Autorität geglaubt werden darf, die mit Fug und Grund als Autorität anzusehen ist.

Aus diesen Aussprüchen erhellet zur Evidenz, daß die patristische Theologie die Vernunft für das Organ der Auffassung und Beurtheilung der geoffenbarten traditionell überlieferten Wahrheit erachtete, und daß sie demgemäß der Philosophie, ohne deren Selbständigkeit anzutasten, die Aufgabe stellte, das richtige Verständniß der Offenbarung zu vermitteln, ihre Wahrheit zu vertheidigen, zu rechtfertigen, zu begründen. Die Kirchenlehre des Mittelalters änderte im Allgemeinen nichts an dieser Fassung des Verhältnisses. Die größten Theologen des Mittelalters waren zugleich die größten Philosophen; die Häupter und Vollender der Scholastik, ein Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Scotus, waren zugleich die Begründer der katholischen Kirchenlehre, die ersten theologischen Autoritäten, die bei Pabst und Klerus, in der ganzen Christenheit im höchsten Ansehen standen. Erst als man in hierarchischer Tendenz seit dem fünfzehnten Jahrhundert begann, die Philosophie, statt sie wie bisher als Gehülfin der Theologie zu achten und zu ehren, vielmehr vom theologischen Gebiete ganz auszuschließen, indem man ihr alle Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes absprach, um sie der Theologie allein zu vindiciren, änderte sich die bisherige Stellung beider. Die Philosophie schied sich nothgedrungen von der Theologie ab, und warf sich mit verdoppeltem Eifer auf die Erforschung der Natur und des natürlichen Menschen. Und erst als man einen Galilei zum Widerruf wissenschaftlich festgestellter Wahrheit zwang und Männer wie Giordano Bruno u. A. zum Scheiterhaufen verdammte, reagirte die Freiheit des Geistes, von der er so wenig im Denken und Forschen wie im Glauben und Wollen lassen kann ohne sich selbst aufzugeben, gegen die Knechtschaft des Buchstabens und die Vergewaltigung durch Feuer und Schwert. Erst von da ab trat die andere Seite im Verhältniß von Theologie und Philosophie hervor: das harmonische Mit- und Nebeneinander löste sich auf in ein gleichgültiges, nicht selten feindliches Gegeneinander.

Dieser Bruch zwischen Theologie und Philosophie ist allerdings möglich: seine Möglichkeit liegt in der selbständigen Stellung und der daraus fließenden selbständigen Entwickelung, die beiden zukommt, und er wird demgemäß thatsächlich eintreten, wo infolge dieser beiderseitigen Entwickelung die philosophische Forschung zu Resultaten gelangt, die mit den Satzungen der Kirche und den Ergebnissen der Theologie in Widerspruch stehen. Aber der Bruch ist keineswegs nothwendig; ja ist die Offenbarung, welche die Theologie voraussetzt, in Wahrheit eine göttliche Offenbarung, so ist nach dem wahren ursprünglichen Verhältniß von Religion und Vernunft der Bruch im

Grunde unmöglich, und kann daher nur die Folge einer falschen, einseitigen Auffassung der Offenbarung oder einer falschen ungenügenden Lösung der der Philosophie und Theologie gestellten Aufgabe seyn. Denn ist die Philosophie ihrem Wesen nach zu fassen und im Grunde stets gefaßt worden als die wissenschaftliche Sichtung, Verarbeitung und Formulirung (Systematisirung) der menschlichen Vernunfterkenntniß und somit als die freie wissenschaftliche Forschung, welche die Quellen aller Erkenntniß der Wahrheit, woher sie auch fließen mögen, aufzusuchen und den gesammten Inhalt menschlicher Erkenntniß wissenschaftlich zu ergründen, zu sichten, zu ordnen und abzuschließen hat, so ist es keineswegs ihr Beruf, den Glauben zu bekämpfen, zu negiren, zu absorbiren — denn der Glaube ist ebenfalls eine Form der Erkenntniß, — sondern zunächst Glauben und Wissen zu unterscheiden, abzugränzen und jedem sein Gebiet anzuweisen, sodann aber die Beziehungen und Bindestriche zwischen beiden darzulegen. Dabei kann sich der unbefangenen, wahrhaft wissenschaftlichen Forschung nur ergeben und hat sich im Grunde stets gezeigt, daß die Sphäre des exakten strengen Wissens im mathematischen Sinne des Worts eine äußerst beschränkte ist, daß ein großer und gerade der wichtigste Theil selbst der naturwissenschaftlichen Erkenntniß insofern in das Gebiet des Glaubens fällt, als er der vollen zwingenden Evidenz entbehrt und auf einem Erwägen von Gründen und Gegengründen, von Voraussetzungen, Ergänzungen und Hypothesen beruht, für das es keine Waagschale gibt, dessen Resultat also unvermeidlich von Begabung, Richtung und Gesinnung, Geist und Karakter, kurz von der Subjektivität des Erwägenden beeinflußt und bedingt ist; — daß insbesondere die Philosophie in den positiven Resultaten ihrer über die Ergebnisse der exakten Wissenschaften hinausgehenden Forschung, im Gebiete der Vernunfterkenntniß im engern Sinn, nicht auf den Titel exakten strengen Wissens Anspruch machen kann, daß sie vielmehr ebenfalls jenem aus der sorgfältigen wissenschaftlichen (objektiven) Erwägung von Gründen und Gegengründen entspringenden und insofern wissenschaftlich zu nennenden Glauben angehört; und daß diese ganze Sphäre des wissenschaftlichen Glaubens wiederum in das Gebiet der rein persönlichen (subjektiven) Ueberzeugung sich verliert, weil an vielen Punkten derselben die Bestimmtheit und Objektivität der zu erwägenden Gründe und Gegengründe dergestalt schwindet, daß das Resultat ganz und allein vom Geist und Karakter des erwägenden Subjekts abhängt.

Hier im Gebiete der persönlichen Ueberzeugung hat an sich der religiöse Glaube seine Stätte. Aber da beide Gebiete so nahe sich berühren, daß sich keine feste Gränze zwischen ihnen ziehen läßt, so kommt es auf den Inhalt des religiösen Glaubens an, ob und wie weit er sich objektiv begründen und damit zum wissenschaftlichen Glauben erheben lassen wird. Der Inhalt desselben — das beweisen z. B. die verschiedenen Formen, in denen das Heidenthum sich darstellt, — kann in sich selbst so halt- und zusammenhaltlos, so unklar, ausschweifend, phantastisch seyn, daß er der bloßen individuellen Meinung, ja der bloßen Einbildung gleichsteht, die wir mit Recht als Aberglauben bezeichnen, wo sie wissenschaftlich festgestellten Thatsachen widerspricht. Er kann aber auch so wohl zusammenhängen und in seinen Grundlagen und Motiven so wohl begründet oder doch der Begründung fähig seyn, daß er zum wissenschaftlichen Glauben sich qualifizirt, und daß auch derjenige Theil desselben, der einer wissenschaftlichen Begründung nicht fähig ist, doch auf Anerkennung Seitens der Wissenschaft (Philosophie) Anspruch hat, weil er eine die wahre sittliche Bildung der Menschheit und damit die Wissenschaft selbst fördernde Ergänzung des Wissens und wissenschaftlichen Glaubens darbietet. Als ein solcher Glaube hat sich das Christenthum — trotz alles Irrthums und Aberglaubens, Fanatismus und Gewissenszwangs, der ihm im Lauf der Zeit beigemischt worden — seit 1800 Jahren bewährt. Und somit hat die Philosophie weder ihrem eigenen Wesen noch dem Wesen der Religion und des Christenthums gemäß ein Interesse, der christlichen Theologie feindlich entgegenzutreten: so entschieden sie auch ihre Freiheit und Selbständigkeit und damit das Recht sich zu wahren hat, auch

das Christenthum in den Kreis ihrer Forschung hineinzuziehen, so wenig ist doch das Resultat dieser Forschung nothwendig ein nur negatives; — im Gegentheil, je mehr es der Theologie gelingt, ihre Voraussetzung der göttlichen Offenbarung in Christo auch wissenschaftlich zu erhärten, um so mehr wird die Philosophie bereit seyn, ihre Uebereinstimmung mit ihr anzuerkennen und zu bewähren.

Eben diese Uebereinstimmung zu erringen, ist andererseits offenbar die wissenschaftliche Aufgabe der Theologie. Denn es ist klar: wenn die Theologie auf den Namen der Wissenschaft Anspruch macht, so hat sie nicht nur den gegebenen Stoff der h. Schrift nach wissenschaftlicher Methode zu bearbeiten, zu sichten, zu verknüpfen und zu ordnen (systematisiren), sondern auch die zunächst nur gläubig überlieferte und angenommene Thatsache der göttlichen Offenbarung wie den Inhalt der evangelischen Geschichte wissenschaftlich zu rechtfertigen. Und das wird sie nur vermögen, wenn es ihr gelingt, den an sich nur religiösen in der subjektiven Ueberzeugung ruhenden Glauben zu einem wissenschaftlichen Glauben zu erheben, der als solcher zwar immer nur Glauben bleibt, aber in soweit ein Recht auf wissenschaftliche Anerkennung hat, als er im oben angegebenen Sinn auf eine objektive wissenschaftliche Erwägung von Gründen und Gegengründen sich basirt. Das Organ dieser wissenschaftlichen Thätigkeit der Theologie kann nur dasselbe seyn, das jeder Wissenschaft und insbesondere der Philosophie dient und im Grunde nicht bloß Mittel, sondern Kraft und Quelle aller Wissenschaft ist, — die Vernunft, die, wie gezeigt, als Erkenntnißvermögen mit dem Wahrheitssinn und der Wahrheitsliebe, mit der Fähigkeit und mit dem Streben nach Erkenntniß der Wahrheit in Eins zusammenfällt. Sonach aber ist die Theologie mit der Philosophie nicht nur organisch verbunden und philosophirt innerhalb ihres Gebietes selber, sondern auch ihr Ziel ist im Grunde Eines und dasselbe, da, wie gezeigt, auch die Philosophie nothwendig zu dem Satze kommt, daß alle Erkenntniß der Wahrheit (des Grundes und Zweckes der Dinge) in Gott ruhe und aus Gott stamme. Eben darum aber kann sie ihr Ziel nicht erreichen, wenn und so lange sie mit den Ergebnissen der freien wissenschaftlichen Forschung, insbesondere mit dem gewonnenen Wissen im engeren Sinne des Worts, mit den Resultaten der exakten Wissenschaft in Widerspruch sich findet. Denn im Wesen und Begriff des wissenschaftlichen Glaubens liegt es, daß er um so mehr an wissenschaftlicher Kraft und Bedeutung gewinnt, je mehr sein Inhalt mit den Sätzen exakter Wissenschaft übereinstimmt, daß er wissenschaftlich unhaltbar wird, so bald ein unlösbarer Widerspruch ihn vom exakten Wissen scheidet: der zwingenden mathematischen Evidenz des letzteren gegenüber hat das Helldunkel des wissenschaftlichen Glaubens keine wissenschaftliche Berechtigung. Wo ein solcher Widerspruch hervortritt, muß daher die Theologie, wenn sie als Wissenschaft sich behaupten will, ihre Auffassung der Offenbarung nothwendig revidiren und zu berichtigen suchen; sie muß es, weil ein solcher Widerspruch ein sicheres Zeichen ist, daß in die biblische oder kirchliche Auffassung und Darstellung der geoffenbarten Wahrheit sich ein Irrthum oder Mißverständniß eingeschlichen haben muß. Denn so gewiß die Natur im weiteren Sinne und insbesondere die menschliche Natur als göttliche Schöpfung die erste primitive Offenbarung Gottes ist und bleibt, so gewiß kann keine folgende Offenbarung mit dieser ersten in Widerspruch stehen.

Die protestantische Theologie insbesondere kann und darf sich solcher Revisionen und Berichtigungen, selbst der Satzungen der evangelischen Kirche, nicht entziehen. Denn die evangelische Kirche darf und kann nur mit geistlichen Waffen kämpfen und siegen wollen, nicht bloß weil ihr thatsächlich keine anderen zu Gebote stehen, sondern weil sie in ihrem materiellen und formalen Prinzipe alle Beherrschung der Gewissen durch äußere Mittel, durch hierarchische Bevormundung, durch einen lebendigen wie durch einen papierenen Pabst, prinzipiell verworfen, eben damit aber die Freiheit wissenschaftlicher Forschung, das Recht der Kritik prinzipiell anerkannt hat. Für sie also gilt vorzugsweise der Satz Tertullian's: suspecta lex est quae probari se non vult.

Sie kann daher auch ihre Herrschaft nur behaupten, erweitern, und wo sie sie verloren hat, wieder gewinnen, wenn sie alle geistigen Kräfte, auch den Geist freier Forschung und strenger Kritik, für ihren Dienst zu gewinnen weiß. Sie vermag insbesondere dem theils skeptischen, theils materialistischen Zuge unserer Zeit gegenüber eine segensreiche Wirksamkeit nur zu üben, wenn es ihrer Theologie gelingt, den wesentlichen Inhalt des Christenthums gegen die Angriffe seiner Widersacher wissenschaftlich zu vertheidigen. Die Apologetik ist die wissenschaftliche Basis der Theologie; nur wenn und soweit sie in diesem Kampfe den Sieg davon trägt, nur wenn und soweit es ihr gelingt, den christlichen Glauben mit der Wissenschaft, der Kunst, den sozialen und politischen Ideen in innige Beziehung zu setzen, kann die Theologie sich als Wissenschaft behaupten und vermag das Christenthum das geistige Leben der Zeit zu leiten und zu heben. In der Apologetik aber steht die Theologie nothgedrungen auf dem gleichen Boden mit der Philosophie: sie bedarf nicht nur der letzteren, sondern sie muß selbst ernst und streng, frei und unbefangen philosophiren, wenn sie ihre Aufgabe lösen will. Es ist das klarste Zeugniß für die hohe Würde und tiefe Bedeutung des Christenthums, daß es nicht nur eine wissenschaftliche Theologie aus sich erzeugt hat, sondern auch die freie philosophische Forschung herausfordert und nur im Einklange mit der Wissenschaft seinen erhabenen Beruf erfüllen kann. H. Ulrici.

Versöhnungstag, יוֹם הַכִּפֻּרִים, im Talmud יוֹמָא, d. h. der Tag κ. ἐξ. — Die gesetzlichen Bestimmungen über denselben sind enthalten in 3 Mos. 16, 1—34. 23, 26—32. 4 Mos. 29, 7—11. Die traditionellen Satzungen gibt der talmudische Tractat Joma, dessen Mischnatext besonders herausgegeben ist von Sheringham (zuerst im Jahre 1648) mit Erläuterungen, die auch in die Surenhus'sche Ausgabe der Mischna aufgenommen sind. Die Thosaphta zum Tr. Joma ist abgedruckt in Ugolini thes. antiq. sacr. vol. XVIII. S. 153 ff.; ebendaselbst die jerusalem. Gemara dazu. Den das Ritual des Versöhnungstages betreffenden Abschnitt aus Maimonides hajad hachazaka gibt übersetzt Delitzsch im Commentar zum Hebräerbrief S. 749 ff. Außerdem sind zu vergleichen: Lightfoot, ministerium templi, Cap. 15. (opp. vol. I. S. 744 ff.); Lund, jüdische Heiligthümer, S. 1027 ff.; Carpzov, appar. antiq. s. cod. S. 433 ff.; J. A. Danz, functio pontif. M. in adyto anniversaria, in Menschen's Nov. Test. ex Talm. illustr. S. 912 ff.; Bähr, Symbolik des mos. Cultus, Bd. II. S. 664 ff.; Winer, bibl. Realwörterbuch, u. d. W.; Hengstenberg, die Bücher Mose's und Aegypten, S. 146 ff.; Keil, bibl. Archäologie, Bd. I. S. 400 ff.; Kurtz, der alttestamentl. Opfercultus, S. 335 ff. u. s. w.

An dem Versöhnungstage, der am 10. Tage des siebenten Monats zu begehen war, wurde der höchste unter den im mosaischen Cultus verordneten Expiationsakten vollzogen, die Sühnung nicht nur des Volkes, sondern auch des Heiligthums, weil dieses durch die Sünden des Volkes, in dessen Mitte es sich befand, fortwährend verunreinigt wurde. Und zwar bezog sich diese Sühnung nach 3 Mos. 16, 16. 21. 30. 34. auf alle Sünden des Volkes. Es stimmt nicht zu diesen Stellen, wenn man (so Bleek zu Hebr. 5, 2; Keil, Archäol. I, 404 und im Comment. zu 3 Mos. Kap. 16.) die Sühne des Versöhnungstages bloß auf diejenigen Sünden und Verunreinigungen beschränkt, welche trotz der pünktlichsten Befolgung der die Opfer und Reinigungen betreffenden Gesetze noch unerkannt und ungesühnt geblieben waren. Vielmehr geht nach dem Wortlaut der angeführten Stellen die Abzweckung dieses Sühnaktes auf die Gesammtheit der Sünden des Volkes, also auch auf diejenigen, welche bereits durch andere Akte gesühnt waren. Ist es doch den mosaischen Cultusordnungen eigenthümlich, daß die Häufung der Sühnmittel dazu dienen muß, die Unzulänglichkeit derselben zum Bewußtseyn zu bringen (vgl. das Bd. VI. S. 199 Bemerkte). Würde es sich am Versöhnungstage bloß um die Sühne der noch nicht durch besondere Opfer und Lustrationen gesühnten Sünden und Verunreinigungen handeln, so wäre dieser Defekt bereits durch die an jedem Neumond nach 4 Mos. 28, 15. darzubringenden Sündopfer ausgeglichen.

Allerdings ergänzt der Sühnakt des Versöhnungstages die im Laufe des vergangenen Jahres vorausgegangenen Sündopfer, aber in anderer Weise. Es liegt ihm, wie *Kurtz* (S. 335) richtig sagt, die Voraussetzung zu Grunde, daß die Sühnung, die der Vorhof bietet, unzureichend ist. Deßwegen wird hier eine Sühnung in höherer Potenz geboten, indem das Blut an das höchste Symbol und Vehikel der Einwohnung Gottes unter seinem Volke, also Gott zur Aneignung so nahe wie möglich gebracht wird. — Auch in Bezug auf die *Beschaffenheit* der Sünden scheint nach obigen Stellen keine Beschränkung der Sühne stattzufinden. Während die gewöhnlichen Sündopfer nach 3 Mos. 4, 2. u. s. w. auf die „in Verirrung“ begangenen Sünden sich beziehen (s. Bd. X. S. 642), gebraucht das Gesetz des Versöhnungstages von den an diesem zu sühnenden Sünden die allgemeinsten Ausdrücke (neben חַטָּאת noch עָוֹן und פֶּשַׁע); und es will augenscheinlich auch durch die Häufung derselben (so besonders Vs. 21.: „alle Verschuldungen der Söhne Israel’s und alle ihre Missethaten nach allen ihren Sünden“) die Ausnahmslosigkeit der Sühne aussprechen. In diesem Sinne hat auch die jüdische Tradition die Sache verstanden. Und doch ergibt sich eine wesentliche Einschränkung aus dem Zusammenhange der mosaischen Gesetzgebung. Ist es nämlich denkbar, daß für den, der im Laufe des Jahres „mit hoher Hand“ (4 Mos. 15, 30), d. h. in offener Empörung am Gesetz gefrevelt hat, aber der darauf gesetzten Strafe entgangen ist, nun durch das Opfer des Versöhnungstages Vergebung erwirkt werde? Oder, um beispielsweise einen besonderen Fall hervorzuheben, darf angenommen werden, daß, wenn die nach 4 Mos. 35, 33. 5 Mos. 19, 13. für den Mord verordnete Strafsühne unvollzogen blieb, dafür der Sühnakt des Versöhnungstages compensirend eingetreten wäre? Ohne Zweifel sind diese Fragen unbedingt zu verneinen. Aber das Gesetz über den Versöhnungstag hat nicht nöthig, derartige Ausnahmen ausdrücklich hervorzuheben und durch casuistische Bestimmungen, wie sie das spätere Judenthum aufgestellt hat, sich zu den strafrechtlichen Ordnungen der Theokratie in Beziehung zu setzen, weil es eben als selbstverständlich voraussetzt, daß nach jenen gehandelt worden ist, und demnach jede frevelhafte Auflehnung wider die Bundesordnung ihre gebührende Ahndung durch Ausrottung des Schuldigen gefunden hat. Das Gesetz 3 Mos. Kap. 16. bezieht sich überhaupt zunächst auf die *Gemeinde im Ganzen* (Vs. 33. כָּל־עַם הַקָּהָל), die durch diesen Akt alles dessen, was in ihrem Schooße gesündigt worden, sich schuldig bekennt, aber, indem sie bußfertig die göttliche Vergebung sucht, darthut, daß sie nicht in grundsätzlicher Empörung gegen ihren Gott gesündigt hat, sondern am Bunde mit ihm festzuhalten entschlossen ist. Der so Gott nahenden Gemeinde soll durch die für sie dargebrachte Sühne der Gnadenstand erneuert und diese Erneuerung dadurch bestätigt werden, daß ihr durch die gleichzeitige Sühnung der Priesterschaft und des Heiligthums die Fortdauer einer vor Gott gültigen Vertretung und die Fortdauer der Einwohnung Gottes in ihrer Mitte verbürgt wird. Auch jeder einzelne Israelite hat diese Versöhnungsgnade auf sich zu beziehen, sofern er wirklich Mitglied dieser Gottes Gnade suchenden Gemeinde ist und dieß in der 3 Mos. 16, 31. 33, 27 f. vorgeschriebenen, seine Bußfertigkeit beurkundenden Weise bethätigt; wogegen für den, der durch böswilliges Hegen der Sünde sich vom Bunde lossagt, keine Opfersühne gilt (vergl. 1 Sam. 3, 14). Hiernach sind die Aussagen 3 Mos. 16, 16. 21. 30. mit Hebr. 9, 7. 5, 2. in Einklang zu bringen. Wenn der Hebräerbrief den Akt des Versöhnungstages bloß auf die *ἀγνοήματα* des Volkes bezieht, so schließt dieser Ausdruck nicht etwa jede mit Bewußtseyn begangene Sünde von der Sühne aus, sondern er bildet den Gegensatz gegen dasjenige Sündigen, bei dem es, wie die nachfolgende Unbußfertigkeit beweist, auf Bundesbruch abgesehen ist.

Was die *Zeit* des Festes betrifft, so ist die Verlegung desselben auf den 10ten des siebenten Monats theils aus der Bedeutung des letzteren, theils im Besondern aus der Beziehung zu erklären, in welcher der Versöhnungstag zu dem vom 15ten desselben Monats an zu feiernden Laubhüttenfest steht. Der siebente Monat schließt die festliche

Hälfte des mosaischen Jahres; er hat als heilige Schlußzeit dieselbe Stellung unter den Monaten, wie der Wochensabbath unter den Tagen. In diesen Monat fällt zugleich der Schluß des ökonomischen Jahres, nach welchem sich die Ordnung der Sabbath- und Jobeljahre richtet (vgl. über den in den Herbst fallenden Jahreswechsel das Bd. IV. S. 387 Bemerkte). Hinsichtlich des Jobeljahres ist 3 Mos. 25, 9. ausdrücklich verordnet, daß es am Versöhnungstage durch das ganze Land angekündigt werden soll. Wenn nun überhaupt jede Schlußzeit als solche dem Menschen die Mahnung nahe legt, die Störungen des Lebens auszugleichen, welche der zu Ende gehende Zeitlauf mit sich gebracht hat, so kommt hinzu, daß das Laubhüttenfest, die höchste, den Festcyklus abschließende Freudenfeier des Jahres, angemessen eingeleitet wird durch die Aufhebung alles dessen, wodurch Israel in dem verflossenen Jahre sein Verhältniß zu seinem Gotte getrübt hat. Denn nur ein mit Gott versöhntes Volk hat das Recht, sich des Segens zu freuen, mit dem Gott das Jahr gekrönt hat. „Quae enim esset terrae et proventuum consecratio a populo profano peracta, h. e. communis vitae labe polluto, nisi antea lustratus et expiatus se denuo sacraverit?" (Hupfeld, de primitiva et vera festorum ap. Hebraeos ratione, part. II. p. 12). Man vergleiche dagegen das drohend in den Jubel des abtrünnigen Volks über den Erntesegen hineinschallende Prophetenwort Hos. 9, 1 ff. — Besonders aber fordert das Jobeljahr, das Jahr der Gnade, das eine Erneuerung der Theokratie bringen soll, daß zuvor jeder auf dem Volke lastende Schuldbann gesühnt sey. Eben diese Beziehung, in welcher der Versöhnungstag zum Jobeljahre steht, zeigt, daß man die Bedeutung desselben nicht auf die einer Vorfeier des Laubhüttenfestes beschränken darf. Vollends ihn mit der auf den 10ten des Nisan fallenden Vorbereitung des Passahfestes (2 Mos. 12, 3), die gar keinen festlichen Karakter hat, zusammenzustellen, verbietet der hohe Rang, der ihm unter den mosaischen Festen zukommt. Ueber den Grund, warum das Fest gerade am 10ten des Monats gefeiert werden soll, ist im Gesetz nichts angedeutet. Die rabbinischen Träumereien hierüber (weil Adam am 10ten Tisri gesündigt und Buße gethan habe, oder weil Abraham an diesem Tage beschnitten worden sey, oder weil an diesem Tage Moses vom Berge gekommen und die Versündigung mit dem goldenen Kalbe gesühnt und dergl.) s. bei Carpzov S. 433; Philo (de septen. II, 297) weist auf die Bedeutung der Zehnzahl als Zahl der Vollkommenheit hin, was er dann in seiner Weise auf den ethischen Werth des für den Tag verordneten Fastens bezieht. Nach Bähr (S. 673) wird durch die Zehnzahl der Versöhnungstag als der umfassendste, vollkommenste Tag bezeichnet; ähnlich Kurtz (S. 336). Es fragt sich aber, ob das Datum des Tages nicht rückwärts weisende Bedeutung hat, und durch dasselbe die erste Dekas des Sabbathmonats als eine Zeit bußfertiger Selbsteinkehr bezeichnet werden soll; wie denn das spätere Judenthum die Tage vom 1sten bis zum 10ten Tisri für Bußtage erklärt hat.

Der Versöhnungstag hat einen höheren Rang als die sabbathlichen Tage der übrigen Jahresfeste. Er ist שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן, wie der Wochensabbath, und es ist deshalb jede Arbeit an ihm streng untersagt; 3 Mos. 16, 31. 23, 28 (vgl. Bd. IV. S. 385). Von den Wochensabbathen aber unterscheidet ihn das für seine ganze Dauer, vom Abend des 9ten bis zum Abend des 10ten, und zwar bei Strafe der Ausrottung gebotene Fasten (16, 29—31. 23, 27.29). Dieses, das עִנּוּת נֶפֶשׁ, soll Ausdruck des Leids über die Sünde seyn. Den Ernst der Feier zum Bewußtseyn zu bringen, war dieses Gebot umsomehr geeignet, da das mosaische Gesetz außerdem kein Fasten anordnet. Der Tag erhielt daher den Namen *ἡ τῆς νηστείας ἡμέρα* (Jos. Ant. XIV, 4. 3), *ἡ νηστείας ἑορτή* (Phil. de septen. II, 296) oder kurz *ἡ νηστεία* (Apgesch. 27, 9), bei den Rabbinen, zum Unterschied von anderen später aufgekommenen Fasttagen, צוֹם רַבָּא, das große Fasten. Gesucht ist es, wenn Philo an der angeführten Stelle das Fasten zugleich in Beziehung zu der vollendeten Einsammlung des Erntesegens setzt. Es solle, meint er, zum Zeugniß dafür dienen, daß das Volk, so gern es die Gaben der Natur

hingenommen habe, doch den Grund seines Bestandes nicht in etwas Vergänglichem, sondern nur in seinem Gotte suche, der, wie er die Väter in der Wüste erhielt, so sein Volk durch diese Gaben und ohne dieselben zu ernähren im Stande sey (vergl. 5 Mos. Kap. 8. V. 3).

Die Versöhnung, die vollzogen wird, ist eine zweifache, zuerst die des Hohenpriesters und seines Hauses (worunter, wie aus Vs. 33. erhellt, die Priesterschaft zu verstehen ist, die auch noch später, Ps. 115, 10. 118, 3. 135, 19. das Haus Aarons heißt), sodann die der Gemeinde. Die Versöhnung des Hohenpriesters muß voran gehen, weil zuerst der Mittler zubereitet seyn muß, der Gott nahen darf, um den *Dienst* der Versöhnung für die Gemeinde auszurichten; zugleich soll dadurch, wie bereits bemerkt worden ist, der Gemeinde überhaupt die priesterliche Vertretung, ohne welche sie nicht bestehen kann (s. Bd. XII. S. 174), auf's Neue *gesichert werden. Mit beiden* Versöhnungsakten verknüpft sich die Sühnung des Heiligthums, *„das bei ihnen wohnt* inmitten ihrer Verunreinigungen" (Vs. 16.), und demnach selbst fortwährend verunreinigt wird. Ein besonderes Opfer wird für den letzteren Zweck nicht erfordert, weil die an dem Heiligthum haftende Unreinigkeit von der Schuld des Priesterstandes und des Volkes nicht verschieden ist.

Das Ritual des Tages ist nach 3 Mos. Kap. 16. folgendes. Zur Vorbereitung auf seine Funktion soll der Hohepriester nach Vs. 4. sich am ganzen Leibe baden (nicht bloß, wie bei'm gewöhnlichen Opferdienste, Hände und Füße waschen), sodann die für die Sühnfunktionen des Tages eigens vorgeschriebene Kleidung anziehen, die ganz aus weißer Leinwand (בַּד) verfertigt war und aus Leibrock, Hüftkleid, Gürtel und Kopfbinde (מִצְנֶפֶת) bestand. Bei dieser Kleidung wird die Schmucklosigkeit, wodurch sie von der sonstigen Amtstracht des Hohenpriesters sich unterschied, allerdings auch in Betracht kommen. Der Hohepriester soll bei den expiatorischen Funktionen dieses Tags, wie Hofmann (Weissagung und Erfüllung, I. S. 148) richtig bemerkt, nicht dem Volk in der Pracht des Betrauten Jehova's, sondern vor Jehova in der schlichten Reinheit seines gottgeordneten Amtes erscheinen. Darin ist aber noch nicht mit Kurtz (S. 338) eine Reduktion auf die Kleidung der gemeinen Priester, und noch weniger (nach der von Knobel z. d. St. erneuerten Ansicht) eine Büßertracht zu sehen. Die erste Ansicht, wonach der Hohepriester an diesem Tage nicht als Oberster der Priesterschaft, sondern nur als der für diesen Tag bestellte Priester funktioniren soll, steht im Widerspruch mit der hohen Bedeutung des vorzunehmenden Intercessionsaktes, der eben denjenigen Mann erfordert, dessen Dignität der des ganzen Volkes gleichkommt (s. Bd. VI. S. 199), und in dem alle Vollmacht des Priesterthums ruht (s. ebendas. S. 203); wozu noch kommt, daß der Gürtel der gewöhnlichen Priester nicht ganz weiß war und daß die gewöhnlichen Priester nicht die מִצְנֶפֶת, sondern die מִגְבָּעָה als Kopfbedeckung trugen. Der zweiten Ansicht aber hat Keil mit Recht entgegengehalten, wo in aller Welt denn glänzend weiße Kleider bei Trauer oder als Bußgewänder getragen werden. Die hauptsächliche Bedeutung der für diesen Tag bestimmten Amtskleidung liegt darin, daß sie Ausdruck der höchsten Reinheit seyn soll, weßhalb das Anziehen derselben in Vs. 4. in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Baden gebracht wird. Der Hohepriester trägt die weißen linnenen Gewänder an dem Tage, an dem er das Allerheiligste, die Stätte der göttlichen Schechina, betreten soll, aus demselben Grunde, aus dem dieselben (Ezech. 9, 2. 3. 11. 10, 2. 6. 7. Sam. 10, 5. 12, 6 f.) den höchsten, dem Throne Gottes nächststehenden himmlischen Geistern zugeschrieben werden. (S. hierüber Leyrer in Bd. VII. S. 715). Umgekehrt ist in der Vision Sach. 3, 3. die Unfähigkeit des Hohenpriesters Josua, bei Gott für das Volk zu intercediren, durch seine beschmutzten Kleider angedeutet.

Hierauf soll der Hohepriester den jungen Stier, den er, natürlich aus eigenen Mitteln (ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων, Jos. Ant. III, 10. 3), zum Sündopfer für sich und sein Haus darbringen will, und die zwei Ziegenböcke, die das Sündopfer der Ge-

meinde sind, herzuführen. Ueber die beiden letzteren ist das Loos zu werfen, wonach der eine zum Opfer für Jehova, der andere zur Absendung in die Wüste bestimmt wird, לַעֲזָאזֵל. In Betreff dieses Ausdrucks ist der Artikel „Azazel" in Bd. I. S. 634 ff. und die Abhandlung von Diestel in Niedner's Zeitschr. für histor. Theol. 1860. S. 194 ff. zu vergleichen. Wir betrachten als erwiesen, daß Asasel Name des in der Wüste hausenden bösen Geistes ist. — Nachdem nun der Hohepriester den Stier geschlachtet hat, soll er (während, wie die Tradition beifügt, ein Priester das Stierblut, um das Gerinnen zu verhüten, quirlt) eine Rauchpfanne voll glühender Kohlen von dem Altar vor Jehova, d. h. dem Brandopferaltar*), und zwei Hände voll zerriebenes Räucherwerk nehmen, und damit (nach der Tradition, ohne sich umzusehen) hinter den Vorhang, d. h. in das Allerheiligste gehen. „Und er lege", heißt es weiter, „das Räucherwerk auf die Gluth vor Jehova, daß die Wolke des Räucherwerks die Capporeth über dem Zeugniß bedecke und er nicht sterbe." Die durch das Räucherwerk erzeugte Wolke ist nicht identisch mit der in Vs. 2. genannten Wolke, in welcher Jehova über der Capporeth erscheint; die letztere ist nach 2 Mos. 16, 10. 19, 9. 40, 34 f. von der Wolke zu verstehen, in welcher die göttliche Schechina sich darstellt (s. über diese Frage Neumann, die Wolke im Allerheiligsten, in der luth. Zeitschr. 1851. S. 70 ff. Kurtz S. 339; desgleichen Keil und Knobel zu 3 Mos. 16, 2.; im Uebrigen vgl. Bd. XIII. S. 476 f.). Die vom Räucherwerk aufsteigende Wolke, ein Symbol des zu Gott aufsteigenden Gebets, soll sich schützend zwischen den Hohenpriester und die wenn gleich verhüllte Erscheinung Gottes einschieben. Wahrscheinlich ließ der Hohepriester die Rauchpfanne bis zum letztmaligen Herausgehen vor der Bundeslade stehen, damit der Rauch sich weiter entwickeln und das Allerheiligste erfüllen konnte. Der Hohepriester begab sich nun, nachdem er der Tradition zufolge rückwärts aus dem Allerheiligsten herausgetreten war, zu dem Brandopferaltare, um dort das Stierblut zu holen und die eigentlichen Sühnakte zu beginnen. Mit dem Blut in das Allerheiligste gehend, sprengt er von demselben mit seinem Finger „gegen die Capporeth vornhin", d. h. auf die vordere Seite der Capporeth selbst, sodann siebenmal „vor die Capporeth", d. h. auf den Boden vor der Bundeslade. Diese letztere Sprengung galt offenbar nicht der Capporeth, sondern dem Raume, in dem sie sich befand, also dem Allerheiligsten; es wird demnach mit Kurtz (S. 340) und Keil z. d. St. die erste einmalige Sprengung auf die persönliche Entsündigung des Hohenpriesters und der Priesterschaft, die zweite siebenmalige auf die Entsündigung des von der sündigen Atmosphäre der Priester inficirten Heiligthums zu beziehen seyn. (Nach anderer Erklärung soll in Vs. 14. das erste Glied nur als allgemeinerer Ausdruck gefaßt werden, worauf erst im zweiten Glied die Handlung näher bestimmt wäre. Die Vulgata setzt dieselbe Auffassung voraus, indem sie beide Sätze in einen zusammenzieht.) Vermuthlich ließ der Hohepriester die Schale mit dem Stierblut für den späteren Sprengungsakt im Heiligen stehen. Er selbst kehrte in den Vorhof zurück, schlachtete den zum Sündopfer für das Volk bestimmten Bock und brachte sodann auch dessen Blut in das Allerheiligste, um dort mit Beziehung auf das Volk die gleichen Sprengungen, wie das erste Mal, vorzunehmen. Hiemit waren die Sühnakte im Allerheiligsten beendigt. Nun folgte der Sühnakt im Heiligen; denn dieses ist in Vs. 16 b. vergl. mit Vs. 20. 23. 33. (im Unterschied von קֹדֶשׁ, das hier das Allerheiligste bezeichnet) unter dem אֹהֶל מוֹעֵד zu verstehen. Ueber diesen Akt heißt es kurz: „also (d. h. ebenso) soll er thun dem Zelt der Zusammenkunft, das bei ihnen wohnt." Zur Ergänzung dient die Verordnung 2 Mos. 30, 10., wornach einmal im Jahre mit dem Blute des Sündopfers der Versöhnung der Räucheraltar an seinen Hörnern gesühnt werden soll. Wahrscheinlich sollte, entsprechend den im Allerheiligsten vollzogenen Sprengungen, zuerst eine einmalige Applikation des Blutes an den Räucheraltar

*) Denn dieser, auf welchem nach 3 Mos. 6, 2—6. immer Feuer bereit war, ist gemeint (s. Joma IV, 3.), nicht, wie z. B. Bähr S. 669 annimmt, der Räucheraltar, wo keine Kohlen waren.

(durch Bestreichung der Hörner), sodann eine siebenmalige Sprengung vor demselben vorgenommen werden, wobei ungewiß bleibt, ob dies getrennt zuerst mit dem Stier- und dann mit dem Bocksblut geschah, oder ob, wie die Tradition (M. Joma V, 4. Maimon. III, 5.) angibt und auch wahrscheinlicher ist, zum Behuf der Reinigung des Heiligen die beiden Blute gemischt wurden. In 3 Mos. 16, 17. wird noch bemerkt, daß während der expiatorischen Funktionen des Hohenpriesters Niemand außer ihm im Zelte anwesend seyn durfte, damit nämlich nicht durch die Anwesenheit eines Anderen das Heiligthum wieder verunreinigt werde. — Zuletzt folgte noch die Sühnung des Brandopferaltars, der hier, wie in Vs. 12., „der Altar, der vor Jehova steht", genannt wird. Denn daß auf diesen Vs. 18. sich beziehe, wird von Keil und Kurtz mit Recht behauptet; wogegen die gewöhnliche Erklärung der Stelle unter demselben den Räucheraltar im Heiligen versteht, und demnach in Vs. 18. eine nachholende Bestimmung zu Vs. 16. steht. Die Einwendungen, welche gegen die erstere Annahme von Delitzsch und Hofmann erhoben worden sind, hat Kurtz S. 341 f. beseitigt. Die Sühnung des Brandopferaltars wurde dadurch vollzogen, daß von dem Blute des Stiers und des Bockes rings an die Hörner desselben gestrichen und dann auf ihn vom Blute mit dem Finger siebenmal gesprengt wurde. (Der Ausdruck עָלָיו gestattet nicht, an eine Besprengung des Bodens vor dem Altare zu denken; was, wie Kurtz treffend bemerkt hat, sich daraus erklärt, daß im Vorhof nicht der ganze Raum, sondern eben nur der Altar göttliche Offenbarungsstätte ist). Der erstere Akt gilt wieder der Sühnung der Priesterschaft und des Volkes, der zweite der Reinigung der heiligen Stätte.

Nachdem so die Sühnung der Priesterschaft, der Gemeinde und des Heiligthums nach seinen drei Abtheilungen vollendet ist, soll (Vs. 20. vgl. mit Vs. 10.) der andere Bock, auf den das Loos für Asasel gefallen ist, herzu, d. h. vor den Brandopferaltar gebracht und so lebend vor Jehova gestellt werden, und zwar לְכַפֵּר עָלָיו, wie in Vs. 10. beigefügt wird. Diese letzteren Worte sind so schwierig, daß es nicht zu verwundern ist, wenn man dieselben schon als ein ungeschicktes Glossem hinauswerfen wollte. Von der Erklärung „ut per eum fiat expiatio" kann ebenso wenig die Rede seyn, als von der ad expiandum eum sc. Deum. Aber auch die eher zulässige Auffassung, „damit über ihn eine Sühnung geschehe", verstößt gegen den herrschenden Gebrauch des כִּפֶּר עַל; auch ist, was in Vs. 21. folgt, kein Sühnakt. Die wahrscheinlichste Erklärung bleibt: „um ihn, den Bock, zu sühnen", wobei anzunehmen ist, daß, wie nach der Darstellung des ganzen Kapitels das כִּפֶּר עַל immer durch Besprengung oder Bestreichung mit Blut erfolgte, der lebende Bock mit dem Blute des geopferten bestrichen worden sey. Hiefür spricht auch die Vergleichung der verwandten Ceremonien 3 Mos. 14, 6. u. 51. Das Wegbleiben der nach dem Zusammenhange leicht zu ergänzenden näheren Bestimmung kann in einem Stücke, das so vielfach abkürzend verfährt, nicht auffallen. Wie der geopferte Bock das zu sühnende Volk vertrat, so ist der lebende Bock, worüber unten noch weiter geredet werden wird, Vertreter und Organ des gesühnten, göttlicher Vergebung theilhaftig gewordenen Volkes. Daß eben nur vermöge der durch das Blut des ersten Bocks erlangten Sühne das Volk in Stand gesetzt sey, seine Sünden als vergeben dem Asasel zuzusenden, wird durch die Bestreichung des zweiten Bocks mit dem Blute des ersten deklarirt. An sich freilich sind alle Opferthiere, sofern sie fehllos sind, rein. Aber etwas Anderes ist es, wenn das Thier nicht das noch ungesühnte, sondern das bereits gesühnte Volk vertreten soll; das letztere kann nur dadurch dargestellt werden, daß an dem Thiere selbst ein Entsündigungsakt vorgenommen wird. — Der Akt der Absendung des Bockes wird Vs. 21 f. so dargestellt: „Und Aaron stütze seine beiden Hände auf das Haupt des lebendigen Bocks" (nicht bloß eine Hand, wie sonst bei der Semicha geschah, um, wie Keil bemerkt, die Handlung feierlicher und ausdrucksvoller zu machen); „und er bekenne auf ihn alle Verschuldungen der Söhne Israels und alle ihre Missethaten nach ihren Sünden, und er lege sie auf das Haupt des Bockes und entsende ihn durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste.

Und der Bock trage auf sich alle ihre Verschuldungen in ein abgeschnittenes Land", d. h. in ein solches, woher kein Weg in die Wohnstätte des Volks zurückführt, so daß nicht zu besorgen ist, daß der Bock sich wieder bei diesem einfinde. Die dem Bock aufgeladenen Sünden sollen also gleichsam in einen außer aller Berührung mit dem Volk befindlichen Ort gebannt werden. Daß der Bock in der Wüste umkommen, also das erleiden solle, was der Sünder, auf dem die Sünde bleibt, ist im Text in keiner Weise angedeutet. Nach der späteren Ordnung allerdings fleht der Hohepriester auf den Bock die Strafe aller in Israel begangenen Sünden herab, und die Tradition (M. Joma VI, 6) meldet weiter, der Bock sey in der Wüste von einem Felsen herabgestürzt worden, so daß er zerschmettert auf den Boden fiel. Aber ein so wesentlicher Zug hätte im Gesetz nicht verschwiegen werden dürfen. — Derjenige, der den Bock fortgeführt hat, soll (Vs. 26.) seine Kleider waschen und seinen Leib baden, und dann erst in's Lager kommen.

Nachdem der Bock in die Wüste geschickt war, begab sich der Hohepriester (Vs. 23.) in das heilige Zelt, zog die leinenen Kleider aus und legte sie dort nieder. (Dieselben sollten durch ihre Aufbewahrung im Heiligthum vor jeder profanirenden Berührung geschützt werden). Hierauf badete er sich nochmals im Vorhof, zog die gewöhnliche Amtstracht wieder an und verrichtete sein und des Volkes Brandopfer, bestehend in den Vs. 3. und 5. genannten Widdern, und dieß nach Vs. 24. wieder zur Versöhnung für sich und das Volk, indem auch das nach dem großen Expiationsakt gebrachte Verehrungsopfer selbst wieder nicht ohne das an jedem Brandopfer haftende expiatorische Moment seyn kann. Mit dem Fleisch der Brandopfer wurden auch die Fetttheile der früher geschlachteten Sündopferthiere verbrannt. Das Fleisch der letzteren aber sollte sammt Fett und Mist vor das Lager hinausgeschafft und dort verbrannt werden. Der Mann, der dieses besorgt hat, soll nach Vs. 8. seine Kleider waschen und sich baden und dann erst in das Lager zurückkehren. Und nun erst, nachdem Alles, was mit dem Versöhnungsakt des Tages zusammenhing, vollendet war, wurden, wie die Tradition bestimmt hervorhebt, die 4 Mos. 29, 7—11. für den Tag verordneten Festopfer dargebracht, dieselben, welche auch für den ersten Tag des 7ten Monats vorgeschrieben sind, nämlich als Brandopfer ein Stier, ein Widder und sieben einjährige Lämmer, sammt dem entsprechenden Speisopfer, nämlich feines Mehl mit Oel geknetet, drei Zehntheile Epha für den Stier, zwei Zehntheile Epha für den Widder, ein Zehntheil Epha für jedes der sieben Lämmer, endlich noch ein Ziegenbock als Sündopfer. Diese Opfer waren, wie bei den anderen Festen, unabhängig von der täglichen Thamid-Ola, mit welcher der Tag begonnen und beschlossen wurde. Nach der Tradition (M. Joma VII, 4. Maimon. IV, 2. am Ende) hätte der Hohepriester nach dem Abendopfer abermals die weißen Kleider angelegt, um im Allerheiligsten die dort zurückgebliebenen Räuchergefäße (Pfanne und Schale) wieder zu holen. Die Tradition behauptet hiernach einen viermaligen Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste, wogegen nach dem Gesetz 3 Mos. Kap. 16. mindestens ein zweimaliger, mit Wahrscheinlichkeit aber, nach der nächstliegenden Fassung von Vs. 12 ff., ein dreimaliger Eintritt anzunehmen ist, der Annahme eines vierten aber wenigstens nichts Entscheidendes entgegensteht. Aus der Beschreibung des Versöhnungstages bei Josephus (Antt. III. 10. 3.) ist über die Sache nichts zu ermitteln, da dort der Räucherakt ganz übergangen ist. Dagegen schließt eine bei Philo (legat. ad Caj. M. II, 591) in einem Briefe des Königs Herodes Agrippa gegebene Notiz ein drei- oder viermaliges Eingehen bestimmt aus. Es heißt dort: *κἂν αὐτὸς ὁ ἀρχιερεὺς δυσὶν ἡμέραις τοῦ ἔτους ἢ καὶ τῇ αὐτῇ τρὶς ἢ καὶ τετράκις εἰςφοιτήσῃ, θάνατον ἀπαραίτητον ὑπομένει.* Indessen ist die Aechtheit der genannten Schrift mit guten Gründen bestritten worden (s. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. 3. 2te Aufl. S. 488 ff.). Wenn Hebr. 9, 7. von dem Hohenpriester sagt, daß er einmal im Jahre in das Allerheiligste gehe, so ist dieser Ausdruck, wie der gleiche Joseph. bell. jud. V, 5. 7. 3 Makk. 1, 11. Philo monarch.

M. II, 223., aus dem Gegensatz gegen διὰ παντός zu erklären; er steht de uno anni die et de uno eodemque ministerio, wie schon Dehling (de ingressu summi pontif. etc. in den Observat. II. p. 183) richtig gesagt hat. Will man, was auch schon versucht worden ist, die Funktionen der Räucherung und der doppelten Blutsprengung auf eine Anwesenheit des Hohenpriesters im Allerheiligsten zusammendrängen, so muß man zu unnatürlichen Hypothesen greifen. — Die verschiedenen Ansichten der älteren Theologen über diesen Gegenstand sind zusammengestellt in der angeführten Abhandlung von Dehling; außerdem ist noch besonders die Erörterung der Sache durch Danz (bei Meuschen S. 954 ff.) zu vergleichen.

Ueber die Bedeutung des Rituals des Versöhnungstages ist hier, indem wir das unter Opfercultus im A. T. Bd. X. S. 629 ff. und 647 ff. Ausgeführte voraussetzen, noch Folgendes zu bemerken. Wodurch bei'm Opfer die Sühne der Sünde vermittelt wird und welcher Theil der Opferhandlung specifisch diesem Zwecke dient, das muß natürlich in dem Ritual des Versöhnungstages in höchster Potenz hervortreten. Wäre für die Idee des Sündopfers das Moment der poena vicaria wesentlich, so sollte man, wenn irgendwo, hier eine deutliche Hervorhebung desselben erwarten. Aber weder davon, daß der Stier und der Bock, deren Blut in das Allerheiligste gebracht wird, noch davon, daß der in die Wüste entlassene Bock stellvertretend Sünden büße, ist etwas angedeutet. Was die beiden ersten betrifft, so wird ihre Schlachtung Vs. 11. und 15. so kurz wie möglich abgemacht, ohne eine Spur davon, daß dieselbe als ein besonders bedeutungsvoller Akt behandelt worden wäre. Geläugnet soll nicht werden (wie dieß bereits Bd. X. S. 631 bemerkt worden ist), daß mit der Schlachtung der Opfer sich der Gedanke der büßenden Stellvertretung leicht verknüpfen ließ; ja ich gebe vollständig zu, daß erst dadurch, daß der Tod des Opfers nicht bloß als Mittel zur Gewinnung des Bluts, sondern als satisfaktorische Leistung betrachtet wird, die Sühnopferidee sich vollendet. Aber innerhalb der Opferordnungen ist nirgends eine Begründung für den Satz zu finden, daß eben nur darum, weil das Opferthier durch stellvertretendes Erleiden der Todesstrafe etwas für den Darbringer geleistet, seine im Blute dargebrachte Seele als Sühne für diesen habe dienen können; wie dies neuedings wieder Küper („das Priesterthum des alten Bundes", 1866. S. 125) ausgesprochen hat. Hiegegen das argumentum a silentio geltend zu machen, ist man bei einem Punkte, der von so entscheidender Bedeutung wäre, gewiß berechtigt. Die Opfergesetze legen den Nachdruck auf die Beschaffenheit des Opferthiers, nicht auf das was es thut oder leidet; das Blut wird als ein Sühnmittel bezeichnet, das Gott seinem Volke auf den Altar gegeben habe (3 Mos. 17, 11), um dadurch dem, der vermöge seiner Sündhaftigkeit Gott nicht nahen könnte, dieses Nahen dadurch möglich zu machen, daß für seine Seele die schuldlose Thierseele deckend in's Mittel tritt. Das Motiv für die göttliche Vergebung liegt hier nicht darin, daß ein symbolischer Strafjustizakt vorgenommen worden ist, sondern darin, daß derjenige, den seine wenn auch in Schwachheit begangene Sünde vor Gott mißfällig macht, auf dem ihm von Gott verordneten Wege seine Gnade sucht, indem er — wenn man sich so ausdrücken will — hinter das Blut sich stellend, Gott ein reines und darum ihm wohlgefälliges Leben schauen läßt. Daß hiebei die göttliche Strafgerechtigkeit in's Leere ausgehe, kann man nicht mit Grund sagen. Im Gegentheil gibt ihr der Opfernde die Ehre, indem er thatsächlich sich als vor dem heiligen Gott der Deckung bedürftig erklärt, sich demnach als einen bekennt, der, wenn auch in Schwachheit sündigend, doch des göttlichen Gerichts schuldig wäre.

Worin liegt nun die Potenzirung der mittelst des Opferbluts am Versöhnungstage vollzogenen Sühne? Nicht in einer quantitativen Steigerung des Sühnmittels. Nicht des Bluts einer Hekatombe bedarf es, sondern für die Sühnung des Hohenpriesters und des Volkes je nur des Bluts eines einzigen Thieres. Es ist überhaupt karakteristisch für die Sündopfer, daß sie alle sich je auf die Darbringung eines Thiers be-

schränken. Der Grund hievon ist wohl der, daß das Specifische des Sündopfers nicht die Gabe, das Geschenk von Seiten des Opfernden ist, wobei, wie die Dankopfer zeigen, von einem Mehr oder Weniger die Rede seyn kann, sondern die von Gott verordnete Deckung durch ein Mittel, das vermöge seiner Qualität (als Substituirung einer Seele für die Seele) sich hiefür eignet, aber eben vermöge dieser Qualität einer Steigerung nicht fähig ist. (Auf diese Weise dürfte die von Kurtz S. 156 ausgesprochene Ansicht vervollständigt werden). — Die Sühnung des Versöhnungstages ist vielmehr die höchste deswegen, weil hier das Blut Gott so nahe wie möglich, vor seinen Thron und zwar innerhalb des Vorhangs, in die sonst unnahbare Centralstätte seiner Einwohnung gebracht wird, und eben dort, wo das Gesetz in der Bundeslade anklagend wider das Volk zeugt, das letztere deckt. Indem das Volk dort mittelst des Blutes der Versöhnung sich wohlgefällig angenommen weiß, ist ihm die Fortdauer der Einwohnung Gottes in seiner Mitte und eben damit die Fortdauer seines Gnadenstandes verbürgt, und empfängt von diesem Centrum aus, indem das im Allerheiligsten angenommene Blut zur Reinigung der vorderen Theile des Heiligthums dient, auch der gewöhnliche im Cultus sich vollziehende Verkehr zwischen Gott und der Gemeinde auf's Neue seine Weihe.

Nach allem diesen kann unmöglich noch ein symbolischer Strafakt bei dem zweiten Bocke folgen. Welchen Sinn sollte es haben, daß die Sünden, für welche Gott die Sühne bereits angenommen hat, nachträglich doch noch abgestraft würden. Das über dem zweiten Bocke nach Vs. 21. abzulegende Sündenbekenntniß kann sich, wie bereits oben bemerkt worden ist, nur auf die vergebenen Sünden beziehen. Die Auflegung dieser auf den Bock will sagen, daß das Volk auch seinerseits die empfangene Vergebung sich aneigne, indem es erklärt, daß es die Sünden des vergangenen Jahres vermöge der vollbrachten Sühne als abgethan betrachte, ihnen darum den Abschied gebe und sie dem bösen Geiste überweise, dessen Gebiet außerhalb des Zusammenhangs mit dem heiligen Lande Jehova's sich befindet. Die Ceremonie ist verwandt mit den 3 Mos. 14, 7. 53. angeordneten Akten, welche beide die gleiche Bedeutung haben, daß nämlich, nachdem die Entsündigung des aussätzigen Menschen und Hauses durch das Blut des geschlachteten Vogels erfolgt ist, der andere, in das Blut des ersteren getunkte Vogel die durch die geschehene Entsündigung weggenommene Unreinigkeit mit sich fort in's Weite nimmt. Indem aber bei der Ceremonie des Versöhnungstages an die Stelle des unbestimmten Fortschickens in die Weite das Fortschicken an Asasel tritt, den bösen, die Sünde als sein Element hegenden Dämon, liegt hierin zugleich eine Abfertigung des letzteren, im Sinne des habeat sibi, eine symbolische Erklärung, daß das versöhnte Volk Gottes mit ihm nichts zu schaffen und auch von ihm nichts zu fürchten habe. Will man, wozu aber kein Recht vorliegt, auf den Asasel bereits die spätere Satansidee übertragen, so käme noch der Gedanke hinzu, daß er Israel bei Gott nicht weiter verklagen, Gottes Zorn und Strafe über dasselbe nicht provociren dürfe (s. Kurtz S. 359). — Eine solche Abfertigung Asasel's ist das gerade Gegentheil von der Darbringung eines Opfers, worauf in früherer Zeit die Ceremonie häufig gedeutet worden ist. Diese Deutung ist unstatthaft, auch wenn das Opfer im weiteren Sinne des Geschenks genommen wird, nach der rabbinischen Ansicht, daß durch dieses Geschenk der Teufel (Sammael) bestimmt werden sollte, das zur Versöhnung Israel's dargebrachte Opfer nicht unwirksam zu lassen, vielmehr aus einem Ankläger ein Fürsprecher des Volks zu werden (s. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, Bd. II. S. 155 ff.; Bähr S. 686). Durch den Geist des Mosaismus ist jede von Gott unabhängige Macht ausgeschlossen, von deren Gunst man sich irgendwie zu versichern hätte. Aber der zweite Bock ist, für sich betrachtet, überhaupt nicht unter den Gesichtspunkt eines Opfers zu stellen. Wenn es 3 Mos. 16, 5. heißt, die beiden Böcke seyen לְחַטָּאת, so wird hiemit im Allgemeinen der Zweck bezeichnet, dem die Aufstellung beider zusammen dient; speciell aber heißt nur der erste Bock, der geschlachtet wird, in Vs. 9. und 15.

חַטָּאת, der zweite nicht. Der letztere, an dem die Consequenz der erlangten Sühne vollzogen wird, tritt an die Stelle des geopferten Bocks. „Die Zweiheit der Böcke beruht nur auf der physischen Unmöglichkeit, die verschiedenen zu repräsentirenden Momente durch ein Exemplar repräsentiren zu lassen" (Hengstenberg S. 171). Der zweite Bock ist also gleichsam, wie man ihn häufig bezeichnet hat, der hircus redivivus. Auch die jüdische Tradition hat diese Beziehung der beiden Böcke auf einander dadurch anerkannt, daß sie (Joma VI, 1.) verordnet, die beiden Böcke sollen einander gleich seyn an Farbe, Größe und Werth. — Sehr ansprechend ist die Ansicht Hengstenberg's (S. 178 ff.), wornach die Ceremonie in polemischer Beziehung zu den Opfern stehen würde, durch welche die Aegypter den in der lybischen Wüste hausenden Typhon sühnten. „Im Gegensatze gegen die ägyptische Ansicht, welche das Eingehen eines Verhältnisses auch zu den bösen Mächten durchaus für nöthig hielt, wenn man sich gegen sie sichern wollte, sollte Israel durch diesen Ritus zum tiefsten Bewußtseyn gebracht werden, daß alles Leid Strafe des gerechten und heiligen Gottes sey, den es durch seine Sünden erzürnt habe, daß es nur mit ihm sich abfinden müsse, daß, wenn dieß geschehen, wenn die Vergebung der Sünden erlangt sey, die böse Macht ihm nichts ferner anhaben könne." Aber es ist zweifelhaft, ob jene typhonia sacra schon der mosaischen Zeit angehören. Diestel (in der angef. Abhandlung S. 197) sucht nachzuweisen, daß die Fassung Typhon's als bösen Princips viel später anzusetzen sey als Moses, nicht früher als in's 10. oder 11. Jahrhundert v. Chr. — Daß der Mann, der den Bock in die Wüste geführt hat, sich baden muß, ehe er wieder in's Lager kommen darf, ist natürlich, da ja die Wüste das Gebiet der Unreinigkeit ist. — Ueber die Verbrennung des Fleisches der Sündopfer s. Bd. X. S. 648. Da dieselbe außerhalb des Lagers erfolgt, so hat der Mann, der sie besorgt hat, vor seiner Rückkehr ebenfalls sich zu reinigen. — Die auf's Höchste gesteigerte Heiligkeit des Tages forderte, wie Kurtz S. 362 ganz richtig bemerkt, daß auch die bloße Möglichkeit levitischer Verunreinigung, die außerhalb des Lagers leicht eintreten konnte, berücksichtigt wurde.

Indem der Versöhnungstag in Bezug auf den Umfang und den Grad der Sühne das Höchste leistet, was der mosaische Cultus mit seinen Mitteln zu leisten im Stande ist, bringt er die Sühnordnungen desselben zu ihrem Abschluß und kann von diesem Gesichtspunkte aus als das höchste Fest bezeichnet werden, wofür ihn schon Philo (de septen. II, 296) erklärt hat. (Darüber, daß der Tag den Namen חַג nicht geführt, s. Bd. IV. S. 384.) Ohne den Versöhnungstag wäre eine wesentliche Lücke in dem Organismus der Theokratie. Das Gesetz, das die Herstellung eines heiligen Volkes als Aufgabe setzt und zugleich beständig den Widerspruch aufdeckt, in welchem das Volk durch seine Sündhaftigkeit zu dem heiligen Gotte steht, kann nicht ohne eine Institution seyn, welche den Weg der Lösung dieses Widerspruchs in der Versöhnung der Gemeinde zeigt, auch diese Lösung relativ gewährt, dabei aber freilich in ihrer sarkischen Unvollkommenheit hinausweist auf die vollkommene Versöhnung, deren Frucht die Herstellung der wahrhaft geheiligten Gottesgemeinde seyn wird (Hebr. 9, 6 ff.). In besonderer Weise tritt das Bedürfniß einer solchen Institution hervor in Bezug auf das Jobeljahr, das außerdem unvermittelt, ohne einen Abschluß der alten Periode, wie ihn die göttliche Heiligkeit fordert, in das Leben des Volkes eintreten würde. Als ein „ächt mosaisches Fest, in welchem sich mehr als in irgend einem anderen das ganze Bestreben, sowie die volle Strenge der höheren Religion ausdrückte", hat Ewald, Alterth. des Volkes Israel, 1. Aufl. S. 368) den Versöhnungstag bezeichnet. Wenn man von anderer Seite gegen den mosaischen Ursprung des Festes das Schweigen der übrigen alttestamentlichen Schriften über dasselbe geltend gemacht hat, so erhellt das Mißliche einer solchen Argumentation schon daraus, daß man dann consequenterweise die Entstehung des Festes bis in das dritte Jahrhundert v. Chr. herabrücken müßte; denn erst in Sir. 50, 5. (in der Schilderung der herrlichen Erscheinung des Hohenpriesters Simon beim Heraustreten aus dem Allerheiligsten) und in der bereits erwähnten Stelle 3 Makk.

1, 11. finden sich Andeutungen von der Existenz des Festes. Die stille Begehung desselben, die, abgesehen von dem Fasten des Volks, ganz an das Heiligthum gebunden war, gab keinen Anlaß zu besonderer Erwähnung. Dabei ist wohl möglich, daß das Fest, wie andere Cultusordnungen, längere Zeit hindurch abgekommen war. Denn auffallend ist allerdings die Nichterwähnung desselben in 1 Kön. 8, 65. 2 Chron. 7, 9 f., da es in die siebentägige Feier der Einweihung des salomonischen Tempels hätte fallen müssen. Daß Esr. 3, 1—7. von dem Versöhnungstage keine Rede ist, läßt sich daraus erklären, daß der hohepriesterliche Sühnakt vor Erbauung des Tempels gar nicht in der vorgeschriebenen Weise vollzogen werden konnte. Auffallender ist das Schweigen in Neh. Kap. 8. Vielleicht hat der Umstand, daß dem nachexilischen Tempel das Behikel der göttlichen Einwohnung, die Bundeslade fehlte, die Wiederherstellung des Festes verzögert. Daß in Sach. 3, 9. unverkennbar auf den Versöhnungstag angespielt ist, beweist nicht, daß er damals wirklich begangen wurde. — In dem prophetischen Cultusgesetze des **Ezechiel** fehlt der Versöhnungstag. Dagegen wird ein Ersatz für ihn dadurch gegeben, daß (45, 18—20.) für den Anfang des Jahres, nämlich den ersten und siebenten Nisan, also zur Vorbereitung des Passahfestes, eine Entsündigung des Heiligthums „wegen der Irrenden und der Bethörten" angeordnet wird. Ezechiel nimmt überhaupt noch die Sündopfer in seine Cultusordnung auf; wogegen im Uebrigen die Prophetie, wenn sie von einem Opferdienst der Heilszeit redet, keine Sündopfer mehr erwähnt (s. Bd. XII. S. 228). Denn die Heilsgemeinde des Neuen Bundes hat Vergebung der Sünden (Jer. 31, 34.), die ihr zu Theil wird durch eine vollkommene göttliche Versöhnungsthat, auf welche der priesterliche Dienst des Alten Bundes vorbildlich hinausweist (Sach. 3, 8 f.).

Nachdem schon im Bisherigen die jüdische Tradition mehrfach berücksichtigt worden ist, sollen nun noch die wichtigsten traditionellen Bestimmungen, deren Geltung für die spätere Zeit des zweiten Tempels vorausgesetzt werden darf, übersichtlich zusammengestellt werden. — Für's Erste enthält die Tradition ausführliche Vorschriften über die dem Festtage vorausgehende **Vorbereitung** des Hohenpriesters (s. Joma Kap. I. und die Thosaphta dazu; vergl. auch **Geiger**, Lesestücke aus der Mischna S. 14 f.; **Maimonides** I, 3 ff. bei **Delitzsch** S. 750 ff.). Der Hohepriester soll sieben Tage vor dem Fest in das Gemach Parhedrin (s. über diesen Namen Sheringham zu d. St.) bei'm Heiligthum versetzt werden, und sich während dieser Zeit des ehelichen Umgangs enthalten. Für den Fall, daß ihm ein Diensthinderniß zustieße, soll für ihn ein Stellvertreter bestellt werden. Während der sieben Tage hat er in den priesterlichen Geschäften sich zu üben, und namentlich unter der Leitung einiger der Aeltesten des Synedriums sich die Funktionen des Versöhnungstages einzuprägen. Am Vorabend des Tages übergeben ihn die Aeltesten den Priestern, nachdem sie in ihrer Eigenschaft als Delegaten des Synedriums ihn, den sie ebenfalls als solchen (שְׁלִיחַ בֵּית דִּין) bezeichnen, beschworen haben, nichts zu ändern von Allem, was sie ihm gesagt. Nach der Thosaphta und Gemara hätte sich die Beeidigung bezogen auf eine Differenz zwischen den Pharisäern und den Sadducäern hinsichtlich des Verfahrens bei der Räucherung, indem nämlich die letzteren behaupteten, das Räucherwerk solle von dem Hohenpriester außen angezündet werden und er dann erst in das Allerheiligste treten, wogegen die Pharisäer lehrten, daß die Anzündung erst im Allerheiligsten zu erfolgen habe. Die letzte Nacht nun hat der Hohepriester wachend zuzubringen; um sich den Schlaf zu vertreiben, hält er Lehrvorträge, liest oder läßt sich aus den heiligen Schriften vorlesen u. s. w. — Für das Volk ist eine Vorbereitung auf den Versöhnungstag im Tractat Joma nicht angeordnet; daß die Tage vom ersten Tisri an Bußtage (יְמֵי תְשׁוּבָה) sind, wird noch nicht erwähnt. (Die spätere Ordnung s. Orach Chajim, nach der Uebersetzung von Löwe S. 149 f.; über das auf den dritten Tisri fallende Fasten Gedalja's s. Bd. IV. S. 387). Die für den Versöhnungstag im Gesetz gebotene Kasteiung wird Joma c. VIII. noch näher bestimmt, indem dem Verbot, etwas zu essen und zu trinken, noch das Verbot

des Waschens, Salbens, Anziehens der Sandalen und der ehelichen Beiwohnung beigefügt wird. Ausnahmen von Fasten werden nur gestattet bei Kindern, die es nicht vertragen können, bei Kranken, wenn es ihnen Gefahr bringen würde u. s. w. — Hinsichtlich des Verhaltens des Hohenpriesters am Festtage sind die Vorschriften ebenfalls gehäuft; so ist z. B. fünfmaliges Baden und zehnmaliges Waschen der Hände und Füße verordnet (Joma III, 3). In Betreff seiner Funktionen wird den gesetzlichen Bestimmungen hauptsächlich Folgendes beigefügt: 1) Er hat an diesem Tage in seinem gewöhnlichen Amtsornat auch den gewöhnlichen Priesterdienst, namentlich die Darbringung des üblichen Morgen- und Abendopfers zu besorgen (Joma III, 4. 5.). 2) Er hat über dem Stier, der als Sündopfer für ihn und sein Haus dargebracht wird, zwei Sündenbekenntnisse abzulegen, eines für seine Person, das andere für seine Person in Verbindung mit den übrigen Priestern. Von einem über den zu schlachtenden Bock abgelegten Bekenntniß meldet die Tradition nichts (während doch dasselbe mit Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen ist); vielmehr soll das Sündenbekenntniß für das Volk erst nach der Funktion im Allerheiligsten über den abzusendenden Bock ausgesprochen worden seyn (Joma III, 8. IV, 2. VI, 2. Maimon. II, 6). Die erste Bekenntnißformel lautet: „Ach Jehova, ich habe übertreten, gefrevelt, gesündigt vor dir, ich und mein Haus; ach Jehova, sühne doch die Uebertretungen, Frevel und Sünden, womit ich übertreten, gefrevelt und gesündigt habe vor dir, ich und mein Haus; wie geschrieben ist (3 Mos. 16, 30): an diesem Tag wird er euch sühnen, euch zu reinigen; von allen euren Sünden sollt ihr vor Jehova rein werden." In der zweiten Formel heißt es: „ich und mein Haus, die Söhne Aaron's, dein heiliges Volk" ꝛc.; in der dritten: „dein Volk, das Haus Israel" ꝛc. (Vergl. auch Delitzsch, zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 184 ff.). In jeder der drei Formeln wird der heilige Gottesname dreimal ausgesprochen, wobei Priester und Volk im Vorhof sich niederwerfen mit den Worten: „gepriesen sey der Name der Herrlichkeit seines Reiches immer und ewiglich." Da außerdem noch, wenn das Loos auf den Bock für Jehova gelegt wird, dieser Name gesprochen wird, so findet die Aussprechung desselben während der Feier des Tags zusammen zehnmal statt. 3) Die beiden Loose (die nach Jom. 3, 9. von Buchs, später von Gold waren) wurden vom Hohenpriester aus einer Urne mit raschem Griff gezogen, während die Böcke vor ihm, der eine zur Rechten, der andere zur Linken standen (Joma IV, 1. Maimon. III, 1 ff.). Wenn das Loos für Jehova auf den zur Rechten herauskam, galt dieß für ein gutes Zeichen. Dem an Asasel zu entsendenden Bocke wurde ein Streifen Scharlach an den Kopf, dem zu opfernden einer an den Nacken gebunden (Jom. IV, 2. weiß nur vom ersteren). 4) Der Räucherungsakt wird Joma V, 1. (vgl. Maimon. IV, 1.) beschrieben. Das Wichtigste ist dieses: Der Hohepriester betritt, die Pfanne mit Kohlen in der Linken, die Schale mit dem Räucherwerk in der Rechten, das Allerheiligste und stellt dort die Pfanne (die im alten Tempel zwischen den zwei Stangen der Bundeslade niederzusetzen war) auf die Steinplatte (אבן שתייה, lapis fundationis), auf der im alten Tempel die Bundeslade gestanden haben sollte (s. die Thosaphta II, 11. bei Ugol. p. 175). Dann schüttet er das Räucherwerk über die Kohlen und wartet, bis der Tempel mit Rauch sich angefüllt hat. Hierauf rücklings aus dem Allerheiligsten herausgetreten, spricht er ein Gebet, dessen Formel in der Gem. hieros. zu Joma V, 3. (Ugol. p. 295) verzeichnet ist (vgl. Delitzsch a. a. O. S. 187). Er soll aber nicht zu lang verziehen, damit das Volk nicht seinetwegen in Angst gerathe. 5) Da das Allerheiligste des nachexilischen Tempels ohne Bundeslade war, so erfolgte die Blutsprengung gegen Decke und Fußboden, nach der wohl irrthümlichen Angabe des Josephus (Antt. III, 10. 3.) siebenmal gegen die Decke und siebenmal gegen den Boden, nach Joma V, 3. einmal in die Höhe und siebenmal abwärts. Die Tradition bei Maimon. III, 5. läßt außer den zweimal acht Sprengungen im Allerheiligsten noch zweimal acht an den Vorhang erfolgen, und zählt demnach mit den vier Sprengungen an die Hörner des Räucheraltars und den sieben an die Mitte des-

selben im Ganzen 43 Sprengungen. 6) Ueber die Absendung des Bockes in die Wüste handelt Joma VI, 3 ff.; Maimon. III, 7. Hiernach wurden vor dem Versöhnungstage von Jerusalem bis zur Wüste an zehn Stationen Hütten errichtet, in denen für den Mann, der den Bock führte, Speise und Wasser parat war, um etwaige Erschöpfung desselben zu verhüten. Von einer Hütte zur anderen gaben ihm die dort aufgestellten Männer das Geleite. Nach Joma VI, 4. betrug der Weg von Jerusalem bis zu dem Felsen, von dem der Bock herabgeschleudert wurde, 90 ריס, d. h. 12 römische Meilen. Damit der Hohepriester die Ankunft des Bockes an seinem Bestimmungsorte sogleich erfahren konnte, war eine Art Telegraphenlinie (Warten auf Anhöhen, von denen mit Tüchern gewinkt wurde) von Jerusalem bis zum Eingang der Wüste gezogen (Jom. VI, 8. Vergl. dazu Geiger, Lesestücke aus der Mischna S. 16 ff.; dort ist auch S. 18 zusammengestellt, was im Talmud über den rothen Streifen enthalten ist, der, am Eingang zum Heiligthum aufgehängt, als Gnadenzeichen dienen, nämlich, sobald der Bock den Felsen hinabgestürzt war, nach Jes. 1, 18. weiß werden sollte). Sobald die Nachricht von der Ankunft eingetroffen war, las der Hohepriester im Vorhof die Abschnitte 3 Mos. Kap. 16. und 23, 16 ff., wozu noch acht Berachoth kamen (Jom. VII, 7). Während des Lesens wurde das Fleisch der beiden Sündopfer auf dem Aschenplatze verbrannt. Und nun erst vollzog der Hohepriester im gewöhnlichen Ornat die Darbringung der Festopfer. — Karakteristisch ist der Schluß des ernsten Tages. Der Hohepriester, festlich nach Hause geleitet, that sich bei einem Gastmahl gütlich mit seinen Freunden, weil er „wohlbehalten (בְּשָׁלוֹם) aus dem Heiligthum gekommen" (Jom. VII, 4). Die Mädchen Jerusalems aber zogen weißgekleidet in die nahen Weinberge zum Tanz, wobei Lieder gesungen wurden, die den jungen Männern empfahlen, edle und gottesfürchtige Bräute sich auszuwählen (M. Taanith IV, 8).

Der Tractat Joma schließt (VIII, 8 f.) mit einer Erklärung über die Wirkung des Versöhnungstages. Die Hauptsätze sind folgende: Der Tod und der Versöhnungstag sühnen mit Buße (עִם תְּשׁוּבָה); wenn Einer auf Rechnung des Versöhnungstages sündigt, sühnt ihn dieser nicht. Die Sünden gegen Gott sühnt der Tag alle; die gegen die Nebenmenschen nur, wenn man den, an welchem man gesündigt, zufrieden gestellt hat. Weiteres gibt die Thosaphta (Ugol. p. 187 f.). Nach dieser gewährt der Versöhnungstag, mit Buße verknüpft, für vorsätzliche Sünden, auf welche die Strafe der Ausrottung gesetzt ist, Suspension; Züchtigungen (d. h. von Gott verhängte Leiden) in den übrigen Tagen des Jahres vollenden die Versöhnung. Wer aber vorsätzlich den Namen Gottes entweiht hat, dem sühnt der Versöhnungstag sammt Buße ein Drittheil; das zweite Drittheil wird durch die nachfolgenden Züchtigungen gesühnt; der Tod sühnt den Rest. Ueber das Verhältniß der Sündopfer des Versöhnungstages zu den übrigen, namentlich den Fest- und Neumondsündopfern, gibt eine Reihe casuistischer Satzungen der Tractat Schebhuot I, 2 ff (vgl. auch Geiger a. a. O. S. 20 ff.).

Wie sich die Feier des Versöhnungstages seit der Zerstörung Jerusalems gestaltet hat und im Wesentlichen noch von den Juden begangen wird, darüber s. Orach Chajim, übersetzt von Löwe, S. 150 ff.; Buxtorf, synagoga judaica Kap. 25 f.; Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, S. 130 ff. An die Stelle des Thiersündopfers sind die Sühngebete (סליחות) getreten, in denen sich manche schöne Bestandtheile finden. Doch hat auch das Thieropfer noch sein Surrogat, in der Capporeth betitelten Ceremonie, welche am Rüsttag des Festes vorgenommen wird, indem der Mann einen Hahn, die Frau eine Henne (nur von weißer Farbe mit Rücksicht auf Jes. 1, 18.) nimmt, und vor der Schlachtung dreimal um den Kopf schwingt mit den Worten: „dieser Hahn (Henne) sey eine Auswechslung für mich, er sey an meiner Statt! er sey eine Sühne für mich! Dieser Hahn soll zum Tode gehen, ich aber werde zu gutem Leben gehen mit ganz Israel. Amen." Die Hühner, die den stellvertretenden Straftod erlitten haben, sollen eigentlich den Armen gegeben werden; doch kann sie Jeder selbst verzehren, wenn er den Armen den Werth derselben in Geld gibt. — Ueber das Kol Nidre s. Bd. VIII. S. 24. Oehler.

Villers, Karl Franz Dominique von, gehört zu der nicht großen Zahl von geistreichen und ausgezeichneten Schriftstellern, welche sich, ohne Theologen zu seyn, gleichwohl um die protestantische Theologie und Kirche bedeutende Verdienste erworben haben und deshalb mit Recht eine Stelle in der Real-Encyklopädie in Anspruch nehmen dürfen. — Am 4. November 1764 zu Belchen in Deutsch-Lothringen, wo sein Vater den Posten eines königlichen Raths bekleidete, geboren, wurde er gleich den meisten Söhnen der angesehenen Adelsfamilien des damaligen Frankreichs frühzeitig für die militärische Laufbahn bestimmt und deshalb in seinem neunten Lebensjahre der Erziehung und dem Unterrichte der Benediktiner von St. Jakob zu Metz übergeben, welche ihn bald seiner Fähigkeiten und seines Fleißes wegen vor allen seinen Mitschülern auszeichneten. Funfzehn Jahre alt, trat er als Adspirant und im August 1781 als Zögling in die Artillerieschule zu Metz ein, wurde nach gründlicher Vorbereitung am 1. September 1782 zu Straßburg als zweiter Lieutenant im Artillerie-Regiment von Toul angestellt und darauf im Januar des folgenden Jahres in das Regiment von Metz versetzt, blieb jedoch fortwährend in der Besatzung zu Straßburg. Hier erregte der damals von Mesmer gelehrte thierische Magnetismus eine allgemeine Aufmerksamkeit und veranlaßte den wißbegierigen jungen Officier zu seinem ersten schriftstellerischen Versuche, sowie zum eifrigen Studium der griechischen und hebräischen Sprache. Noch lebhafter ward sein regsamer, an allem Großen und Schönen theilnehmender Geist von der bald darauf beginnenden Revolution ergriffen. Unter mehreren kleinen Schriften, die er in Veranlassung derselben erscheinen ließ, verdient die treffliche Abhandlung sur la liberté (1791) hervorgehoben zu werden, welche allgemein von den Gemäßigteren als eine der vorzüglichsten über diesen damals vielbesprochenen Gegenstand ihrer Unparteilichkeit und Besonnenheit wegen anerkannt wurde, dagegen den Haß der wüthenden Jakobiner so sehr erregte, daß der Verleger derselben, der Buchhändler Collignon zu Metz, auf das Blutgerüst gebracht, er selbst aber, nachdem er beim Ausbruche des Revolutionskrieges 1792 zum Hauptmann in dem Artillerie-Regiment von Besançon ernannt war, zur Flucht in's Ausland gezwungen wurde. Er nahm nun bei der Armee des französischen Prinzen Condé Dienste, kehrte nach dem unglücklichen Ausgange des ersten Feldzugs der Verbündeten in seine Vaterstadt zurück, mußte sich aber, von dem Hasse der Jakobiner bedroht, auf's Neue zur Auswanderung entschließen. Nach einem kurzen Aufenthalte in Holland ging er bei Annäherung der französischen Heere nach Lüttich und von da mit der Familie, bei der er eine gastfreie Aufnahme gefunden hatte, nach Deutschland, wo er abwechselnd zu Münster, Holzminden an der Weser, Driburg und Göttingen im Umgange mit gelehrten und vortrefflichen Männern lebte, bis er im J. 1797 mit dem Vorsatze, nach Rußland überzusiedeln, nach Lübeck kam. Hier lernte er die berühmte, an den angesehenen Kaufmann Rodde verheirathete Tochter Schlözer's, Dorothea, mit der er schon früher zufällig in Göttingen zusammengetroffen war, genauer kennen und fühlte sich durch den Umgang mit ihr und ihrer hochgebildeten Familie zu dem Entschlusse bewogen, für immer in Deutschland zu bleiben. So geschah es, daß er daselbst eine Reihe glücklicher Jahre von 1797 bis 1806 im Schooße der Freundschaft und im geselligen Verkehr mit den edelsten und geistreichsten Männern des nordwestlichen Deutschlands verlebte und auf diese Weise mit dem Karakter, der Sprache und Literatur des deutschen Volkes vollkommen vertraut wurde. Bald kürzere, bald längere Besuche bei den Freunden in Eutin, Hamburg und Göttingen, sowie zwei größere Reisen mit der Rodde-Schlözer'schen Familie nach Paris gaben diesem glücklichen Leben, das die schönsten Blüthen seines Geistes zu reifen Früchten entwickelte, eine erwünschte Abwechselung und erhöhten den Genuß desselben.

Um so tiefer empfand sein edles Gemüth den Schmerz über das Unglück, welches nach den bekannten Ereignissen im Jahre 1806 die Stadt Lübeck, das ganze nördliche Deutschland und bald darauf die ihm so innig befreundete Familie Rodde-Schlözer traf, und in dem er den Schwerbetroffenen tröstend und helfend zur Seite stand, so

viel er vermochte. Er linderte durch seine Fürsprache den Druck des Krieges und schrieb mit solcher Freimüthigkeit über die unerhörten Gewaltthätigkeiten der französischen Heere, daß er, als der Kaiser Napoleon im J. 1811 die Hansestädte mit Frankreich vereinigte, auf Befehl des Marschalls Davoust verhaftet und sofort aus dem Bezirke des Generalgouvernements verwiesen wurde. Um gegen diese Gewaltmaßregel sich zu vertheidigen und zu rechtfertigen, reiste er nach Paris und bewirkte beim Kaiser nicht nur die Aufhebung des Davoust'schen Befehls, sondern erhielt auch auf die viel geltende Empfehlung des damaligen französ. Gesandten Reinhardt in Kassel eine Anstellung als ordentl. Professor der Philosophie in Göttingen, welche ihn gegen alle weitere Verfolgung Davoust's sicher stellte und ihm zugleich die Gelegenheit darbot, durch seine Persönlichkeit und seinen ausgebreiteten Ruhm für deutsche Gelehrsamkeit und die deutschen Universitäten redend und schreibend mit Erfolg zu wirken. Drei Jahre verlebte er ungestört und zufrieden in dieser segensreichen Thätigkeit, aus der ihn selbst das wiederholte Anerbieten zu dem glänzenden Posten eines westphälischen Staatsraths nicht zu locken vermochte. Gleichwohl wurde er, der nur für das Wohl Anderer gelebt hatte, das Opfer einer gemeinen Intrigue, als im Jahre 1813 Hannover unter seine alte rechtmäßige Regierung zurückkehrte. Durch eine Resolution des hannoverschen Cabinets-Ministeriums vom 21. März 1814 mit einer jährlichen Pension von 3000 Franken, dem Betrage seines bisherigen Gehaltes, in Ruhestand versetzt, ward ihm angedeutet, daß er sobald als möglich in seine alte Heimath nach Frankreich zurückkehren sollte. Zwar erlangte er nach einer ausführlichen Darlegung seiner Verhältnisse auf die Verwendung des Grafen von Münster eine Erhöhung seiner Pension auf 4000 Franken und die Erlaubniß, sich an jedem beliebigen Orte im Hannoverschen aufhalten zu dürfen; aber die vielfachen Leiden, die in der letztverflossenen Zeit sein lebhaft und zart fühlendes Herz verwundet hatten, zerrütteten schnell seine Gesundheit und endigten sein thätiges und nützliches Leben am 26. Februar 1815. Sein unerwartet erfolgter Tod machte nicht nur auf seine vertrauteren Freunde, sondern auf alle Edelgesinnte in der Nähe und Ferne einen tiefen Eindruck, und wie es oft geschieht, erst jetzt vergegenwärtigte man sich lebhaft die Liebenswürdigkeit seines Karakters, seine uneigennützige, unermüdete Dienstfertigkeit, seinen zarten Sinn für Recht und Unrecht und die ausgezeichneten Verdienste, die er sich als Mensch und Schriftsteller erworben hat (vgl. Real-Encyklopädie Bd. VIII. S. 525). In der That gehörte Villers zu den Menschen, von denen man sagt, sie seyen zu gut für diese Welt. Stets seinem Wahlspruche: „Suche die Menschen für besser zu halten als sie sind, um Dich selbst besser zu machen“, getreu, schenkte er Jedem, mit dem er in nähere Berührung kam, arglos und voll redlichen Eifers sein Vertrauen, widmete ihm bereitwillig seine Kräfte und seine Thätigkeit, und sah sich zuletzt nicht selten von ihm getäuscht und betrogen. Aber nichtsdestoweniger ermüdete er nicht, für das Wohl seiner Nebenmenschen und für die Anerkennung des wohlbegründeten Ruhmes des deutschen Volkes, dem er sich innig angeschlossen hatte, bis an das Ende seiner Tage zu wirken.

Durch seine zahlreichen schriftstellerischen Arbeiten ist Villers unstreitig der bedeutendste Vermittler der Deutschen und Franzosen auf literarischem Wege geworden, „der so zuerst“, wie Jean Paul einmal sagte, „zwei Völker ohne Krieg verband.“ Doch müssen wir uns hier auf dasjenige beschränken, was er für die richtige Würdigung der von Deutschland ausgegangenen Reformation und der protestantischen Kirche geleistet hat.

Obgleich Mitglied der katholischen Kirche und in deren Ansichten erzogen, hatte er sich während seines langjährigen Aufenthaltes in Deutschland mit dem Glauben und den Grundsätzen des Protestantismus durch Studium und Umgang so vertraut gemacht, daß er, als die historische Klasse des französischen Nationalinstituts eine Preisfrage „über den Einfluß der Reformation Luther's auf die politische Lage der verschiedenen europäischen Staaten und die Fortschritte der Aufklärung“ ausschrieb, dieselbe zu beantworten sich entschloß und im Jahre 1804 unter mehreren Mitbewerbern den Preis ge-

mann. Seine Schrift ward sogleich zu Paris 1804 unter dem Titel „Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther" gedruckt und fand eine so beifällige Aufnahme, daß sie noch in demselben Jahre die zweite, kurz darauf die dritte und 1820 die vierte Auflage erlebte, auch wiederholt, zuerst von Cramer mit Zusätzen von Henke in das Deutsche, dann in die schwedische, holländische und englische Sprache übersetzt wurde.

Wenn man sich aller der früheren ungünstigen Urtheile der Katholiken über die Reformation und der harten Verfolgungen der Protestanten in Frankreich uud anderen Ländern, von denen die Geschichte erzählt, erinnert, so muß man es an und für sich schon als eine bedeutende Erscheinung betrachten, daß ein französischer Gelehrter und Mitglied der katholischen Kirche das Unternehmen und die segensreichen Wirkungen der lutherischen Kirchenverbesserung, dem Gange der Geschichte mit Wahrheitsliebe folgend, unparteiisch darstellte und mit den größten Lobsprüchen erhob; aber noch mehr gewinnt diese Thatsache dadurch an Bedeutsamkeit, daß eine der gelehrtesten und angesehensten Körperschaften, welche unter ihren Mitgliedern mehrere katholische Geistliche zählte, einer solchen Arbeit den Ehrenpreis zuerkannte. Die Beschränktheit des Raumes gestattet uns nicht, den Inhalt der geistreichen Schrift hier im Einzelnen darzulegen, wohl aber müssen wir darauf hinweisen, wie sehr durch dieselbe die Urtheile über die Reformation auch unter den Katholiken berichtigt und eine bessere und mildere Ansicht von ihr befördert wurde. Wie Villers durch dieselbe alle Parteien versöhnen und vereinigen zu müssen schien, so strebte er nicht minder in gleichem Sinne zur richtigen Würdigung des Protestantismus in Frankreich durch einige andere Schriften beizutragen, von denen es genügen mag, folgende als die beachtenswerthesten hier anzuführen: Précis historique de la vie de Martin Luther, traduit du latin de Melanchthon avec des notes, im Almanach des protestans vom Jahre 1810; Préface à la confession d'Augsbourg; Coup d'oeil sur les universités d'Allemagne protestantes, Kassel 1808, 2. Aufl. 1811, deutsch: Marburg 1813; Philosophische und historische Briefe über die Kirchenvereinigung, Amsterdam 1808; Philosophie de Kant, Metz 1801, 2 Bände; Rapport sur l'état de la littérature ancienne et de l'histoire en Allemagne, 1809; und Introduction de l'ouvrage de Mad. de Staël sur l'Allemagne. —.

Vergl. Zeitgenossen, Bd. II. S. 55—77. Leiz. 1818. — Versuch über den Geist und den Einfluß der Reformation Luther's. Gekrönte Preisschrift von Karl Villers. Nach der zweiten Ausgabe aus dem Französischen übersetzt von K. Fr. Cramer. Mit einer Vorrede und Beilage einiger Abhandlungen von Dr. H. Ph. Konrad Henke. 2te Aufl. Hamburg 1828. Dr. G. H. Klippel.

Vincent, Jacques Louis Samuel *), geboren zu Nîmes im Jahre 1787, Sohn und Enkel von Pastoren der Wüste (desert), wurde für die geistliche Laufbahn bestimmt. Frühe zeigte er ausgezeichnete Fähigkeiten und leidenschaftlichen Eifer für die Studien. Er studirte die Theologie in Genf, wohin das französische, von Anton Court gestiftete Seminar (s. über dieses Bd. XX. S. 514. 515) versetzt worden war. Er machte solche Fortschritte, daß er vor der festgesetzten Zeit die Consekration erhielt,

---

*) Die nähere Kenntniß dieses geistvollen und einflußreichen Mannes hat bei der heutigen Zerklüftung der reformirten Kirchen Frankreichs neue Wichtigkeit erhalten. Offenbar hat er zu dieser Zerklüftung viel beigetragen, so sehr er auch beide sich befehdende Richtungen in der Kirche zu vereinbaren trachtete. In dem Gange, den er selber nahm, spiegelt sich die jetzige ab, insofern er mit der Zeit, wie der Verfasser zeigt, immer mehr die wesentlichen Wahrheiten des Evangeliums bei Seite ließ. Wenn er dasjenige, was jetzt die Franzosen theologischen Individualismus nennen, vertrat und beförderte und Alles auf das Urtheil des Gewissens zurückführte, so erkennen wir darin ganz deutlich die Form, unter welcher der theologische Radikalismus sich gegenwärtig in Frankreich Eingang verschafft. Dieser Radikalismus geht zwar noch viel weiter als Vincent, der immer Supranaturalist blieb, wie der Verfasser anführt, aber Vincent hat ihn doch befördern helfen. Vielleicht wäre seine Richtung eine bessere geworden, wenn er mehr eigentliche Theologie getrieben hätte.

worauf er alsobald nach Nimes als Katechist berufen wurde in einem Alter von zweiundzwanzig Jahren. Zu Anfang des Jahres 1810 trat er dieses bescheidene Amt an und setzte seine Studien mit Eifer fort. Alte und neue Litteratur, Wissenschaft und Kunst beschäftigten ihn eben so sehr wie die Theologie. Erzogen im Schooße einer Familie, die ihn mit frommen Erinnerungen genährt hatte, voll von Hoffnung für die Zukunft des Protestantismus, wurde er bei dem Antritte seines Amtes tief bewegt bei dem Anblicke des Zustandes der reformirten Kirchen. Die Litteratur des 18. Jahrhunderts, die politischen Umwälzungen, denen bald die kriegerischen Triumphe des ersten Kaiserreiches folgten, hatten den französisch-reformirten Kirchen größeren Schaden zugefügt als die blutigen Verfolgungen Ludwig's XIV. An der Stelle der religiösen Begeisterung, welche durch die Gewaltthätigkeit nicht hatte erstickt werden können, sah man nichts als Gleichgültigkeit oder Formalismus. „Die Prediger predigten", sagt Vincent von dieser Zeit", die Gemeinden hörten sie an, die Consistorien versammelten sich, der Cultus behielt seine Formen bei. Uebrigens kümmerte sich kein Mensch um diese Dinge, die Religion nahm in Aller Leben keine Stelle ein" *). Vincent suchte das religiöse Gefühl zu wecken, und die Ereignisse, welche in Nimes auf den Sturz Napoleon's folgten, indem sie das Andenken der Leiden der Väter auffrischten, mußten zu jenem Werke der Wiederbelebung beitragen. Während dieser unglücklichen Tage, welche unter dem Namen „weißer Schreckenszeit" **) bekannt sind, wurden Protestanten getödtet, ihre Häuser geplündert ***), gerade so, wie in den Zeiten der Religionskriege. Diese Unglücksfälle erweckten in den Gemüthern einigen Ernst und bewirkten eine für religiöse Eindrücke empfängliche Stimmung.

Die erste Predigt, welche Vincent herausgab, handelte „von der Einheit des Geistes"; sie trug die Jahrzahl 1814, zu welcher Zeit die öffentliche Ordnung zu wanken begann. Im Jahre 1815 ließ er eine neue und mit Anmerkungen vermehrte Ausgabe der „Pflichten der Corporationen" (devoir des communautés) von Osterwald erscheinen. Im J. 1817 gab er den noch in mehreren Kirchen gebräuchlichen Katechismus heraus, so wie eine Uebersetzung der Moralphilosophie von William Paley. Für eine andere Veröffentlichung erntete er den einstimmigen Dank des Publikums, nämlich für die Herausgabe der „Beweise und Autoritäten der christlichen Offenbarung im Jahre 1819". In demselben Jahre schrieb er eine Einleitung zu der „Geschichte der Camisarden" von Anton Court (s. d. Art.), wovon in Alais ein neuer Abdruck gemacht wurde. Vom Jahre 1820 an nahm seine Schriftstellerei eine mehr selbstständige Haltung. Abgesehen von einem Bande Predigten von Sintenis, die er als litterarische Uebung übersetzte, gab er seine Beobachtungen „über die religiöse Einheit" (Observations sur l'unité religieuse) und seine „Beobachtungen über die Anwendung des Autoritätsprincips auf die Religion" (Observations sur la voie d'autorité appliquée à la religion) heraus. In dem ersten dieser Werke widerlegt er den Verfasser des essai sur l'indifférence en matiére de religion und zeigt in streng geordneter Argumentation, daß die religiöse Einheit unmöglich ist, man mag sie nun durch Unterricht, durch Unwissenheit oder durch Zwang zu begründen suchen. Ebenso deckt er die Gefahren des Systems von Lamennais für alle Fortschritte des menschlichen Geistes auf; am Schlusse rechtfertigt er den Protestantismus gegen den Vorwurf des Indifferentismus und stellt die heilige Schrift hin als Grundlage der religiösen Einheit und als Quelle der Religion. Lamennais antwortete in vornehm-stolzem Tone diesem „Ministre", wie er ihn nannte, im 2. Bande seines essai, worin er zeigt, daß die Bibel nicht hinreiche zur Begründung der religiösen Einheit, ebenso weist er die drei von Vincent aufgestellten

---

*) Du Protestantisme en France, Neue Ausgabe 1859. S. 457. — Längere Auszüge aus dieser Schrift finden sich Bd. IV. S. 556.

**) Anspielung auf die Schreckenszeit 1793, weiß genannt, weil sie unter den Bourbonen stattfand.

***) Siehe die Schrift von Lauze de Perret: 1792 und 1815 à Nimes.

Alternativen ab; er behauptet, daß der Glaube weder durch Unterricht zuwege gebracht noch durch Unwissenheit noch durch Zwang auferlegt werden könne. Der Glaube müsse aus Gehorsam gegen die Autorität angenommen werden, und für Lamennais ist die größte Autorität diejenige, welche sich aus der allgemeinen Zustimmung ergibt und welche in einem Körper, der ihr als Organ dient, Person wird. Vincent stürzte diese Thesis um in seinen Beobachtungen über das Princip der Autorität. Er zeigte mit strenger Logik, daß die Autorität kein untrügliches Kriterium ist, daß die am meisten verbreiteten Meinungen nicht nothwendig die wahrsten, und daß eine organisirte Autorität diejenige ist, auf die man sich am wenigsten verlassen kann. Jene beiden Schriften führten den französischen Kirchen einen muthigen Bekämpfer ihrer Sache vor, einen Mann, der ungeachtet der Furchtsamkeit, welche die Ereignisse der Zeit ihnen eingeflößt hatten, sich nicht scheute, ernsteren Angriffen Widerstand zu leisten.

Seit geraumer Zeit erfüllt vom Wunsche, in Frankreich den Sinn für theologische Studien zu wecken und zu religiöser Thätigkeit anzuspornen, trug sich Vincent mit verschiedenen Projekten herum. Daher er sich im J. 1818 über das Erscheinen der „Archives du christianisme" freute, der ersten religiösen Zeitschrift des protestantischen Frankreichs. Es finden sich darin einige Artikel, die seinen Namen tragen. Doch nicht lange ging es, bis er ein ausgedehnteres Programm aussann, als dasjenige war, worauf jenes Blatt sich beschränken wollte. Endlich kam er dahin, jene Gedanken zu verwirklichen, da er im J. 1820 seine „Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée" herauszugeben anfing. Die zehn Bände dieser jeden Monat heftweise erscheinenden Sammlung, die fünf Jahre lang dauerte, enthalten eine beträchtliche Anzahl von Kenntnissen, die für jene Zeit in Frankreich vollkommen neu waren. Man findet darin viele Auszüge aus deutschen Schriften; denn Vincent's hauptsächlichstes Streben war, die deutsche Wissenschaft mit dem französischen Geiste in Berührung zu bringen. Außerdem liest man darin Analysen von englischen und holländischen Werken, verschiedene Originalartikel, Anzeigen verschiedener Schriften nebst Angabe ihres Inhaltes, sowie Nachrichten, die hauptsächlich die Thätigkeit der Bibelgesellschaften betreffen. Die Wirkung dieser Zeitschrift war sehr verschiedenartig. Da sie an ein Publikum gerichtet war, welches für die darin behandelten Fragen unreif war, machte man ihm bisweilen einen Vorwurf daraus, daß er deren Veröffentlichung unternommen. Indessen hat sie doch einige gute Früchte gebracht. Wenn einige Personen dadurch in ihrer Ueberzeugung irre gemacht wurden, so fanden andere darin einen edlen Anflug von Spiritualismus, der sie geistig stärkte. Jedenfalls wurde die Lieferung immer mit Ungeduld erwartet, Vincent hatte dazu wenige Mitarbeiter. Alle Artikel sind von ihm, ausgenommen einige wenige von Wilm, Cellerier, Cohn und Fontanès. Daher er, da seine Beschäftigungen täglich sich mehrten, die Zeitschrift aufgab, seitdem die Revue protestante anfing zu erscheinen; diese von Coquerel dem Vater 1825 bis 1829 redigirte Zeitschrift erfreute sich der vollen Sympathie von Vincent, der darin eine Reihe von Artikeln schrieb unter dem Titel „Der reformirte Pastor im 19. Jahrhundert".

Nach dem Tode des Herrn Olivier-Dermond im Jahre 1825 wurde Vincent Präsident des Consistoriums von Nimes (über die Consistorien vgl. Bd. IV. S. 548). Er genoß so allgemeine Achtung, daß er schon vorher Mitglied mehrerer administrativer Behörden und sogar der königlichen Akademie des Departements Du Gard, — eine für Protestanten ungewohnte Ehre, — geworden war. Das Interesse, welches er immer für die Kirchen seines Vaterlandes gehegt, die Stellung, die er in einer der wichtigsten dieser Kirchen einnahm, die Kenntnisse, die er sich in Beziehung darauf erwarb, trugen dazu bei, daß er der Berather einer Menge von Consistorien wurde. Unter dem Einflusse der Präoccupationen, die ihm von dieser letzten Seite erwuchsen, veröffentlichte er seine Ansichten (vues) über den Protestantismus 1829.

In dieser Schrift, wovon einige Kapitel bereits unter dem vorhin genannten Titel „der reformirte Pastor im 19. Jahrhundert" erschienen waren, gibt Vincent ohne syste-

matische Ordnung die Resultate seiner Erfahrungen und seines Nachdenkens. Unter verschiedene Rubriken bringt er, was sich auf die protestantischen Kirchen im Allgemeinen und auf die französischen insbesondere bezieht. So spricht er zunächst vom Protestantismus überhaupt, von seinem Princip, seiner Verfassung; darauf betrachtet er ihn in seinem Ursprunge und in seinem gegenwärtigen Zustande, weiterhin handelt er von dem, was auf den Protestantismus Einfluß haben kann, nämlich von seinem Verhältniß zum Staat, von der Theologie, von der Religion, von der Philosophie, vom Methodismus (unter welchem Namen er die religiöse Erweckung unseres Jahrhunderts zusammenfaßt) und vom Katholicismus. Im letzten Kapitel wirft er einen Blick auf die Zukunft des Protestantismus. Man sieht es dem Buche an, daß der Verfasser, wie er selbst bemerkt, mit ganzer Seele dabei war. Es athmet einen Freimuth und an manchen Stellen eine Kraft der Rede, die schon an sich hinreichend wären, es interessant zu machen. Besonders ist es voll von lichtvollen apperçus, welche den Zustand der reformirten Kirchen Frankreichs lebendig vor Augen stellen, wobei er den toleranten Geist bekundet, zu dem er sich in jenen Tagen der religiösen Gährung zu erheben wußte. Endlich findet man in seiner Schrift richtige Ansichten über die reformirte Kirche, die religiöse Erweckung, über den Katholicismus, so wie über die reichen Hoffnungen, die er in Bezug auf den Protestantismus in sich hegte.

Er unterscheidet zwischen dem Protestantismus, der berufen ist zu wachsen, und zwischen seinen verschiedenen Lebensäußerungen, welche ihren Karakter verlieren und untergehen können. „Für mich und für viele Andere“ — sagt er — „ist der Protestantismus das Evangelium, seine Form ist die freie Prüfung.“ Ueberdieß bedauert er die Erschlaffung innerhalb der reformirten Kirche und das Gesetz vom 18. Germinal des Jahres X der Republik, wodurch das Verhältniß der reformirten Kirchen in sich und zum Staate geregelt wurde. Nach seiner Ansicht ist die Unabhängigkeit vom Staate die normale Stellung der Kirche. „Daher unser Streben darauf gerichtet seyn soll, sie wieder zu finden. Ist sie doch ein Fortschritt, den unser Jahrhundert auf sein Programm geschrieben und den es vollziehen soll“ (du Protestantisme en France S. 516 ff.). Vincent erachtete aber, daß in jener Zeit die Kirchen auf diese Aenderung nicht gehörig vorbereitet seyen. Er fürchtete für sie die Zertheilung in Sekten. Daher er sich befleißigte, ihnen zu zeigen, wie sie vorerst die Stellung ausbeuten könnten, die das Concordat für sie geschaffen hatte. In dieser Beziehung fordert er die Versammlung der Synoden oder vielmehr er wünscht sie, denn er befürchtet auch die Zwistigkeiten, die im gegenwärtigen Zeitpunkte bei diesem Anlasse hätten ausbrechen können. Die Ansichten über den Protestantismus sind das Hauptwerk von Vincent, so wie sie auch das wichtigste sind für die Kenntniß des damaligen Zustandes der reformirten Kirche Frankreichs. Diese Schrift ist nicht veraltet, und gerechterweise hat 1860 Prevost-Paradol sie dem Publikum auf's Neue dargeboten, bereichert mit einer Einleitung aus seiner Feder, unter dem Titel: Du protestantisme en France par Samuel Vincent, avec une introduction par Prevost-Paradol.

Eine andere Schrift von Vincent, wie die Ansichten über den Protestantismus im Jahre 1829 erschienen und ebenfalls vor kurzer Zeit neu herausgegeben, sind seine „Méditations religieuses“*). Bei ihrem Erscheinen wurde sie sehr günstig aufgenommen von den einen, mit Mißtrauen von den anderen, die Tendenz derselben ist darin ausgesprochen, wenn der Verfasser sie einen Versuch nennt, den Spiritualismus, im

*) Sie sind dreimal herausgegeben worden, abgesehen von denjenigen méditations, die der Verfasser besonders oder in den mélanges veröffentlicht hatte. Die Ausgabe von 1863 ist versehen mit einer Einleitung von Coquerel, Vater. Sie sind auch in's Deutsche übersetzt worden unter dem Titel: „Das Christenthum als die Religion des Herzens“, — sodann wurden sie nochmals deutsch edirt unter anderem Titel: „Betrachtungen über Religion und Christenthum.“ — Eine der méditations ist besonders deutsch erschienen: „Der weibliche Beruf im Lichte der Religion, Worte der Liebe.

reinsten Sinne des Wortes verstanden, in die praktische Religion und in die Regelung des Lebens hinüberzuleiten. „Das Gefühl der Pflicht“ — sagt Vincent an einer anderen Stelle —, „die sittliche Weltordnung, wovon dieses Gefühl die Aeußerung ist, die göttliche Wiedervergeltung, welche die nothwendige Ergänzung jener Weltordnung ist, der Kampf jenes edlen und uneigennützigen Princips gegen die Bedürfnisse und Versuchungen der Sinnlichkeit, die Ueberlegenheit, welche dieses Princip dem Menschen über die übrige Schöpfung verleiht, die damit verbundene Ahnung einer unsichtbaren Welt, das ist es, was ich in diesen Meditationen zu erläutern versucht habe“ (s. Méditations, Ausgabe von 1829 S. LV). Fontanes hat sie mit Recht einen Cursus über *religiöse* Philosophie genannt. Was die Form derselben betrifft, so ist sie sehr *mannichfaltig*. Wir wissen, daß Vincent einen Band Predigten von Sintenis übersetzt hatte, worin dieser von den gewöhnlichen Regeln des Kanzelvortrags abwich. Vincent folgte seinen Fußstapfen. Fast nie gibt er die Eintheilung an. Bisweilen behandelt er sein Thema, ohne einen Text zu Grunde zu legen, und wenn er einen Text gewählt hat, gibt er selten die exegetische Erläuterung davon. Eigenthümlich ist die Art, wie manche dieser Meditationen schließen; das eine Mal ist es ein Schlußgedanke oder ein solcher, der das behandelte Thema in Erinnerung bringt, das andere Mal schließt er mit der Berufung an das Gewissen des Lesers. Der Styl ist gewöhnlich sehr concis. Einige Parthien sind mehr entwickelt und mit Eleganz geschrieben. Aber die eigentliche Predigtweise des Verfassers lernen wir daraus nicht kennen. Denn gewöhnlich schrieb er nur den Plan seiner Predigten, und nur diejenigen, die er des Druckes würdig erachtete oder die ihm seine Freunde als solche bezeichneten, gab er sich die Mühe, ganz niederzuschreiben. Bedenkt man überdieß, daß ihm die Improvisation nicht leicht wurde, daß ein organischer Fehler an der Zunge seine Rede schwer verständlich machte, so begreift man, warum Vincent als Prediger keinen großen Erfolg hatte. Ueberdieß waren seine Predigten nicht von der Art, daß sie ein zahlreiches Auditorium interessiren konnten, und abgesehen von einigen Anlässen, wo er sich an die Massen wendete, war es nur die Klasse der gebildeten Leute, die ihn mit Wohlgefallen hörte.

Es bleibt uns noch eine Veröffentlichung von Vincent zu erwähnen übrig, eine Zeitschrift, betitelt: „Religion und Christenthum“, die er in Verbindung mit Fontanés in den Jahren 1830 und 1831 redigirte; doch lieferte er nur einige Artikel, theils Meditationen über religiöse Gegenstände, theils Arbeiten, betreffend die religiösen Ereignisse des Tages. Die Julirevolution und die damit verbundenen Unruhen, gehäufte Beschäftigungen und besonders die Symptome einer schweren Krankheit bewirkten, daß er die Zeitschrift bald aufgab. Von dieser Zeit an ließ er nichts mehr drucken, als eine Meditation über die Zweifel, und die Zeitschrift „Der Evangelist“, von Fontanés in Nimes herausgegeben, später aufgenommen in die Ausgabe der Meditationen von Fontanés 1863 besorgt.

In den Ansichten über den Protestantismus so wie in den Méditations hatte Vincent das christliche Princip hervorgehoben, daß der evangelische Geistliche nicht Priester ist. Seine Ansicht war, daß der Geistliche ebenso gut wie alle Anderen Mitglied der Gesellschaft sey, daß daher das Amt, das er bekleide, ihn nicht von der übrigen Welt ausschließen soll. Indem das Evangelium dem Geistlichen solche Stellung gibt, legt es ihm die Pflicht auf, den ganzen Menschen zu entwickeln und dehnt so seinen Einfluß auf alle Kreise des menschlichen Lebens aus. In Folge dieses wichtigen und fruchtbaren Princips beschäftigte sich Vincent mit Allem, was den Gang und die Fortschritte des geselligen Lebens betrifft. Doch läßt sich vielleicht sagen, daß er hierin etwas über die ihm gesetzten Gränzen hinausging. Wie dem auch seyn möge, Vincent, bereits Mitglied einiger gelehrten Gesellschaften, wurde auch in die politischen und administrativen Behörden gewählt. Er wurde Mitglied des Conseil général vom Département du Gard, der commission des prisons, er verfaßte Artikel für den Courrier du Gard, wie sich von selbst versteht, im Interesse der Ordnung. Seine politische Thätigkeit

war bedeutsam genug, um ihn in der Restaurationszeit den Zorn eines Staatsministers zuzuziehen, Herrn von Corbieres, der ihm die Präsidentschaft des Consistoriums von Nimes entzog, weil er seine Mitwirkung für die Wahl der officiellen Candidaten in zwei Wahlbezirken verweigert hatte. Die Julireglerung setzte ihn in seine Funktionen wieder ein. Im Jahre 1830 hatte er die Freude, in seiner Vaterstadt den einige Augenblicke gestörten Frieden wieder herzustellen.

Vincent beschäftigte sich mit dem lebhaftesten Interesse mit dem Unterrichte des Volkes. Er war einer der Ersten, die in Frankreich die Lancastrische Methode einführten, für die er eigentlich begeistert war und die er in den Kirchen, die zum Consistoriale von Nimes gehörten, aufblühen sah. Die Commission des Schullehrerseminars ernannte ihn zum Professor dieser Anstalt. — So wie in den Tagen der Jugend beschäftigte sich Vincent in vorgerücktem Alter und bis an das Ende des Lebens mit Litteratur und Wissenschaft. Vom J. 1831 bis 1833 hielt er Vorlesungen über Italien und die italienische Litteratur. In seinem Studierzimmer fand man auch die neuesten Werke über Chemie, Physik, Mineralogie, sowie über Differential- und Integralrechnung. Mit so mannichfaltigen Kenntnissen verband Vincent Geschmack für Poesie und Musik. Daher seine Unterhaltung, eben so ansprechend als lehrreich, immer gesucht wurde. Er zeigte dabei die Feinheit seines Geistes sowohl als die Einfalt und Heiterkeit seines Karakters.

Da er in den letzten Jahren seines Lebens aus Gesundheitsrücksichten gezwungen war, viel an der freien Luft zu leben, nahm er die Bebauung eines Landgutes in der Nähe von Nimes, das er besaß, in die Hand. Er beschäftigte sich mit dem Ackerbau mit dem ihm eigenen Scharfsinn und Takt. Die neue Methode, die vervollkommneten Instrumente, die er anwendete, erweckten die Aufmerksamkeit der Fachmänner. Sein Ruf als Mitglied der Gesellschaft für Ackerbau hat sich vergrößert, als sie die von ihm gebrauchte Methode rechtfertigte.

Männer jeglichen Standes, mit denen Vincent in Relation stand, haben von ihm ein unauslöschliches Andenken behalten. In den gelehrten und administrativen Behörden, deren Mitglied er war, galt er immer als ein Mann von Verdienst; das Consistorium von Nimes, das er lange Zeit präsidirte, wird noch durch seine Grundsätze regiert. Sein Einfluß erstreckte sich übrigens auf den ganzen französischen Protestantismus. Er starb in Nimes am 10. Juli 1837 und hinterließ drei Töchter und eine Wittwe, die noch am Leben ist. In dem großen Leichenzuge befanden sich die ersten Würdenträger des Departements und der Stadt. Dieser Umstand verdient eine besondere Erwähnung, insofern viele Zeitgenossen sich der Zeit erinnerten, wo die Protestanten ihre Todten im Verborgenen begruben. Bald nach seinem Tode hielt Fontanés in einer öffentlichen Sitzung der Akademie du Gard eine Rede zu Ehren des Verstorbenen, die er vor der zweiten Ausgabe der méditations religieuses desselben abdrucken ließ.

Vincent hat in seiner Kirche tiefe Spuren hinterlassen. Er hat eine Bewegung hervorgebracht und ihr eine Richtung gegeben, die noch in mehreren Consistorien fortbauert. Der leitende Gedanke, den er zu verbreiten und zu verwirklichen suchte, bestand darin, die verschiedenen Richtungen, die sich im Schooße der Kirche zu bilden anfingen, in derselben Organisation zu vereinigen. Erklärter Feind der Glaubensbekenntnisse, wollte er, daß die Bedingungen, unter denen man sich in der Kirche vereinigte, möglichst allgemein, negativ und nicht schriftlich niedergelegt wären. Seine Theologie, in welcher man zwei Phasen unterscheiden kann, knüpft sich zuletzt an die individualistische Strömung, welche Alles auf die Urtheile des Gewissens bauen will. Es ist leicht, die Fortschritte zu erkennen, die Vincent auf diesem Wege gemacht hat. Aber diese Fortschritte geschahen auf Kosten der objektiven Religion. Die Gottheit Jesu Christi, die die er früher für einen so wichtigen Punkt gehalten, daß er Theil nahm an der Censur, welche das Consistorium von Nimes im Jahre 1812 an Professor Gase in Montauban richtete, wurde für ihn eine alles Interesses entblößte Frage (du Protestantisme en

France S. 396). Doch ist er Supranaturalist geblieben. In dem Leben und Wirken Jesu Christi auf Erden sieht er eine That der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes, wobei die Kraft der natürlichen Gesetze für eine gewisse Zeit aufgehoben war (du Protestantisme en France S. 334). Er sonderte sich von den Männern ab, die zur religiösen Erweckung gehörten. Die meisten der von ihnen vertretenen Lehren: Sündenfall, Versöhnung, göttliche Gnadenwahl — lagen von seinem Standpunkte zu weit ab, als daß eine Verständigung möglich gewesen wäre. Seine Anthropologie, die als die eigentliche Grundlage seines Systems betrachtet werden kann, geht über den Sündenfall und die Verschuldung des Menschen leichten Schrittes hinweg. Am meisten hätte er gewünscht, den Rationalismus, der vom Menschen ausgeht, und den Supranaturalismus, der Alles an die Erlösung anknüpft (du Protestantisme S. 398 ff.), mit einander zu vereinbaren. Im Ganzen neigt seine Theologie mehr zum Rationalismus hin.

Antonin, Pastor in Uchaud (Gard).

W.

Walther von der Vogelweide. — Unter den verschiedenen Dichtarten, in denen die mittelhochdeutsche Litteratur sich bewegt, ist die Lyrik in mehrfachem Betracht als die hauptsächliche voranzustellen, als diejenige, welche die zumeist und eigentlich bezeichnende für die genannte Litteraturperiode sei: denn sie hat erst in dieser ihre Entstehung und sofort auch die Vollendung gefunden, sie ist von der grösten Zahl der Dichter geübt und von allem Volk, nicht bloß von den Fürsten und Edeln, zu dem besten Schmuck des geselligen Lebens gerechnet worden, und neben ihr und durch ihren Einfluß zeigt sich die gesammte übrige Dichtung bald mehr, bald minder und oft bis zur Ungebühr mit durchdrungen von lyrischer Auffassungs- und Ausdrucksweise.

Es ist aber jene Vollendung auf einen schmalen Zeitraum eingeschränkt, auf die zwei Menschenalter vom Ausgange des zwölften bis um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, und wenn nun aus den vielen Namen, welche zwischen diesen engen Grenzen gedrängt dastehen, wiederum die characteristischen, die Führer und Stellvertreter all der Übrigen sollen hervorgehoben werden, so kann diese Auszeichnung nur auf drei nach einander fallen, auf Reinmar von Hagenau oder den Alten, Walther von der Vogelweide und Reinmar von Zweter. Es gehören dieselben schon insofern zusammen, als alle drei Oesterreichische Dichter sind, zwar nicht durch Geburt, sondern so, daß Reinmar von Hagenau alle Zeit nur in Oesterreich gesungen, Walther aber wie auch der von Zweter ebenda seine Kunst erlernt hat, und alle drei verbindet ein ununterbrochener Zeitverlauf, zum Theil auch ein Meister- und Schülerverhältniß: Walther war Reinmars des Alten, Reinmar von Zweter wiederum Walthers jüngerer Zeitgenoß, und sichtbar hat sich je der jüngere an dem Beispiel, das ihm der ältere gab, gebildet. Aber es ist zugleich eine Zusammengehörigkeit wie die des Emporsteigens zum Gipfel, des Gipfels selbst und wiederum des Hinuntersteigens, und der mitteninne auf dem Gipfel steht, ist Walther. Reinmar von Hagenau hat zuerst die voll entwickelte reine Lyrik, voller und reiner als irgend jemand vor und neben ihm: aber er beschränkt sich damit auf die Liebe als den einzigen Gegenstand und auf das Lied als die einzige Form. Walther von der Vogelweide bleibt nicht so bei dem Minnegesang allein: er zieht auch den Glauben, die Sitte, das öffentliche Leben der Zeit in den Bereich seines Dichtens; und es ist nicht bloß die Stimmung des gegenwärtigen Augenblickes, aus welcher heraus er singt, er knüpft die Empfindung auch an ein vergangenes, frisch vergangenes geschichtliches Ereigniß an oder verfolgt, indem er zugleich lehrt, einen noch in der Zukunft liegenden Zweck: dergleichen theils epische, theils auch didactische Lyrik aber bringt er, mit gut künstlerischem Sinn für eine angemessene Formgebung, nicht in Lieder, noch in die freier bewegte Nebenform des Liedes, den Leich, die er über-

haupt nur ein einziges Mal gebraucht um Gott und die heilige Jungfrau zu lobpreisen, sondern fast ausnahmlos in sogenannte Sprüche, in Strophen, die vereinzelt für sich stehn, die meist in größerem Umfang und aus längeren Versen aufgebaut sind und deshalb nicht den gesangartigen, melodischen, rein lyrischen Eindruck machen wie die Strophen der Lieder und der Leiche; Walther hat auch zuerst diese Form und solche Verwendung derselben festgestellt. Endlich Reinmar von Zweter zeigt sich nach einer dem älteren Reinmar gerade entgegengesetzten Richtung in Einseitigkeit befangen: er auf seiner schon wieder abwärts führenden Stufe kennt nur noch didactische oder episch-didactische Lyrik, Lehre oder Schelte in Bezug auf Glauben und Sitte, auf Staat und Kirche, auf Volk und Fürsten, und wo auch ihn die Liebe berührt, hat er nicht mehr die Lyrik derselben, sondern nur noch Didactik über sie. Demgemäß findet sich bei ihm auch gar kein Lied mehr vor, nur etwa noch ein Leich, sonst weiter nichts als Sprüche, Sprüche zu Hunderten, und während Walther für die seinigen, gleichwie für seine Lieder, bald diese, bald jene metrische Gestaltung abwechselnd neu erfindet und nur innerhalb engerer Schranken der Zeit und der Bezüglichkeit die gleiche Gestaltung öfter wiederholt, gehen die Hunderte des von Zweter Jahrzehende lang und bei jeglichem Inhalt eintönig alle auf dasselbe Vers- und Strophenmaß. Und so nimmt Walther schon durch seine Mehrseitigkeit den Vorrang vor Reinmar von Hagenau und Reinmar von Zweter und vor all den vielen Anderen ein, die bloß Liebesdichter und Liederdichter wie der erstere oder bloß Lehrdichter und Spruchdichter wie der letztere sind. Aber auch jede der zwei Seiten für sich allein genommen, übertrifft Walther sowohl den älteren als den jüngeren Zeitgenossen weit, übertrifft im Liede den älteren durch noch gehaltnere Strenge und zugleich noch süßeren Wohllaut im Bau der Verse und der Strophen, durch noch feinere Zartheit, durch noch höheren Schwung, durch die unendlich reichere Mannigfaltigkeit der Bezüge, der Empfindungen, der Stimmungen und Töne, in denen bei ihm die Minne sich ausspricht und sich selber singt (die Laune zum Beispiel und die Volksmäßigkeit, die eine so gesund, die andere so veredelt bei Walther, sind jenem gänzlich fremd), übertrifft im Spruch den jüngeren durch die Fülle der Begabung, die bei ihm auch der Lehrhaftigkeit noch Gehalt und Gestalt von dichterischer Art zu verleihen weiß, durch das Beiseitelassen solcher Gegenstände, denen, wie der Liebe, die lehrhafte Auffassung nicht gebührt, durch noch bewegteren Reichthum, vollere Reife, männlicheren Ernst der Gedanken und, wo es die höchsten Güter des Deutschen und des Christen gilt, durch noch viel heldenhaftere Gewalt der Rede. Auch Reinmar von Zweter und außer ihm noch manch anderer Dichter des Jahrhunderts hat die Sache des Reiches und die der Kirche selbst gegen das Pabstthum verfochten, keiner jedoch mit solchem Ingrimm des in seinem Heiligsten verletzten Herzens, keiner mit so unerschrockenem Muth, während noch wir jetzt ob den ungeheuren Worten erschrecken möchten, keiner mit so blanker und tief einschneidender Waffe als Walther von der Vogelweide. Erst die Reformationszeit sollte wieder ein derartiges Deutsch vernehmen. Und wohl hätte sie auch unseren Dichter noch aus dem Grabe als Zeugen aufgerufen, wäre das nicht in dieser späteren Zeit schon längst verschüttet und überwachsen, wäre, wenn man wohl auch hie und da noch den Namen Walthers kannte, doch dieser sein gewaltigster Ton nicht längst verschollen gewesen.

Die geschichtlichen Bezüge, von denen fast die gesammte Spruchdichtung Walthers erfüllt ist, geben denselben noch einen andern und in seiner Art auch nicht unerheblichen Werth: es ist mit ihrer Hilfe möglich, das Leben des Dichters beinahe Schritt für Schritt durch Zeit und Raum zu begleiten und, wie wir Regesten für die Lebensbeschreibungen unserer Kaiser und Könige besitzen, hier eben dergleichen für einen armen Edelmann aufzustellen, der mit unsern Kaisern und Königen gewandelt hat. Es giebt außer ihm nur noch einen deutschen Dichter des Mittelalters, über den wir ebenso gut, ja noch besser, noch vollständiger und überall gewisser biographisch unterrichtet sind, Ulrich von Lichtenstein, der sogar selbst sein Leben erzählend vorträgt und je an der

gehörigen Stelle Mittheilung macht, unter welchen Umständen u. s. f. er dieß und jenes seiner Gedichte verfaßt habe. Nur reicht dieser Ulrich weder mit seinem Leben noch mit seinem Dichten an die Bedeutung Walthers heran.

Versuchen wir jetzt nach den Fingerzeigen, die vorzüglich also in jenen Sprüchen, die außerdem auch in einzelnen Liedern und anderweitigen Quellen uns gegeben sind, das Leben und Wirken Walthers von der Vogelweide den Hauptzügen nach zu überblicken.

Seine Geburtszeit wird um das Jahr 1170 und vielleicht noch früher anzusetzen sein: denn es läßt sich sein Leben nicht über das dritte Jahrzehend des dreizehnten Jahrhunderts hinaus verfolgen, wir haben aber mehr als ein Gedicht von ihm, in welchem er als betagter, von langem Leben gesättigter Mann, als Greis vor uns steht, und eines, worin er selbst berichtet schon vierzig Jahre oder mehr von der Minne und sonst gesungen zu haben (Str. 402). Und der Ort seiner Geburt? Der Zuname von der Vogelweide gewährt zu dessen Auffindung nicht die Beihilfe, die man von ihm erwarten möchte. Vogelweiden d. h. bestimmte Plätze, an denen wildes Geflügel zu weiden und zu hausen pflegte oder für die Lust und das Bedürfniß eines weltlichen oder geistlichen Herrn eigens gehegt ward, solcher Vogelweiden gab es natürlich manche auf deutschem Boden und so denn auch hie und da in der Nachbarschaft von Herrensitzen Höfe, die so benannt waren, weil sie die Vogelweide in sich schlossen, oder weil der Dienstmann, welchem deren Besorgung oblag, sie bewohnte. Wir wissen z. B. von solchen Höfen in Würzburg und im Tirol und von einem bürgerlichen Geschlechte in S. Gallen, das Vogelweider hieß, doch wohl nach eben solch einem Amte oder Hofe. Das nun ist Anlaß geworden, und außer Mängeln der Kritik und der Exegese haben gelegentlich auch patriotische, vielleicht selbst politische und sociale Vorurtheile dabei mitgewirkt, die Heimath Walthers bald in Franken, bald im Thurgau, bald auch innerhalb des Kaiserthums Oesterreich, in Böhmen oder im Tirol, zu suchen. Die einzige jedoch unter diesen verschiedenen Anberaumungen, der außer dem unsicheren Zunamen noch ein Beweis von größerer Sicherheit zur Seite steht, ist die nach Würzburg, nach Franken also: dieses und unzweifelhaft nur dieses bezeichnet einmal der Dichter selbst als seine Heimath, indem er die fränkischen Fürsten „unsre heimischen Fürsten" nennt (Str. 95).

Im Grunde aber ist die Frage nach dem Geburtsorte Walthers und aller Streit über denselben ziemlich müßig, da er, soweit wir seine Gedichte kennen und deren Zeugniß reicht, im Thurgau und im Tirol und in Böhmen niemals, in Franken kaum jemals gesungen und selbst die erste Schule dieser Kunst weder hier noch dort, sondern im Herzogthum Oesterreich durchgemacht hat, wie wiederum er selbst es angiebt (Str. 36). Was ihn, den zukünftigen, den angehenden Dichter, bestimmte gerade dorthin sich zu wenden, das konnte, wenn nicht irgendwelche Umstände sonst ihn dazu veranlaßten, nur die Blüte sein, deren sich schon seit langem jegliche Art der Poesie, deren sich namentlich die junge Lyrik dort erfreute, die schöne Pflege, die sie in den Händen Reinmars von Hagenau, die Gunst, die sie am Hofe Herzog Leopolds VI (1177—1194) und nach ihm Friedrichs I, des Katholischen (1194—1198), fand.

Es war das aber nur der erste, nicht der einzige Schritt in die Fremde, den Walther weitab von seinem Heimathlande that: er machte damit nur seines Theils den Anfang jenes Wanderlebens, das seine Standesgenossen überhaupt und zumal die Dichter seines Standes, auch die besten darunter, zu führen pflegten.

Walther war, wie man aus den Titeln hêr und miles ersieht, deren ersteren er sich selbst (Str. 28) und Andere ihm geben (Wolfram im Wilhelm 286, 19 und die Schreiber der Liederbücher), den letzteren aber die alte Nachricht über sein Grab, er war ein Ritter und von Adel (auch dieß ein Grund ihn nicht dem bürgerlichen Geschlechte der Vogelweider in S. Gallen beizuzählen), aber von dem niederen Adel, der nicht so reich als der eigentliche, der hohe an alten Erbgütern und somit meist ge-

nöthigt war den Dienst der Könige, der Fürsten, der freien Herren und darin erst den Erwerb von Gut und Ehren zu suchen, falls nämlich keine bereits angestammte anderweitige Dienstpflicht dem entgegentrat. Daher finden wir Edle dieser untersten Stufe und finden Dichter, die auf eben derselben standen, abwechselnd bald an dem, bald an jenem Hofe; das, womit letztere dem Herren dienten, wofür ihnen dessen Gunst und der Unterhalt ward, war ihr Gesang und das Saitenspiel dazu (Str. 21): keine Entwürdigung der Kunst und kein Verkauf ihrer Freiheit: unter allen Arten der Dienstmannschaft war diese die löslichste und meist eher nur das Verhältniß von Wirth und Gast: nur darum eben finden wir auch die edeln Dichter bald an dem, bald an jenem Hofe.

Walther jedoch besaß außer dem Adel und seiner Kunst noch ein Drittes, dessen seine Standes- und Berufsgenossen fast durchweg ermangelten: ihm war, wie Hartmann von Aue, außer der allgemeinen ritterlichen auch noch gelehrte Bildung und diese in nicht geringem Maße eigen, Kenntniß der heiligen Schrift, Bekanntschaft auch sonst mit geistlicher Litteratur und überdieß noch mit der weltlichen des Alterthumes, mit der letzteren freilich nur in der Ausdehnung und in der Sprache, wie sie damals pflegte zugänglich zu sein, namentlich also mit den lateinischen Dichtern und hier wieder (die Vorliebe giebt sich deutlich kund) besonders mit denen, die sich an Aesop anschließen. Wo ihm diese Gelehrsamkeit mitgetheilt worden, darüber ist uns die Vermuthung freigegeben: es mag in einer Stifts- oder Klosterschule zu Würzburg geschehen sein. Das aber ist unzweifelhaft, so wenig Prunk oder sonstigen Mißbrauch Walther mit diesem seinem Wissen treibt, so sehr die Gelehrsamkeit bei ihm verhüllt wird von der Kunst (so sehr, daß sie bisher gänzlich unbemerkt geblieben ist), ein so großer Vortheil hat dennoch der letzteren daraus erwachsen müssen und ist ihr eben nur deshalb, weil er das alles sich so ganz zu eigen gemacht, daraus erwachsen: wesentlich mit von daher kam, was ihn über seine Zeitgenossen und für seine Zeit auf den Gipfel der Classicität erhob, kam seinem Denken festerer Halt und reicherer Gehalt, seinem Dichten feinere Vollendung der Form und mannigfachere Fülle des Stoffes.

In solcher Art doppelt und dreifach befähigt den Mächtigen im Reich mit seiner Kunst so zu dienen, daß keine noch so freigebige Vergeltung dem Dienst an Werthe gleich kam, hat Walther von da an, wo er noch jugendlich die erste oder die vollere Ausbildung zum Dichter in Oesterreich suchte, sein ganzes Leben in beständiger Wanderschaft von Hof zu Hofe zugebracht und das Reich nach allen Seiten hin von einer Grenze zur anderen durchmessen (vgl. Str. 47. 341. 342). Das prägt sich selbst, wie die gleiche Erscheinung bei Berthold, dem Wanderprediger, wiederkehrt, in seiner Sprache aus, die auf solchem Wege ein wahres Gesammthochdeutsch geworden ist: im Allgemeinen fehlt ihr jegliche Färbung nach der Weise einer einzigen bestimmten Mundart; zugleich aber ist bald diese, bald jene Mundartlichkeit, bald aus Oesterreich, bald aus Alamannien, bald wieder aus Thüringen oder Meißen an ihr haften geblieben. So ganz hat sich Walther, in seiner Lebensführung und selbst seinem Sprechen, der Heimath entäußert: auch deshalb sollte man kein zu groß Gewicht auf die Frage nach dieser legen.

Es waren in Walthers Zeit namentlich zwei deutsche Fürsten, welche durch ihre Vorliebe für die Dichtung und durch ihre milde Gunst gegen die Dichter deren stäts eine besonders große Anzahl um sich sammelten und so ihre Höfe wetteifernd zu Brennpunkten der deutschen Litteratur erhoben, zu Wien Herzog Leopold VII von Oesterreich, der Glorreiche, der Milde (1198—1230), und auf der Wartburg bei Eisenach Landgraf Hermann von Thüringen (1195—1216): der Ruhm, der sich damit innerhalb der litterarischen Kreise an ihre Namen geknüpft, scheint noch um das Jahr 1300 aus unserm ältesten Drama, dem Kriege von Wartburg, wieder, wo von den Sängern um das höhere Lob Hermanns oder Leopolds gestritten wird. Walther nun hat an dem einen wie dem anderen dieser Höfe sich aufgehalten und an beiden mehr als einmal, sichtlich aber mit größerer Liebe an dem zu Wien, wo er sich bereits von dem Beginn seines

Dichtens an und schon durch die Gunst von Leopolds Vorgänger, Friedrich I (Str. 21), heimisch gefühlt: es ist unverkennbar, daß zwischen Leopold und Walther, obschon jener zuerst mit der gleichen Gunsterweisung gezögert hatte (Str. 10. 21), eine gewisse Vertraulichkeit und hier auf Seiten des Dichters eine gleichmäßig dauernde Herzensneigung waltete: mochte und durfte er doch sogar den Fürsten mit „Du“ anreden (St. 35. 51). In seinem Verhältnisse zu Hermann tritt dergleichen nicht so zu Tage: da wechselt vielmehr die Befreundung ebenso mit Entfremdung, wie der Landgraf selbst in seiner politischen Wandelbarkeit bald auf der, bald auf jener Seite stand und damit den Dichter bald an sich zog, bald wieder abstieß. Andere Höfe hat Walther weniger gesucht und meist nur solche, die in der Nachbarschaft derer zu Wien und auf der Wartburg lagen, wie die von Kärnthen und von Meißen; im Jahre 1212 sehen wir ihn dem Herzog Ludwig von Baiern gegenüber in förmlich bezeichneter Dienstmannschaft (Str. 29).

Es scheint jedoch hier nicht der Platz, dergleichen Dinge bis in das Kleine und Einzelne zu verfolgen: für uns hier sind das Nebendinge, auf die es genügt so im Vorübergehen hinzudeuten. Wichtiger in jedem Betracht und einer mehr eingehenden Darstellung werth und bedürftig sind die Beziehungen Walthers zu den Königen und Kaisern des Reiches, ist der Antheil, den er als Dichter und nicht bloß als Dichter an deren Thun und deren Geschicken und somit an Dingen genommen hat, die der Weltgeschichte zufallen. „Es soll der Dichter mit dem König gehen“: bei keinem sonst hat so wie bei ihm dieses stolze Wort sich verwirklicht.

Als nach dem Tode Kaiser Heinrichs VI die deutschen Fürsten in Zwist geriethen, wem anstatt des noch allzu unmündigen Friedrich die Krone zu übertragen sei, ob Philipp, dem Bruder des Verstorbenen, ob Otto, dem Vertreter des Welfenhauses, oder wem etwa sonst noch, da, im Jahre 1198, legte Walther, der bis dahin noch in Oesterreich geweilt (Str. 21), sein Dichterwort (und es ist dieß unter allen, die sich von ihm erhalten haben, das nachweisbar älteste) für die Wahl Philipps ein (Str. 3), weil er nur von diesem ein einiges und kräftiges Deutschland hoffte, nicht von Otto, den die Unterstützung durch die römisch gesinnte Geistlichkeit von vorn herein zur Abhängigkeit von Rom und damit zur Unliebsamkeit bei der Mehrzahl der Deutschen selbst, also stäts nur zu einem Parteikönigthum zu bestimmen schien. Und wirklich auch ward dem Dichter alsobald sein Wunsch, wennschon nicht ganz erfüllt, da die Fürsten in fortdauerndem Zwiespalt beide, Philipp und Otto, neben und gegen einander wählten, aber doch erfüllt dem schöneren, mehr Glück verheißenden Theile nach, da Philipp mit den echten alten Reichskleinodien gekrönt ward, und so sah ihn Walther selbst, er verkündet es uns mit Jubel (Str. 22. 23), unter Krone gehn: denn sein Herz hatte ihn an den Hof Philipps getrieben. Und längere Zeit hindurch sehen wir ihn da gastlich festgehalten (Str. 21) und hören ihn, während er die Arglist des feindseligen Pabstes und die Ungebühr der Geistlichkeit mit Schärfe angreift (Str. 4), an den König selbst aufmunternde und ermahnende Worte richten (Str. 24. 25); sein Eifer für dessen Sache und die vertraute Stellung, die ihm derselbe eingeräumt (Walther durfte sogar ihn auch duzen), gaben ihm das Recht und die Pflicht dazu.

Bald aber tritt für diesen Theil von Walthers Leben eine empfindliche Lücke in der Ueberlieferung seiner Gedichte ein: aus der ganzen Zeit von 1205 bis 1208 besitzen wir keines, welches die Geschichte des Reichs beschlüge, mithin auch keines, das Bezug hätte auf die Ermordung Philipps. Oder sollen wir lieber annehmen, Walther habe wirklich vom Jahre 1205 an Philipp gegenüber und über Philipp geschwiegen, weil er aus irgend einem Grunde sich von demselben zurückgezogen? Schwerlich: denn selbst gesetzt, daß eine Entzweiung des Königs und des Dichters eingetreten wäre, dürfen wir doch, soweit wir das Gemüth des letzteren kennen, ihm schwerlich zutrauen, daß er sogar bei dem Tode und bei solchem Tode Philipps noch an der Feindseligkeit festgehalten und unversöhnt kein Wort der Klage gewußt hätte über den blutigen Untergang seiner politischen Jugendliebe. So war er ja auch mit Reinmar von Hagenau, einst

seinem Meister, in ein gespanntes Verhältniß gerathen (Str. 154), und doch wie rückhaltslos die dichterischen Verdienste anerkennend sprach er von ebendemselben bei dessen Hinschied (Str. 87. 88)!

Zwei Jahre nach König Philipps Tode zeigt sich uns Walther voll und entschieden auf der Seite Ottos, und diese neue Stellung kommt so plötzlich und auf einmal, daß man vermuthen möchte, es sei auch hier noch eine Anzahl von Gedichten verloren gegangen, Gedichte, welche dem Uebertritt auf die Seite des Welfen zur Vorbereitung und Einleitung gedient. Dießmal aber liegt zu solcher Annahme keinerlei Nöthigung vor, vielmehr hat Walther gerade die Umwendung zu Otto hin gewiß nicht anders als wirklich so mit Plötzlichkeit vollzogen. Achten wir nur auf die Zeit und die Umstände und auf den Character des Dichters, der gerade hier mit besonderer Deutlichkeit hervortritt. Wohl stand mit dem Tode Philipps der bisherige Gegenkönig nun als der einzige und der allgemein anerkannte Herrscher da, und die echte Krone, für das Gemüth von so entscheidender Bedeutung (Str. 22), schmückte nun sein Haupt: aber um Walthers Herz so zu gewinnen, wie einst Philipp, dazu war Otto in seiner unfeinen tugendlosen Art doch nicht angethan, und immer noch haftete an ihm der Verdacht und der Vorwurf undeutsch-päbstischer Gesinnung. Diesen Makel aber nahm das Jahr 1210 von ihm durch die Entschiedenheit, womit er da, sofort nach seiner Kaiserkrönung, die Rechte des Kaisers gegenüber dem Pabste wiederherzustellen und aufrecht zu erhalten strebte, durch den Bannstral, den er damit aus der Hand Innocenz III auf sich zog, durch die Bedrängniß, in welche der Pabst und die Päbstischen ihn zu versetzen wußten, indem sie zugleich den inzwischen herangewachsenen Friedrich, Kaiser Heinrichs VI Sohn, als den schon früher gewählten und allein berechtigten König gegen ihn aufstellten. Nunmehr war Walther ebenso entschieden für Otto, als er bisher dessen Gegner gewesen war. Nicht aus irgendwelcher nun erst erwachten Liebe für die Person des Kaisers: so untreu ward er weder Philipp noch sich selbst; in keinem auch unter all den vielen Gedichten, mit denen er von jetzt für Otto einstand, äußert sich etwas von persönlicher Zuneigung: was ihn hinüberzog, war die Idee, welche Otto, freilich roh und würdelos genug, vertrat, oder um es vielleicht noch treffender zu bezeichnen, es trieb ihn sein nationaler Instinct. Walther war erfüllt von der wärmsten stolzesten Vaterlandsliebe (wie schön für alle Zeit drückt diese Gesinnung sich aus in dem Liede Ir sult sprechen willekomen! Str. 339 ff.), Frömmigkeit und Sittenernst gaben derselben noch festeren Halt, und er empfand und erkannte, daß für die Nationaliät, für den Glauben und die Sitte Deutschlands die Gefahr von Rom her komme und deshalb immer derjenige König der beste Freund des Reiches sei, der des Pabstes Freund nicht sei. Darum also, wie er darum einst Philipp angehangen, ward er nun der Anhänger Ottos und ward das ebenso plötzlich, wie Otto selbst seine Stellung zum Pabstthum plötzlich jetzt geändert hatte.

Es ist eine ganze Reihe von Sprüchen (Str. 13. 39—45. 55—60), mit denen nun, von 1210 bis 1213, Walther auf Ottos Seite oder vielmehr dem Pabst entgegensteht: denn Otto selbst wird dabei kaum angeredet, und nirgend auch wird von ihm mit diesem seinem Namen, sondern überall nur von dem Kaiser gesprochen. Und es sind das eben jene Dichtungen, von denen und von deren ingrimmiger Gewalt schon im Eingange unserer Darstellung die Rede gewesen ist. Einige freilich (Str. 58—60) begnügen sich noch, voll von dem Selbstgefühle des Deutschen, auf die Stellung hinzuweisen, die der deutschrömische Kaiser als Richter an Gottes Statt hoch über den Völkern und Gebietern dieser Welt einnehme, und überlassen es den Zuhörern zu ergänzen, was dem gegenüber von der Stellung zu sagen wäre, die dem Pabst gebühre. All die andern jedoch, d. h. die weit überwiegende Mehrzahl, wenden sich rückhaltlos gegen diesen selbst und allein und rügen mit nationaler, mit religiöser und sittlicher Empörung bald die Doppelzüngigkeit, die zuerst bei der Krönung den Kaiser gesegnet und aller Christenheit zum Herren gesetzt, nun aber den Segen in Fluch verkehrt und den Ge-

horsam wiederum verboten habe; bald beschuldigen sie den Pabst (ich fahre fort, nur das Bezeichnendste hervorzuheben), er habe nur darum die zwei „Alemanni" unter eine Krone gebracht, damit er die Verwirrung des Reiches benütze sich und seine wälschen Cardinäle mit deutschem Silber zu bereichern, damit seine Pfaffen sich mästen könnten, während die deutschen Narren fasteten; nur darum auch lasse er vorgeblich für einen neuen Kreuzzug Steuern sammeln: das Geld werde in Rom bleiben; seine Habgier treibe ihn in die Sünde der Simonie, ja er sei mit dem Bösen selbst im Bunde, nicht anders als vor Zeiten Pabst Gerbert-Silvester und noch viel schlimmer als dieser: denn er jetzt ziehe alle Christenheit mit sich in das Verderben; wie könne, wehklagt der Dichter, die Laienwelt noch den rechten Weg finden, da der Pabst, da alle Geistlichkeit durch Beispiel und Lehre, durch unrechtes Werk und jetzt auch unrechtes Wort sie irre leite, da der Hirt Christi zu einem Wolf in dessen Herde und ein zweiter Judas geworden sei: wer jetzt nicht in Ketzerei verfalle, den schütze davor eine besondere Gottesgnade. Das alles aber habe Kaiser Constantin verschuldet, indem zuerst er den Pabst reich und übermüthig gemacht; deshalb habe auch bei seiner Schenkung (die Echtheit derselben ward damals noch von niemand bezweifelt, aber wohl erlaubte man sich Zweifel an der staatsmännischen Weisheit Constantins) es habe dabei ein Engel dreimal Wehe gerufen und das Unheil prophezeit, das alles von dieser gift noch kommen werde: ein Wortspiel, da gift auf Altdeutsch so viel als donum und als venenum ist. Den Eindruck, den solche Worte der leidenschaftlichsten Erregung auf die Nation gemacht, die Wirkung, die sie, wenn auch nicht gerade für Otto, doch gegen den Pabst ausgeübt haben, können wir uns nicht groß genug denken; die mündliche Verbreitung, fast die einzige, die bei dergleichen in Anwendung kam, verstärkte noch den Eindruck durch die lebensvollere Art, die einer solchen nothwendig innewohnt. Ein Zeitgenosse, Thomasin in seinem Welschen Gast (Z. 11191 ff.), bezeugt es erlebt zu haben, wie durch den von Walther ausgesprochenen Verdacht, der Pabst lege die Steuern für einen Kreuzzug doch nur in seinen eigenen Kasten, Tausende abwendig gemacht wurden etwas zu geben, und da dieser Zeuge ein Italiäner ist, liegt es am nächsten die Tausende, die so durch den deutschen Dichter sich bestimmen ließen, sich ebenfalls in Italien, wenn auch nur an dessen Grenze, in Friaul, der Heimath jenes Thomasin, zu denken: wie viel mehr dann aber in Deutschland selbst!

Otto jedoch war nicht der Mann um durch die Noth zur Größe der Gesinnung und der That gehoben zu werden: sobald ihm erst Friedrich auf deutschem Boden unmittelbar gegenüber wie ein König dem andern auf dem Schachbrette stand (Str. 46), erlosch sein Muth und sein Glück und schwand sein Anhang je mehr und mehr vor dem neu aufgehenden Gestirn. Nur Walther hielt stäts noch bei ihm aus, mit Unwillen ob der rohen Art des Mannes, mit Widerwillen gegen dessen Persönlichkeit (Sprüche wie Str. 54 und 63 bis 69 gehn doch gewiß auf niemand sonst als den Kaiser selbst und dessen einflußreichere Umgebung), aber aus Treue und in Behauptung des einmal eingenommenen Standpunktes; er hielt es so lange bei ihm aus als irgend einer. Endlich jedoch, im Jahre 1216 oder zu Anfang 1217 (Str. 74), überwand F r i e d r i c h, wie er länger schon den Kaiser überwunden, nun auch den Dichter des Kaisers und zog ihn von dessen Seite auf die seinige. Sollen wir Walther deshalb der Gesinnungslosigkeit und nach so lange und so geduldig bewährter Treue noch des Wankelmuthes beschuldigen? Es wirkte hier zu vieles zusammen, das den Uebertritt vor des Dichters eigenem Gewissen rechtfertigen mußte und auch vor unserm Urtheil ihn wohl rechtfertigen darf: die jugendlich glänzende Erscheinung des neuen Königs, die schon so viele und jetzt beinah alle sonst ihm gewonnen hatte, die Ueberzeugung, daß es unweise und unrecht wäre, nachdem Deutschland endlich wieder den Mittelpunkt einer festen Einigung gefunden, dem gegenüber noch im Zwiespalt zu beharren, die alte Neigung zu einem Hohenstaufischen Königthume, die einstige Parteinahme für Philipp, der ja eigentlich seiner Zeit nur Stellvertreter des noch regierungsunfähigen Friedrich ge-

wesen war, endlich die Ahnung und die Zuversicht, daß dieser Jüngling, wennschon er vom Pabste auf den Platz gestellt, wennschon er, wie ihn Otto nannte, der Pfaffenkönig war (vgl. Str. 13), doch zu viel Geist, zu viel Willen und Kraft besäße um deshalb sich und das Reich dem römischen Gönner dienstbar zu machen: Friedrich II war so früh gereift und in seinem Jugendmuthe offen genug, daß es keines ungewöhnlichen Scharfblickes bedurfte um ihm schon jetzt seine Zukunft abzuspüren.

So mithin wandte sich nun auch Walther ihm endlich zu, und Friedrich wußte den neuen Gewinn zu schätzen. Noch eben hatte der Dichter, da er in eigner Bedrängniß nicht die so oft von Otto verheißene Erleichterung finden konnte, schmerzlich erfahren, wie treulos und undankbar der bisherige Schützling seiner Dichtkunst wäre (Str. 71. 73); dieser rohe Wortbruch war das letzte, was Otto an ihm that: das erste, was Friedrich that, war, daß er Walther mit einem Lehn bekleidete (Str. 72); mochte das auch keine sonderlich großen Einkünfte abwerfen (Str. 74), es gewährte doch dem Dichter einen eigenen festen Heerd und überhob ihn der äußeren Nöthigung zum Wanderleben, des Verdrusses immer und überall nur Gast zu sein und niemals Wirth (Str. 46. 70). Wo dieses Lehengut gelegen habe, wissen wir nicht; die Vermuthung, auf die man leichtlich verfallen könnte, es sei etwa jener Hof zu Würzburg, der die Vogelweide hieß, gewesen, so daß Walther erst von jetzt, von 1216 oder 1217 an, den Zunamen von der Vogelweide geführt habe, wird dadurch sehr in Zweifel gestellt, daß er bereits in Wolframs von Eschenbach heiligem Wilhelm (286, 19), einem Gedichte, daß größeren Theils noch vor dem Tode Landgraf Hermanns, also noch vor dem Frühling 1216 verfaßt worden, und hier in Beziehung auf einen Spruch bereits vom Jahre 1212 (Str. 26) hêr Vogelweide genannt wird.

Friedrich blieb aber dabei nicht stehen: er behielt den Dichter fort und fort und auch von weiter Ferne und Fremde her im Auge, mit einer Vorliebe, um die Andere denselben beneiden durften, und erwies ihm stäts noch größere Begünstigung, nahm ihn, was die höchste Stufe war, die einer vom niederen Adel ersteigen konnte (ein Bürgerlicher aber niemals), unter die Reichsdienstmannen auf (Str. 94. 100) und betraute ihn sogar, während er selbst, seit 1220, in Italien weilte, mit einem Antheil an der Erziehung Heinrichs, seines in Deutschland zurückgelassenen unmündigen Sohnes. Wir wissen nämlich, daß letzterem zwei ergebene Freunde des Kaisers als Pfleger gesetzt waren, der Reichsverweser Erzbischof Engelbrecht von Köln und der Verweser des Herzogthums Schwaben Heinrich von Neifen; unseren Dichter aber zeigen mehrere Sprüche einerseits mit Engelbrecht irgendworin (die Sache wird nur sinnbildlich angedeutet: Str. 93) gemeinsam wirkend, andrerseits beschäftigt mit der Jugendbildung eines vornehmen Knaben (Str. 102—107), beides in solcher Art, daß wenn man eines mit dem andern verbindet, nur die Auslegung auf Heinrich übrig bleibt. Und wohl zu beachten, einzig zu Engelbrecht, dem geistlich gelehrten Herren, bringt den Dichter dieß sein Amt in Beziehung, nicht auch zu dem von Neifen, und er bezeichnet es selbst mit dem Ausdruck schuole: es war somit viel mehr die gelehrte als die weltlich ritterliche Bildung des jungen Königs oder gar etwa nur dessen Anleitung zu Saitenspiel und Gesang, wofür Walther zu sorgen hatte: erwünschte Gelegenheit die Kenntnisse, die er selbst einst in der Jugend sich erworben, nun endlich noch in der Reife seiner Jahre und so an höchster Stelle zu verwerthen. Indessen es sollte ihm das nicht gelingen: der Schüler vereitelte durch Zuchtlosigkeit jede Bemühung seines Lehrers, und dieser verzichtete zuletzt (Str. 107) auf fernere Versuche, wir wissen nicht, nach wie langer Dauer seines Amtes, auf jeden Fall schon vor dem Sommer 1224 (Str. 95), nicht etwa erst im Winter von 1225 auf 1226, als Erzbischof Engelbrecht, sein hilfreich und zunächst ihm vorgesetzter, durch Verwandtenhand umgekommen war (Str. 96).

Dieß Aufgeben seines Verhältnisses zu dem Sohne Friedrichs sollte jedoch in sein Verhältniß zu Friedrich selbst keinerlei Störung bringen, und beide blieben nach wie vor im besten Einvernehmen. Abgesehen von all dem, was schon sonst den Fürsten

zu solch einem Dichter, den Dichter zu solch einem Fürsten hinziehen mußte, war namentlich noch ein Punkt, in welchem sie einander mit Uebereinstimmung begegneten und in welchem die Uebereinstimmung damals seltener war: ich meine die religiöse Duldsamkeit. Allerdings beruhte dieselbe bei Walther nicht auf eben dem Grunde als bei Friedrich; sie wuchs bei ihm nicht aus deistischer Gleichgültigkeit hervor, wie diese in der Novelle jener Zeit von Saladin und den drei Ringen, noch weniger gar aus der lästerlich frevelhaften Gesinnung, die zuletzt in dem Buche de tribus impostoribus ihren Ausdruck gefunden hat: sie verband sich in ihm noch mit wirklicher Glaubensstrenge: es widersprach ja auch einer solchen nicht, wenn er bereits in einer seiner frühesten Dichtungen (Str. 5) Christen, Juden und Heiden d. i. Mohammedaner schlechthin neben einander als Verehrer Gottes genannt, nicht aber zugleich die Gottesverehrung der Christen als die einzig richtige bezeichnet hatte. Anders jedoch in einer der späteren, der spätesten unter allen, die wir zu datieren wissen, vom Jahre 1228. Diese, ein Kreuzfahrerlied nnd sonst durchweg von dem geziemenden Inhalt, endigt mit den hier doppelt befremdlichen Worten (Str. 146): Juden, cristen unde heiden Jehent, daz diz ir erbe sî: Got müez ez ze rehte scheiden Dur die sîne namen drî. Al diu werlt diu strîtet her „Wir sîn an der rehten ger: Reht ist, daz er uns gewer." Das nun geht allerdings über das Maß jener älteren Aeußerung hinaus; zwischen diesem Gedanken und der sonstigen, sogar hier sich mit aussprechenden Gläubigkeit des Dichters (er beruft sich ja auf Gottes Dreieinigkeit) gab es kaum noch eine Vermittelung: das war etwas ihm selber fremdes, nur von dem Kaiser her ihm angeflogenes. Friedrich dachte so und konnte gleichwohl seinen Kreuzzug machen: Walthers eigne und eigentliche Gesinnung bei solch einem Anlaß war aber gewiß nicht diese: das zeigen deutlich seine anderen Kreuzlieder und zeigen die Sprüche, mit denen er bereits Kaiser Otto zu einer Heerfahrt gegen die Heiden angemahnt hatte (Str. 59 fg.).

Wir sind mit Nennung der Kreuzlieder Walthers bei dem Ausgange seines Wirkens auf dem Gebiete der Lyrik angelangt. Wohl hatte sich der Dichter, neben aller Heiterkeit des Minnegesangs, auch dem Ernste des Lebens nie verschlossen: mit höher gereiftem Alter jedoch überwältigte ihn derselbe völlig: er gab den Minnedienst auf und setzte sich mit der Welt, der Frau Welt, wie sie in einem der bezüglichen Gedichte zeitgemäß personificiert wird, auseinander (Str. 402—410). Davon nun war es bloß der natürlich thatsächliche Ausdruck, wenn er zur Bewährung der Reue, zur Vollendung der Buße, zur Leistung des höchsten Ritterdienstes das Kreuz nahm und sich dem Heere anschloß, das Kaiser Friedrich nach Palästina führte. Aber auch hiebei blieb er stäts noch Dichter und begleitete jeden Schritt des großen Werkes mit seinem Worte, von da an, wo es noch auf dem Boden der Heimath galt auch Andre zur Theilnahme zu gewinnen (Str. 129—135), und von dem Wege zur Seefahrt an (Str. 136—139) bis dahin, wo er dankend ausrufen konnte (Str. 140) Mirst geschehen, des ich ie bat: Ich bin komen an die stat, Dâ got menneschlîchen trat. Und wie ganz anders ertönt dieser sein Kreuzgesang als der aus dem Munde fast aller übrigen Dichter seiner Zeit! Diese wissen (beinahe nur Hartmann von Aue macht eine Ausnahme davon; als Beispiel aber, das zunächst liegt, möge Reinmar der Alte genannt sein) auch auf dem Zug nach dem gelobten Lande und noch auf dessen Boden selbst allein von der Geliebten zu singen, die sie daheim gelassen, und haben für die Hauptsache und für die Hauptperson kaum ein flüchtiges Wort: Walther dagegen ist von diesen beiden ganz erfüllt, und wenn dennoch die letzte dieser seiner Dichtungen (Str. 140 ff.) etwas unläugbar trockenes und nüchternes hat, wohl nur weil er zu geflissentlich darauf ausgieng, ihr die übliche Haltung der Kriegs- und Kreuzlieder des Volks zu geben, so ist dafür eine frühere, noch in der Zeit der Vorbereitung abgefaßte (Str. 129 ff.) desto vollendeter und sein selbst würdiger, gehört zu dem schönsten, nicht allein was die Lyrik Walthers, sondern was je in irgend einer Zeit, bei irgend einem Volke die Lyrik hervorgebracht hat: wunderbar klingt hier, nur elegisch gedämpft, die Dichtweise Pindars wieder.

Außer der Liederdichtung ward aber von dem großen Anlaß, der ihm nahe trat, auch die andere Seite seiner Kunst, wennschon diese nur in gebührend untergeordnetem Maße und nicht so unmittelbar, berührt. Friedrich unternahm seinen Kreuzzug im Bann des Pabstes und hatte sich den ganzen Verlauf desselben hindurch mehr gegen die Feindseligkeit der Geistlichen als gegen die der Sarazenen zu wehren. Darin lag für Walther jedoch keinerlei Irrung: vielmehr, wie er gewohnt war die Menschen und die Dinge anzusehen, mußte ihm Friedrich nun erst der rechte Kaiser und Liebe und Treue gegen denselben nun doppelt geboten scheinen. So nahm denn, noch während der Kaiser trotz dem Pabst sich rüstete, seine Spruchpoesie (Str. 97. 98. 100) mit frischer Freudigkeit den Ton wieder auf, in welchem sie einst für Philipp und für Otto gefochten; da aber erreicht sie von neuem ihre ganze Schärfe, wo sie (und dieser Spruch ist wohl erst in Palästina selbst, unter dem Eindrucke der dort gemachten bittersten Erfahrungen gedichtet) Friedrichs christliche Gegner noch schlimmere Feinde Gottes als die Heiden nennt: denn die Heiden seien doch wenigstens offen und ehrlich in ihrer Feindschaft, ehrlicher als jene, die es nur insgeheim mit ihnen hielten (Str. 101).

Uebrigens hat Walther, soviel aus dem Wortlaut seines letzten Kreuzliedes (Str. 140ff.) zu entnehmen ist, wohl das heilige Land, jedoch nicht den Boden Jerusalems betreten: er mochte mit bei dem Heerestheile geblieben sein, den Friedrich in Ptolemais zurückgelassen.

Walthers Kreuzlieder nebst jenen Sprüchen sind die letzten Worte, die wir um daraus das Bild seines Lebens zu entwerfen noch aus dem eigenen Mund unseres Lyrikers haben, und wir wären zu der Annahme berechtigt, daß er nicht nach Deutschland zurückgekehrt, sondern mit so viel Andern in Ptolemais gestorben und begraben sei, wenn nicht ein Zeugniß von vollgültiger Zuverlässigkeit dennoch das Erstere bewiese: eine im vierzehnten Jahrhundert zu Würzburg angefertigte Sammelhandschrift berichtet von dem Grabe Walthers von der Vogelweide im Kreuzgange des Neuen Münsters daselbst und theilt auch die damals schon verschwundene Grabschrift mit: Pascua qui volucrum vivus walthere fuisti. Qui flos eloquii. qui palladis os abiisti. Ergo quod (d. h. ut) aureolam probitas tua possit habere. Qui legit hic dicat. deus istius miserere. Er ist mithin nicht bloß im Vaterlande, sondern recht eigentlich in der Heimath, in der Vaterstadt gestorben, aber sicherlich bald nach dem Kreuzzuge: einen längeren Zeitraum zwischen diesem und dem Tode würde wieder auch lyrische Dichtung ausgefüllt haben: es ist jedoch mit Gewißheit nichts von Liedern, nichts von Sprüchen nachzuweisen, das jünger als der Kreuzzug wäre, und auch, was man mit bloß zweifelhafter Vermuthung noch hinter denselben rücken und da in Bezug auf das Verhalten König Heinrichs bringen könnte (Str. 89. 90. 110), auch das würde nicht weiter als bis in das Jahr 1230 reichen.

Die hohe litterarische Bedeutung, deren Walther in seiner Zeit genoß, wird durch die auszeichnende Gunst, die in dargestellter Weise all die Hohen und Höchsten im Reich ihm schenkten, sie wird auch durch den Ruhm dargethan, den er auf lange Zeiten hinaus bei den anderen Dichtern und selbst bei solchen gefunden, die doch in der Art und den Gegenständen ihrer Kunstübung sich weit von ihm entfernten, wie Gottfried von Straßburg, der mit begeisterungsvoller Lobpreisung zur Heerführerinn aller Nachtigallen d. h. der Lyriker Deutschlands die von der Vogelweide ausruft (Tristan 4799); sie wird dargethan durch die Vielen in diesem Heere selbst, die sich an Walthers Mustern gebildet und ihm nachgeahmt, oft in so bestimmter Weise nachgeahmt und sich an ihm gebildet haben, daß man sie seine Schüler nennen muß und Gedichte von ihnen wohl auch irrthümlich für solche ihres Meisters sind angesehen worden, wie Ulrich von Singenberg, ein Thurgauer, und Leutold von Seven, ein Tiroler; sie wird dargethan durch die ganze lyrische Spruchdichtung, wie gleich nach Walther zumal Reinmar von Zweter sie vertritt und neben und nach diesem noch so viel Andere sie treiben: denn es war ja Walther, dem die Lyrik diese Form verdankte; dargethan auch durch die Art, wie

sogar ein Lehr- und Fabeldichter, der nicht einmal des lyrischen Vortrages sich bedient, der Stricker, doch wiederholendlich hier aus einem Liede, dort aus einem Spruche Walthers schöpft; dargethan endlich durch die zahlreichen, man möchte sagen zahllosen Handschriften, die uns vom dreizehnten Jahrhundert an bis in das funfzehnte, sechzehnte bald größere, bald kleinere Reihen von Gedichten Walthers, bald eine beinah vollständige Sammlung derselben, bald nur eine zufällig getroffene Auswahl, bald gar nur ein einziges bieten. Kein altdeutscher Dichter sonst kann sich einer so fleißigen, so überall hin verbreiteten, so lang andauernden Ueberlieferung rühmen; für Walther beweist sie, wie viel besonders aus ihm hin und her an den Höfen gesungen ward (denn die schriftliche Aufzeichnung von Liedern sollte im Anfang namentlich dem Bedürfniß der wandernden Sänger dienen) und wie gerne man noch in spätern gesangloseren Zeiten von ihm las. Trotzdem ist durchaus nicht alles aufgezeichnet und uns überliefert, was sein beredter Mund gesungen hat: so nimmt einmal Wolfram von Eschenbach (Parzival 297, 25) Bezug auf ein Lied Walthers, das sich noch nicht wieder aufgefunden; wir selbst haben vorher für die Zeit von 1205 bis 1208 einen Ausfall geschichtlicher Sprüche annehmen müssen, und ein Verlust von noch größerem Umfange dürfte das Jahrzehend vor 1198 betroffen haben: gesungen hat Walther bereits in diesem: ich erinnere an die mehr als vierzigjährige Frist, die er selbst für die Ausübung seiner Kunst angiebt, und daran, daß schon Friedrich I von Oesterreich, der 1198 starb, sein Gönner gewesen: dennoch ist 1198 die früheste Jahrszahl, die wir jetzt bei ihm haben, und unter den jahrzahllosen Minneliedern tragen nur noch sehr wenige das Gepräge der ersten Jugend und des jugendlichen Anfangs.

Noch aber ist unsere Darstellung nicht beendigt. Nämlich gegenüber den Gedichten, die Walther nachweislich oder doch aller Wahrscheinlichkeit nach verfaßt hat, die jedoch, für einstweilen wenigstens, verloren gegangen sind, steht mit ungefährer Umkehrung der Verhältnisse ein anderes, das auf uns gekommen, das auch in ungewöhnlich vielen Handschriften uns geblieben ist, als dessen Verfasser jedoch bis auf unsere Tage Walther von der Vogelweide nicht ist erkannt worden, weil es ihm selbst dabei beliebt hat seinen Namen zu verbergen, ein Gedicht, das ebenso ganz an das Ende seines Lebens fällt, wie die meisten jener verlorenen an dessen Anfang, und das hier den sonst mit Dichtung unbesetzten Zeitraum zwischen der Heimkehr aus Palästina und seinem Tode zu Würzburg einnimmt. Ich meine nicht das Nibelungenlied, für das Von der Hagen den Einfall gehabt hat auf Walther von der Vogelweide als den Verfasser zu rathen: nichts besseres als eben nur ein Einfall, und kein besserer Einfall, aber auch kein schlechterer als die andern, die es da mit den Namen Wolfram von Eschenbach oder Heinrich von Ofterdingen oder Klinsor von Ungerland u. s. f. versuchen. Sondern ich meine jenes große Gedicht, das in wohlgeordneter Sammlung Tausende von Lehrsprüchen der Lebensklugheit und der höheren Weisheit des Lebens vorträgt und solchem Inhalte wohl entsprechend sich selbst Bescheidenheit d. i. Verständigkeit betitelt. Und der Verfasser dieser Bescheidenheit, zwar giebt er auch seinen Namen an und zwar nicht den Namen Walther, sondern Freidank, und das Mittelalter selbst und noch die neuere Zeit hat sich dabei um so leichter beruhigt, da Freidank, altdeutsch Frigedanc oder Fridanc, in seiner Bedeutsamkeit (es besagt s. v. a. frei denkender) auf das treffendste zu der Art der ganzen Dichtung paßt. Aber gerade dadurch verräth er sich als einen bloß angenommenen Namen: dieß zuerst deutlicher erkannt und als den wahren Verfasser Walther aufgestellt zu haben ist eines der Verdienste Wilhelm Grimms und nicht sein geringstes. Die Gründe, auf die er eine so gewagt erscheinende Behauptung (er hat sie anfänglich selbst nur fragweise und dann erst mit wachsender Zuversicht als Ueberzeugung ausgesprochen) theils schon selber stützt, theils auch noch hätte stützen können, lassen sich hier am besten beibringen, indem wir das Gedicht überhaupt in Bezug auf Form und Inhalt und Character, auf Entstehungszeit und Entstehungsort kurz besprechen.

Die lehrhafte Neigung, die Walther innewohnte, zeigt sich uns schon in der großen Anzahl seiner Sprüche, in eben diesen aber auch sein künstlerisches Bedürfniß solcher didaktischen Lyrik eine andere Form als der reinen und eine ihr mehr angemessene zu geben. Die Bescheidenheit nun dient jenem Hang ausschließlich und leistet diesem Bedürfniß noch vollere und die vollste Genüge: hier hat die Form auch nicht einmal den Schein der Sangbarkeit: es ist die der s. g. Rede, die schon seit längerer Zeit für die Lehrdichtung galt und zuerst nur für diese gebraucht, dann auch auf die Erzählung war übertragen worden, ein Verlauf von paarweis reimenden kurzen Zeilen ohne strophische Gliederung, nahe angrenzend an den prosaischen Vortrag und erwiesener Maßen auch aus diesem hervorgegangen. Aber der Dichter bewegt sich hier mit der Redeform doch nicht in all der Freiheit, welche derselben sonst gelassen ist: er handhabt sie augenscheinlich mit den Gewöhnungen eines Lyrikers, mit größerer metrischer Strenge. Der gleichen Versart, was nicht minder zu beachten, bedient sich Walther wirklich auch in der Lyrik selbst, gerne und wiederholendlich, und hier denn wird sie der lyrischen Regelung vollständig unterworfen. Diesem metrischen Anklange zur Seite steht der volle Zusammenklang der Sprache Walthers mit der Sprache Freidanks: letztere ist ebensolch ein Gesammthochdeutsch mit einzelnen Mundartlichkeiten des verschiedensten Ursprunges, wie das vorher von der Sprache Walthers ist bemerkt worden.

Tumpheit strâfen unde spot, Die werlt erkennen, minnen got, Des libes und der sêle heil, Wertlicher êren teil In dirre werlte kurzen tagen Lêrte kunstelich bejagen Der sinne rîche Frîgedanc, Dem âne valschen wanc Elliu rede volge jach, Swes er in tiutscher zungen sprach: so mit lobenden Worten giebt ein jüngerer Zeitgenosse, Rudolf von Ems in seinem Alexander, den Inhalt und Zweck der Bescheidenheit an. Denken wir uns jedoch diesen Inhalt nicht in der uns gewohnten Form eines Lehrgedichtes, nicht als ein Lehrgebäude in Versen ausgeführt: der Verfasser war, obwohl Didactiker, doch zu sehr Dichter um dergleichen sich zur Aufgabe zu setzen, und schon das gleichzeitige Beispiel des Welschen Gastes hätte ihn von solch einem Mißbrauche der Gedichtform abschrecken müssen. Er zog ein Verfahren vor, dem ähnlich, das in unserer Zeit Rückert in seinen Aufgereihten Perlen und in der Weisheit des Brahmanen beobachtet hat. Auch er, indem er nach allen Seiten hin, auf Gott und Natur, auf Staat und Kirche und die Sitten der Menschen blickt und von überall her die Erndte weiser Gedanken sammelt, reiht nur tausend und aber tausend einzelne Sprüche an einander, allerdings jedoch so, daß immer Verwandtes bei Verwandten steht, daß sich die Masse des Ganzen je nach dem Wechsel der Bezüge gruppenweise gliedert und Gruppe auf Gruppe zugleich frei und schicklich folgt. Woher nun aber all diese vielen Sprüche? Die Gelehrsamkeit, die schon durch Walthers Lyrik schimmert und sich da namentlich in biblischer und kirchlicher Belesenheit und in Bekanntschaft mit der Fabeldichtung verräth, daneben sein volksmäßiger Sinn, der ihn dort gern altüberlieferte Sprichwörter brauchen und seine eigene Rede in sprichwörtlicher Weise gestalten läßt, das Eine wie das Andre konnte und mußte sich in der Bescheidenheit noch voller geltend machen. Was die Bescheidenheit bringt, es sind theils Sprichwörter des Volkes, denen nur hier zuerst eine geregelte Vers- und Reimform und allen dieselbe angemessen wird, theils Sprüche der Bibel, Salomonische namentlich, theils solche, die sich auf die alte Fabel gründen, theils endlich und zu weit überwiegendem Theile solche, die der Dichter frei und eigen aus sich selber schöpft, denen er aber den Gehalt, die Kürze, die Schärfe, die Abrundung des Salomonischen Spruches und des deutschen Sprichwortes zu geben weiß.

Und die Augen, mit denen Freidank um sich und über sich, auf die Dinge dieser Welt und auf die höheren Dinge blickt, es sind keine andern, als die uns aus den Liedern und Sprüchen Walthers entgegenleuchten: dieselbe Freiheit des Sinnes, die Gott gegenüber keinen Unterschied mehr zwischen Herrn und Knecht, selbst keinen durchweg trennenden zwischen Christen, Juden und Heiden kennt, derselbe Eifer für das Recht

und die Ehre des Reiches, derselbe Zorn und Haß gegen Rom und die Habgier, die Herrschgier, all die Anmaßungen des Pabstthumes, dieselbe Unterwerfung unter die Glaubenslehren der Kirche und daneben wieder, in ganz ähnlichen Ausdrücken als dort bei Walther, wie denn überhaupt nicht bloß in den Formen der Sprache, sondern auch in einzelnen Worten und Wendungen beide mannigfachst übereinstimmen, daneben wieder jene gleichgültige Verzichtleistung auf den Offenbarungsglauben, die es noch dem alleinigen Wissen Gottes anheimstellt, ob Christ oder Jude oder Heide das bessere Recht habe (S. 6, 11 ff.): Wer kan den strît gescheiden Under cristen, juden, heiden, Wan got, der sie geschaffen hât Und alliu dinc ân iemens rât? Der wiste wol ir aller strît, Ê ers geschüefe, und ouch ir nît.

Walther sprach diesen Gedanken einhellig mit der Gesinnung seines Kaisers aus, als er mit ihm auf dem Boden des heiligen Landes im Angesichte der Heiden, aber auch der christlichen Feinde stand. Ebendort und ebendamals ist aber auch die Bescheidenheit oder ist doch an der Bescheidenheit gedichtet worden: ein Abschnitt derselben (S. 154—164) bezeichnet sich als verfaßt zu Ptolemais, während dort ein Theil von Friedrichs Heere lag, und schildert und beurtheilt die Dinge dort vollkommen so, wie auch Walther in seinem deutschen und dem Kaiser treu anhänglichen Sinne davon gesprochen hätte. Wir wissen, daß er nicht mit in Jerusalem, daß er sonach wahrscheinlich eben nur in Ptolemais war, wissen aber auch, daß er von Palästina in seine Heimath zurückgekehrt ist. Hier denn mag er das fern im Osten nur begonnene, nur stückweis abgefaßte Gedicht vollendet und den Rest seiner Tage mit dieser Beschäftigung ausgefüllt, seine Tage damit beschlossen haben. Nicht unpaßlich noch unwürdig: es war gleichsam die Summe seines Lebens, die er mit solcher Spruchweisheit zog. Dabei mußte ihm selbst zum abschließenden Bewußtsein kommen, was den Kern und das Gepräge seines Wesens machte, ein Denken nämlich, das durch keinerlei äußere und zufällige Beschränkung sich bedingen oder einengen ließ, und so wollte er nur sich selbst, nur seine Lebensführung und Kunstübung characteristisch bezeichnen, nicht aber etwa mit Feigheit sich verstecken, indem er sich hier den Namen Freidank gab. Und vielleicht nicht bloß hier, vielleicht auch sonst und schon vorher: denn es drängt sich dem Ohre wie ein Wortspiel mit Frîgedanc auf (Walther aber liebt das Wortspiel), wenn eine Liedsstrophe, die er auch erst in höherem ernsterem Alter kann gesungen haben, mit den zwei Versen endigt: Liezen mich gedanke frî, Son wiste ich niht umb ungemach (Str. 273). Für den Dichter der Bescheidenheit aber war der Name jedesfalls doppelt schicklich, da schon er mit Abkürzung ein Sprichwort in sich schloß, das alte, bereits damals und auch Walther wohlbekannte von den zollfreien Gedanken: Joch sint iedoch gedanke vrî (Str. 283).

Durch die Bescheidenheit hat Walther von der Vogelweide ebenso Epoche machend auf die Litteratur des Mittelalters und noch viel weiter und tiefer und dauernder eingreifend auf die ganze geistige Entwickelung der Nation gewirkt als durch die Lieder und Sprüche, die seinen unveränderten Namen tragen. Denn zu derselben Zeit, wo die letzteren schon längst vergessen und so gut als verloren und kaum noch einzelnen Gelehrten bekannt waren, hat man doch den Freidank immer noch gelesen und viel gelesen, wennschon allerdings nicht mehr in seiner echten Urgestalt, sondern so, wie ihn im J. 1508 Sebastian Brant der Sprechweise des späteren Geschlechtes angenähert hatte: aber gerade diese Erneuerung, ohne die auch Freidank eine Antiquität bloß für die Gelehrten geworden wäre, verbürgt uns den lebendigen und lebendig wirkenden Fortbestand, und wir sind zu der Annahme, daß an der reformatorischen Auffrischung Deutschlands auch diese freien Gedanken des alten Sängers ihren nicht unwesentlichen Antheil haben, um so mehr berechtigt, wenn wir dieselben dreißig Jahre später in einer Umarbeitung des Brantischen Textes durch mancherlei Zusätze und auch durch Weglassungen noch verstärkt und verschärft und auf streithafteste Art gegen die römische Kirche gewendet sehen. Zunächst aber und noch im Mittelalter selbst hat die Bescheidenheit nicht

bloß eine stäts sich erneuende, stäts noch wachsende Verbreitung durch das ganze Gebiet der Sprache, in welcher sie zuerst gedichtet worden, und damit allerdings auch mannigfache Verderbniß, bald Erweiterung, bald Verkürzung ihrer echten Gestalt erlebt, sondern auch über jenes Gebiet hinaus den Weg in das niederdeutsche, das niederländische, ja durch Uebersetzung ins Lateinische gefunden; es hat ihr Vorgang gleich jenem der lyrischen Sprüche Walthers genug andre Gedichte ähnlicher Art nach sich gezogen, sie hat fort und fort auf die ganze Haltung aller lehrhaften Poesie den bestimmendsten Einfluß ausgeübt (ich erinnere, um nur ein Hauptbeispiel anzuführen, an den Renner Hugos von Trimberg), und namentlich ist sie, indem es schon frühzeitig Sitte ward, Blumenlesen aus Freidank zu veranstalten und diesen vereinzelten Reimsprüchen sofort andere neue nachzubilden, die Grundlage und der Anlaß geworden für eine eigene deutsche Epigrammendichtung: die Priameln von Rosenblut und Folz haben ihre ersten Wurzeln hier. Damit aber, daß sich auch das deutsche Sprichwort durch die Bescheidenheit gern an den voller tönenden Reimvers hat gewöhnen lassen, nachdem es vorher beinahe nur in Prosa oder, wenn in mehr dichterischer Form, dann in der allitterierenden geredet, ist schließlich eine Wirkung des Gedichtes angegeben, die sich unausgesetzt bis in unsere Tage forterstreckt.

Es ist jetzt noch übrig die bisherigen Ausgaben Walthers und Freidanks und die hauptsächlichsten Schriften, die sich auf beide beziehen, namhaft zu machen.

Walther: Die Gedichte Walthers v. d. Vogelweide, hsggb. v. Karl Lachmann, Berlin 1827. 1843. 1853. 1864 (die beiden letzten Ausgaben besorgt von Moritz Haupt). — Walther v. d. Vogelw. nebst Ulrich v. Singenberg u. Leutold v. Seven, hsggb. v. Wilh. Wackernagel u. Max Rieger, Gießen 1862 (auf diese Ausgabe gehn die oben beigebrachten Anführungen). — Walther v. d. Vw., hsggb. v. Franz Pfeiffer, Leipz. 1864. 1866. — Glossarium zu den Gedichten Walthers v. d. Vw. von August Hornig, Quedlinburg 1844. — Gedichte Walthers v. d. Vw., übersetzt von Karl Simrock u. erläutert v. K. Simrock u. Wilh. Wackernagel, Berlin 1833, zwei Bände. — Walthers v. d. Vw. Gedichte, übersetzt v. Friedr. Koch, Halle 1848. — von Weiske, Halle 1852. — von Simrock, Leipz. 1853. 1862. — Walther v. d. Vw., ein altdeutscher Dichter, geschildert v. Ludwig Uhland, Stuttg. u. Tübingen 1822. — Minnesinger v. Friedr. Heinrich von der Hagen, Th. IV (Leipz. 1838, 4°), S. 160—190. — Das Leben Walthers v. d. Vw. von Max Rieger, Gießen 1863. — — von Rud. Menzel, Leipz. 1865. — Ueber zwei Gedichte Walthers v. d. Vw., ein academischer Vortrag v. Th. G. von Karajan, Wien 1851. — Zur Lebensgeschichte Walthers v. d. Vw. von Anton Daffis, Berlin 1854. — Ueber Walthers v. d. Vw. Herkunft u. Heimath v. Heinr. Kurz: Programm der Aargauischen Kantonsschule, Aarau 1863, 4°. — Walther v. d. Vw. identisch mit Schenk Walther v. Schipfe, von Elard Hugo Meyer, Bremen 1863. — Geschichte der Deutschen Litteratur v. Wilh. Wackernagel, Basel 1848, S. 240—245.

Freidank: Vridankes Bescheidenheit v. Wilhelm Grimm, Göttingen 1834. 1860. — Ueber Freidank von Wilh. Grimm, Berlin 1850, 4°.; Zweiter Nachtrag, Göttingen 1855, 4°. — Gesch. d. Deutschen Litt. v. Wilh. Wackernagel, S. 279—282. — Zur Deutschen Litteraturgeschichte, drei Untersuchungen v. Franz Pfeiffer, Stuttgart 1855, S. 37—87. — Sebastian Brants Narrenschiff, hsggb. v. Friedr. Zarncke, Leipz. 1854, S. 164—169.

Wilh. Wackernagel.

Weiß (Candidus), Pantaleon, und die Einführung der reformirten Confession im Herzogthum Zweibrücken. — Pantaleon Weiß, bekannter unter dem Namen Candidus, wurde geboren den 7. Oktober 1540 zu Ips in Niederösterreich. Seine Eltern waren protestantisch, denn die Reformation hatte sich trotz der strengen Maßregeln Ferdinand's weit verbreitet. Der Vater, Wolfgang, der im Jahre 1576 zu Petzenkirchen im hohen Alter von 95 Jahren starb, erlebte zwei Einfälle der Türken, in denen er schwere Verluste erlitt, was ihn vielleicht bewogen

hat, Ips zu verlassen. Die Mutter, Apollonia, starb 1562, in einem Alter von 77 Jahren. Von ihren 14 Kindern war Pantaleon das jüngste. In einer seiner Schriften (epitaphia antiqua et recentia, Argentorati 1600) setzt er ihrer treuen mütterlichen Sorgfalt ein Denkmal; sie war eine fromme Frau, die den Knaben schon in früher Jugend beten lehrte und ihm die biblischen Geschichten erzählte. Als Candidus 1562 als Wittenberger Student nach Hause kam, war die Mutter todtkrank; er tröstete sie aus Gottes Wort und versah Priesterstelle, und unter seinen Trostreden entschlief sie.

Die Lernbegierde trieb den sehr begabten Knaben zu Leuten, von denen er etwas zu lernen hoffte. So kam er schon in seinem zehnten Jahre zu dem Pfarrer von Weißenkirchen, Andreas Cupicius aus Krain, bei dem er drei Jahre blieb. Um diese Zeit wurde der bekannte Jesuit Canisius durch Ferdinand nach Wien berufen, um der Reformation erfolgreicher entgegen zu wirken. Dieser Mann verursachte es, daß der protestantisch gesinnte Cupicius nach Wien in's Gefängniß kam; der junge Candidus begleitete ihn und diente ihm als Famulus im Gefängniß. Er erzählt, daß sein Lehrer da öfter besucht wurde von Canisius, der mit ihm disputirte und ihn durch Drohungen und Versprechungen vergeblich zum Uebertritt zu bewegen suchte. Die Standhaftigkeit des Lehrers hat jedenfalls einen tiefen Eindruck auf den Knaben gemacht. Nach zehnmonatlicher Gefangenschaft gelang es dem Gefangenen, zu entkommen, und Pantaleon floh mit ihm; sie verbargen sich in den ungarischen Bergwerksbezirken. Einige Jahre nachher, als er zurückgekehrt war in sein Vaterland, — über die Zwischenzeit fehlen uns die Nachrichten —, nahm sich der Abt von Seiselstein, Veit Nuber, seiner an und gab ihm Gelegenheit, seine Studien weiter fortzusetzen. Als sich aber Nuber verheirathete, mußte er aus Oesterreich fliehen; und wie Candidus einst seinem ersten Lehrer in's Gefängniß gefolgt war, so folgte er dem zweiten in die Fremde. Die beiden Flüchtlinge fanden Aufnahme in Amberg bei dem Herzog Wolfgang von Zweibrücken, der sich dort als Statthalter des Kurfürsten Friedrich II. von der Pfalz aufhielt. Veit Nuber ward Hofprediger des Herzogs, Candidus war ein Jahr lang Schüler Georg Agricola's, der in Amberg eine blühende Schule leitete. Als sich Herzog Wolfgang in sein Herzogthum begab, nahm er seine beidtn Schützlinge mit; und so kam Candidus zuerst nach Meisenheim und 1557 nach Zweibrücken, wo er ein Jahr lang den Sohn des edlen und einflußreichen Kanzlers Ulrich Sitzinger unterrichtete. Durch dessen Verwendung erhielt er vom Herzog ein akademisches Stipendium, mit dem er sich nach Wittenberg begab. Er erzählt auch, daß er in Jena studirt habe (s. Faber, Stoff zu einer pfalz-zweibrück. Kirchengesch. Bd. II. S. 198); aber von dem Aufenthalte an dieser im Gegensatze gegen das philippistische Wittenberg streng lutherischen Universität ist weiter nichts bekannt. Candidus blieb, um sich eine gründliche wissenschaftliche Bildung zu verschaffen, sieben Jahre lang auf der Universität. Großen Einfluß hatte auf ihn, ohne Professor zu seyn, Hubert Languet, einer der ersten Räthe des Kurfürsten, dessen Amanuensis Candidus war; Paul Eber, Georg Major und Andere waren seine Lehrer, der einflußreichste jedoch Melanchthon, an den er wahrscheinlich von Ulrich Sitzinger, einem Schüler und Freunde Melanchthon's, empfohlen war. Zwei Jahre genoß Candidus noch den Unterricht und den Umgang Melanchthon's, der den Jüngling liebte und ihm als ehrendes Zeugniß seiner Sittenreinheit den deutschen Namen Weiß in den lateinischen Candidus verwandelte. Durch seinen Fleiß und seine Kenntnisse, die sich nicht allein auf die Theologie erstreckten, erwarb er sich auch 1564 die wohlverdiente Würde eines Magisters der Philosophie, und in demselben Jahre erschienen auch seine beiden ersten Schriften, zwei lateinische Gedichte, nämlich 1) Concio Christi, quam habuit ad duos discipulos euntes in Emaus; 2) Carmen de corona Caroli Magni.

Im Jahre 1565 wurde Candidus von Wittenberg zurückgerufen und zuerst an der Lateinschule in Zweibrücken angestellt; aber noch in demselben Jahre wurde er or-

dinirt und erhielt eine Pfarrstelle auf dem Lande. Indeß schon nach zwei Jahren berief man ihn zum Diakonus nach Meisenheim und ein Jahr darauf in derselben Eigenschaft nach Zweibrücken, wo er nach dem Tode Kunmann Flinsbach's dessen Stelle als Stadtpfarrer und Superintendent erhielt.

Werfen wir einen Blick auf die Kirche, in der Candidus nun eine so hervorragende Rolle einnahm. Das Herzogthum Zweibrücken war eines der ersten Länder, welches sich der Reformation öffnete. Schon 1523 berief der Herzog Ludwig II. den Johann Schweblin aus Pforzheim als Prediger nach Zweibrücken (vergl. Real-Enc. Bd. XIV. S. 57 ff.). Im Anfang sah man nicht besonders auf die Lehren, welche nachher die Scheidewand zwischen den Protestanten wurden; man drang Niemand die eine oder die andere Ansicht auf, es fanden sich neben Lutheranern auch Zwinglianer, und man duldete sie in den ersten Jahren, bis Pfalzgraf Ruprecht, der nach Ludwig's frühzeitigem Tode (gest. 1532) mit der Herzogin-Wittwe die Vormundschaft über seines Bruders Sohn, Wolfgang, führte, strenger gegen die Zwinglianer auftrat. Schwebel sowohl als sein Freund und Nachfolger Caspar Glaser, der Lehrer Wolfgang's, waren Freunde Melanchthon's und Butzer's und suchten mit diesen beiden zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln. So kam es, daß man später sich sowohl von lutherischer wie von reformirter Seite auf Schweblin berufen zu können glaubte, mit gleichem Recht oder Unrecht. Der Kanzler Heinrich Schwebel gab zum Beweise, daß sein Vater reformirt gedacht und gelehrt habe, 1597 und 1598 die centuria epistolarum theologicarum und dessen deutsche Schriften heraus; Heilbrunner dagegen (Verantwortung des weyland Durchlauchtigen ꝛc. Wolfgangs. Laugingen 1604) suchte, und zwar aus denselben Schriften, darzuthun, daß er lutherisch, und zwar in seinem Sinn lutherisch, gewesen sey. Unter Wolfgang's Regierung (1544—1569) ward es allmählich anders. Zwar zog er, als er 1557 seine Kirchenordnung herausgab, die sich an die kurpfälzische Ottheinrich's und an die württembergische anschließt, neben Brenz und Marbach auch Melanchthon zu Rath, aber er trat immer mehr, besonders auch dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz gegenüber, als Vorkämpfer des entschiedenen strengen Lutherthums auf. Die Zeit der vermittelnden Ansicht war überhaupt vorbei. Jakob Andreä von Tübingen, der ehrliche aber auch schroffe Marbach wurden mehrfach gebraucht, um die Kirche zu ordnen und die Herrschaft der lutherischen Lehre zu befestigen; sie waren nebst dem heftigen Wolfgang von Köteritz und dem Hofprediger Georg Codonius, Wolfgang's Rathgeber. Der streitsüchtige Tilemann Heßhus, ein Mann „von despotischem, hierarchischem Wesen“ (vgl. Schmidt, der Antheil der Straßburger an der Reformation in Churpf. S. XLIII) wurde sogar 1565 zum Hofprediger berufen. Kein Wunder, daß Wolfgang, umgeben von solchen Männern und nach den bekannten Ereignissen in der Kurpfalz, bei denen Marbach und Heßhus selbst betheiligt waren, immer mißtrauischer wurde gegen Philippisten und Alle, die von der damals geltenden lutherischen Lehre abwichen. Immanuel Tremellius, den er zum Rektor des neugegründeten Gymnasiums in Hornbach bestellt hatte, ward des Calvinismus angeklagt, in's Gefängniß gesetzt und später entlassen; ebenso der Erzieher der Prinzen, Konrad Marius, an dessen Stelle ein entschiedener Lutheraner, Peter Agricola, kam. Im Jahre 1564 klagte Codonius den Diakonus Hilspach und den Superintendenten Flinsbach, einen Schüler Melanchthon's, des Calvinismus an. Marbach fand die Anklage unbegründet; beide Angeklagte erklärten, daß sie den Zwinglianismus und den Calvinismus nie für recht und christlich erkannt hätten, und bekannten sich zu P. Eber's Buch vom Nachtmahl und zu Brenz's Schrift de maiestate filii Dei. Aber es ward doch eine Bekenntnißformel von Marbach entworfen, die beide unterschreiben mußten und die man auch den übrigen Pfarrern, deren viele „verdächtig“ waren, und den in's Pfarramt tretenden Candidaten zur Unterschrift vorlegte. Außerdem erließ der Herzog ein Mandat gegen die zwinglische und calvinische Meinung vom heiligen Abendmahl und verbot bei Strafe den Druck und Verkauf aller „sakramenti-

rischen und anderer sektirischer" Bücher. Aber die Conventsakten aus jener Zeit (Faber, Stoff &c. II. S. 33—60) zeigen, wie viele Geistliche jenem Lutherthume widerstrebten und zu der philippistischen oder calvinischen Ansicht sich neigten. Wolfgang blieb seiner Ueberzeugung treu bis an's Ende; als er im Jahre 1569 mit 6000 Mann zu Fuß und 7500 Reitern den Hugenotten zu Hülfe kam, nahm er zahlreiche Exemplare des kleinen lutherischen Katechismus in französischer Sprache mit, um sie unter den reformirten Hugenotten zu verbreiten. Er erlag den Beschwerden des Feldzugs und starb, erst 43 Jahre alt, am 11. Juni 1569 zu Nessun im Limousin.

Von den fünf Söhnen Wolfgang's erhielt der zweite, Johann I., das Herzogthum Zweibrücken. Im Jahre 1570 gaben die Brüder auf's Neue ihres Vaters Kirchenordnung heraus, und Johann erneuerte von Neuburg aus, wo er sich in den ersten Jahren gewöhnlich bei seinem Bruder Philipp Ludwig aufhielt, die Mandate gegen Zwinglianer und Calvinisten. Als er im Jahre 1575, begleitet von Peter Agricola, nach Zweibrücken zurückkehrte, wurden die Mandate von der Kanzel verlesen und mehrere calvinisch gesinnte Prediger entlassen; Candidus war dem Agricola ebenfalls „verdächtig", aber er gab seine Zustimmung zu jenen Maßregeln. An die Stelle der Entlassenen berief man von Jak. Andreä empfohlene Lutheraner aus Württemberg und gab ihnen die einflußreichsten Stellen; Jakob Heilbrunner wurde Hofprediger, Jakob Schopper theologischer Professor in Hornbach, Andere Superintendenten. Diesen Männern gehorchte der Herzog anfangs und hielt es mit den lutherischen Fürsten, besonders dem Markgrafen von Baden und dem Herzog von Württemberg. Trotz der öfteren Absetzungen gab es aber am Hofe und im Lande noch Manchen, der heimlich zum Calvinismus neigte; so der Kanzler Heinrich Schwebel und der Superintendent Faber von Kusel; jetzt mußten sie sich noch fügen. Als Faber vor dem Klassenconvent im Jahre 1575 klagte über die in's Land gekommenen „Ubiquitisten", wurde er vor das geistliche Gericht nach Zweibrücken geladen, von Heilbrunner zur Rede gestellt, und mußte nebst Candidus und den anderen Geistlichen eine vom Fürsten selbst aufgesetzte „ubiquitistische" Formel unterschreiben.

Das waren die Vorspiele des Kampfes; der eigentliche Kampf entbrannte über der Concordienformel. Als Philipp Ludwig seinem Bruder Johann im August 1576 das torgauer Buch zuschickte, prüfte er es selbst; er beschäftigte sich, wie überhaupt Fürsten und Staatsmänner jener Zeit, viel mit den theologischen Fragen, wohnte Gesprächen bei und entwarf selbst Formeln. Das Buch ward den Theologen zur Berathschlagung übergeben und veranlaßte mancherlei Bedenken. Candidus fand den Ausdruck „Vermischung" der beiden Naturen Christi, der im 8. Artikel vorkam, eutychianisch, der 9. Artikel, de descensu ad inferos, sey nicht deutlich genug und habe wegbleiben können. Andere bemerkten, der Artikel von der Prädestination bedürfe besserer Erläuterung; wieder Andere fanden, daß man beim Artikel vom heil. Abendmahl mehr die Väter als die heil. Schrift angeführt habe, so daß es scheinen könne, als vermöge man nicht hinreichende Zeugnisse aus der heil. Schrift beizubringen; auch sey stärker zu betonen, daß man die Sakramente geistlich anzusehen habe. Im Ganzen war man aber mit der Formel einverstanden, ja man schlug sogar eine Fassung des Titels vor, welche die Calvinisten von den augsburgischen Confessionsverwandten ausschließen sollte. Am 15. September übergaben die Theologen ihr Gutachten dem Fürsten, der schon am folgenden Tage seinem Bruder schrieb, daß man die torgauische Formel im Allgemeinen den alten und neuen Symbolen sowie der zweibrückischen Kirchenordnung gemäß finde und annehme (L. Hutterus concord. conc. XII. p. 364). In späteren Briefen an seinen Bruder (8. November) und an den Kurfürsten von Sachsen (30. Dezember) spricht er zwar wieder seine Zustimmung zu dem Inhalt aus, wünscht aber, daß die Sache einer Versammlung aller Stände augsburgischer Confession und ihren Theologen vorgelegt werde (s. Hospinianus, concord. disc. XII. p. 70. 71).

Im Jahre 1577 wurde das sogenannte bergische Buch nach Zweibrücken geschickt;

und da wiederholte sich dasselbe, was bei dem torgauer Buche stattgefunden hatte. Die Theologen, unter ihnen wiederum Candidus, sagen in ihrer Erklärung vom 23. August 1577, daß sie alle Artikel den Bekenntnissen und der zweibrückischen Kirchenordnung gemäß finden. „Ist derowegen solches auch unser Aller Lehr, Glaube und Bekanntnuß, dero wir herzlich gern, ohne allen Falsch, mit gutem unverletztem Gewissen, mit Mund, Hand und Herzen unterschreiben." Sie wollen darnach lehren, nichts dagegen unternehmen, den Widersachern entgegentreten und dabei bis an's Ende verharren. Der Herzog sammt den Theologen und Superintendenten unterschrieb darauf die Concordienformel und der herzogliche Rath Gall Tuschelin und der Hofprediger Jak. Heilbrunner reisten im Lande umher, um allerwärts Pfarrer und Schullehrer die Formel unterschreiben zu lassen. Candidus entschuldigte sich später (orationes funebres, Bip. 1606), es sey ihm etwas Menschliches widerfahren; er habe damals diese Lehren nicht so verstanden als nachher, da er sie aus Büchern und durch Eingebung des heiligen Geistes gelernt habe.

Die Reformirten in Deutschland merkten gleich von Anfang, daß die Concordienformel gegen sie gerichtet sey; sie regten sich allerwärts; Pfalzgraf Johann Casimir, der in Neustadt an der Hardt die von seinem lutherisch gesinnten Bruder, dem Kurfürsten Ludwig VI., vertriebenen Professoren und Geistlichen aufnahm und eine reformirte Hochschule gründete, ließ die Concordienformel von seinen Theologen widerlegen und förderte allenthalben den Widerstand gegen dieselbe. Auch an Herzog Johann richtete er ein mahnendes Schreiben, sich vor derselben zu hüten. Und unterdessen erhoben sich nicht nur Calvinisten und Philippisten, sondern auch Lutheraner gegen dieselbe. Am Hofe waren besonders der Hofmeister Wolfgang Wambold von Umstatt, der Kanzler Heinrich Schwebel und Candidus gegen die Concordienformel; ihr Einfluß auf den Herzog wuchs immer mehr. Trieben sie anfangs den Herzog an, so kann man später nicht mehr unterscheiden, wer vorangeht und wer folgt. Durch sie bedenklich gemacht, zögerte der Herzog seine Unterschrift einzusenden, trotz wiederholter Aufforderungen seines Bruders und des Kurfürsten von Sachsen; er hatte viele Unterredungen über die Sache mit Heilbrunner und Candidus, und wurde durch den letzteren immer mehr wankend. Man berief eine Versammlung von Theologen und legte ihr die Gutachten und Bedenken der Fürsten vor; sogar die Königin von England hatte in einem Schreiben gebeten, man wolle die reformirte Kirche nicht unverhört verdammen. Der Fürst forderte von den lutherischen Fürsten wenigstens Berücksichtigung der Bedenken; seinem Bruder Philipp Ludwig schreibt er am 20. Mai 1578, er wolle die Hand bieten zur Herstellung der Einigkeit, weil es aber ein wichtiges Werk sey und einige Stände auf eine allgemeine Versammlung dringen, wolle er warten und zuvor Anderer Gedanken darüber hören (Hospinian p. 136. Hutterus p. 698).

Im Juli 1578 hielten die Räthe und Theologen des Herzogs eine neue Versammlung zu Bergzabern in dieser Angelegenheit, und da sprach sich Candidus zum erstenmale calvinisch aus über die Person Christi: quod divina natura suas essentiales proprietates non effundat in humanam naturam, neque ei communicet, quia divina propria nec re nec voce vel veritate naturae humanae tribui possint. Heilbrunner focht diese Behauptung nicht bloß an, sondern fand es auch bedenklich, mit Candidus das Abendmahl auszutheilen. Eines Tages ging der Fürst mit Heilbrunner, Candidus und einigen Räthen im Schloßgarten spazieren; er erklärte, der Streit müsse aufhören, und warf endlich Heilbrunner's Schrift zerrissen in's Wasser. Trotzdem wandte er sich noch einmal an Marbach, der gerade in Birkenfeld eine Brunnenkur gebrauchte, und bat ihn, den Streit zu schlichten. Marbach kam und suchte natürlich, da er mit Heilbrunner einverstanden war, Candidus von seiner Meinung abzubringen. Nach Heilbrunner's Bericht hat Candidus bekannt, er habe aus dieser Unterredung mehr gelernt, als bisher aus anderen Schriften, und sich drei Monate Bedenkzeit erbeten, um die Schriften seiner Gegner studiren zu können; Candidus dagegen

sagt, Marbach habe ihm viele Bücher empfohlen und er sich dazu und über seine orakelhaften Aussprüche drei Monate Bedenkzeit ausgebeten. Wie dem auch seyn mag, Candidus gab nach drei Monaten keine Erklärung, hielt aber eine Predigt über den 72. Psalm, in der er seine Ansicht über die Person Christi darlegte. Nun folgten Streitschriften und Disputationen, die den Zwiespalt nicht beilegten, sondern immer mehr vergrößerten und die Streitenden immer heftiger machten. Die Gefahr eines Verlustes ließ die lutherischen Fürsten, besonders die Brüder und Vettern Johann's, nicht gleichgültig. Ende des Jahres 1579 schickten die Herzöge von Neuburg und von Württemberg, jener Philipp Heilbrunner, den Bruder des Zweibrückener Hofpredigers, dieser Osiander von Tübingen, Kurfürst Ludwig den alten Marbach. Der letztere erklärte, daß Candidus nicht mit der augsburgischen Confession übereinstimme, und rieth, die Akten an die Universitäten Heidelberg, Straßburg und Basel zu schicken; Candidus dagegen erzählt, es seyen Straßburg, Tübingen und Wittenberg genannt worden, drei lutherische Fakultäten, deren Urtheil für Candidus jedenfalls ungünstig ausgefallen wäre. Indessen wurde dieser Vorschlag, sowie der andere, die formula confessionis de coena domini vom Jahre 1564 wieder einzuschärfen, nicht angenommen. Der Herzog glaubte den Streit dadurch beseitigen zu können, daß er beiden Parteien Stillschweigen auferlegte, ihnen verbot, neue Redensarten zu gebrauchen, und befahl, sich an Gottes Wort, die Bekenntnisse und die Kirchenordnung zu halten. Während Candidus seine Zustimmung dazu gab, so war Marbach sehr unzufrieden über diese Maßregel, die ihm gegen die Lutheraner gerichtet schien. Und er hatte nach seinem Sinne nicht so unrecht hierin. Der Herzog achtete sich nämlich durch seine Unterschrift nicht mehr an die Concordienformel gebunden. Auf einen Brief hin, den ihm Landgraf Wilhelm von Hessen geschrieben hatte, erklärte er schon am 20. November 1578 seinen Theologen und Räthen, er habe jene Formel nur bedingt unterschrieben, sofern sie von allen evangelischen Ständen zur Stiftung der Einigkeit angenommen werde. Diese Erklärung kommt einer Zurücknahme seiner Unterschrift gleich. Heilbrunner, der es für Gewissenspflicht hielt, die streitigen Lehren auf die Kanzel zu bringen und gegen Candidus zu polemisiren, erklärte nach kurzer Bedenkzeit, er könne sich jenem Befehle nicht gemäß halten, und wurde im Februar 1580 seines Amtes entlassen. Zwar gelang es dem alten Christoph Landschad von Steinach, den der Kurfürst Ludwig gesandt hatte, einen Vertrag zwischen Candidus und Heilbrunner zu Stande zu bringen, auf welchen hin Heilbrunner wieder in sein Amt eingesetzt wurde, aber der Streit erneuerte sich bald wieder. Am Himmelsfahrtsfeste brachte nämlich Heilbrunner die Streitfrage wieder auf die Kanzel und ward von Candidus des Vertragsbruchs angeklagt; er gerieth mit dem Fürsten selbst in heftigen Wortwechsel und vergaß sich, als er noch einmal zur Tafel geladen wurde, wieder, so daß der Fürst den Hofprediger vom Tisch und aus dem Lande wies, im Juli 1580.

Mit der Entlassung des Führers der Lutheraner war jedoch der Streit keineswegs zu Ende. Im Dezember desselben Jahres reichten mehrere Lutheraner eine Klage gegen Candidus ein, worin sie ihn des Nestorianismus, des Calvinismus und der Gotteslästerung beschuldigten. Man warf ihm besonders vor, daß er seine Lehre von der verbalis communicatio in naturis den Ingolstadter Jesuiten entlehnt habe und jesuitische Schriften verbreite. Die Klage blieb ohne Erfolg, und Candidus legte seine Ansicht über die Person Christi ausführlicher dar in seinem Dialogus de unione personali duarum in Christo personarum, secundum mentem sacrae scripturae, ecclesiae atque augustanae confessionis u. s. w., der 1583 in Genf unter dem pseudonymen Autornamen Palatinus Kednadon a Strasswick erschien; Beza soll ihn vorher gelesen und gebilligt haben, wie er denn auch die reformirte Lehre enthält. Die Gegenschriften der Lutheraner durften nicht veröffentlicht werden. Im Jahre 1585 war eine neue Disputation in Gegenwart des Herzogs, aus der Candidus siegreich hervorging, und der Herzog gab, nach Candidus Bericht, wieder den Befehl, es solle Keiner neue Rede-

weisen vorbringen oder den Genuß der Unwürdigen vertheidigen, d. h. die lutherische Lehre vortragen. Candidus selbst hatte sich in der Disputation noch ganz lutherisch über das Abendmahl erklärt: impios suo ore corpus et sanguinem Christi comedere et bibere, et illud, ut Augustinus dicit, nos ingredi. Aber auch hierin erfolgte bei ihm ein Umschwung; er verfaßte nämlich in demselben Jahre Fragestücke, die er ohne Wissen der Obrigkeit bei seiner Visitation an die Geistlichen vertheilte. Er sagt zwar, er habe sie verfaßt, „daß die Jugend aus ihrem Catechismo auf sonderliche Fragen recht zu antworten gewiesen werde, daß sie dieselbigen recht verstehen“, aber in Wirklichkeit enthalten sie nicht eine Erklärung des kleinen lutherischen Katechismus, sondern die Lehre des Heidelbergischen. Sieben unter diesen elf Fragestücken handeln von den Sakramenten. Im folgenden Jahre (1586) erschien dann eine Schrift von Candidus: „Klarer Bericht vom heil. Abendmahl.“ Dan. Tossanus in Heidelberg gab sie ohne Nennung des Druckortes und mit dem Autornamen Nathanael Hodopoeus heraus. Die zweite Auflage erschien 1602 mit Candidus' Namen in Zweibrücken.

Philipp Ludwig, über die Schritte seines Bruders erschrocken, bat ihn noch dringend, sich vor dem Calvinismus zu hüten, aber es war schon zu spät. Schon am 10. November 1585 schrieb Pappus an Marbach: Palatinus etiam Johannes Bipontinus paulatim magis magisque Calvinismum suum detegit. Die meisten Geistlichen ergaben sich willig oder gezwungen in die neue Ordnung; nur einige verließen lieber das Land, als daß sie ihre Ueberzeugung drangaben. M. H. Wacker in Hornbach wurde entlassen und an seine Stelle Barthol. Hexamer berufen; ebenso mußte Stutz in Zweibrücken weichen, der sich weigerte, neben Candidus das heil. Abendmahl auszutheilen. Ihre Anhänger im Volk und sie selbst entluden ihren Unwillen in Schmähworten auf Candidus, der den Fürsten verführt habe; man nannte ihn callidus ille veterator, Pantelweiß, Pantaleon Niger; dagegen hielt man zu Neustadt und Alzei in der Kurpfalz öffentliche Dankgebete für den Sieg des „wahren Glaubens“ (s. Verantwortung Wolfgang's S. 77). Aber erst das Jahr 1588 kann als das Jahr der Einführung der reformirten Confession angesehen werden, wie Candidus selbst bemerkt in seinen tabulae chronologicae (Argent. 1600) zu diesem Jahre: Joannes Palatinus dux Bipontinus ecclesias sui ducatus a reliquiis fermenti Papatus reformat. Es geschah dieß durch Herausgabe eines neuen Katechismus: „Christliche und nothwendige Erklärung des Catechismi, aus Gottes Wort, in kurze Fragen und Antworten gestellt, wie die in dem Fürstenthum Zweibrücken aus Befelch der hohen Obrigkeit daselbsten von Kirchen- und Schuldienern bei dem gemeinen Mann und der Jugend getrieben sollen werden, sich vor Abgötterei, Aberglauben und falschen Lehren desto baß zu verhüten und zu verwahren.“ Er erschien zuerst deutsch in Heidelberg, dann deutsch und lateinisch mit vielen Citaten am Rand in Neustadt, und in's Französische übersetzt in Genf (abgedruckt bei Faber, Stoff 2c. II. S. 149—188). Der Herzog selbst schrieb die Vorrede (Zweibrücken den 18. März) innerhalb sechs Stunden; er habe den Katechismus, sagt er, „durch gelehrte und gottesfürchtige Kirchendiener und Theologen verfassen lassen; daraus, sowie aus dem Umstande, daß die Fragestücke von 1585 zwar nicht wörtlich aufgenommen, aber hinein verarbeitet sind, dürfen wir entnehmen, daß Candidus jedenfalls großen Antheil an der Verabfassung desselben hat. Die Einführung dieses Katechismus zeigt uns klar das Verhältniß von Staat und Kirche: der Herzog in seiner Eigenschaft als christliche Obrigkeit ordnet die religiösen Angelegenheiten, braucht seine bischöfliche Gewalt und sein jus reformandi. Dieser zweibrückische Katechismus enthält 71 Fragen, die sich der Anordnung des lutherischen Katechismus anschließen: Gebote (reformirte Zählung, lutherische Abtheilung), Glaube, Vaterunser (erlöse uns vom Bösen), Amt der Schlüssel, Taufe und Abendmahl. Nicht bloß in der Lehre, sondern auch dem Wortlaute nach schließt er sich an den heidelberger Katechismus an, dessen Kraft und Einfachheit er aber um seiner dogmatischen Haltung willen nicht erreicht. Uebrigens behandelt er nur diejenigen Fragen, zu welchen eine „Erklärung“

für nothwendig gehalten wurde, also besonders die Lehre von der Person Christi und von den Sakramenten; zu den Geboten gibt er daher keine Erklärung, bei dem Vaterunser nur die Frage: was lernest du aus des Herrn Gebet? Später ward er sammt dem lutherischen Katechismus, neben dem er als „Erklärung" desselben gebraucht werden sollte, abgeschafft und der heidelberger Katechismus eingeführt. Um die Gemeinden und Geistlichen zur Annahme des Katechismus zu bewegen, reiste der Herzog, der ihn als sein eigenstes Werk betrachtete, mit Candidus und mehreren Räthen im Lande herum, vertheilte den Katechismus und ließ Candidus Predigten zur Empfehlung desselben und zur Erläuterung der strittigen Punkte halten. Außer den geistlichen Mitteln wurden zur Ueberwindung der Widersetzlichkeit auch noch leibliche gebraucht, nämlich ernsthafte Verordnungen. Jakob Andreä und Pappus schrieben Streitschriften gegen den zweibrückischen Katechismus; der Herzog befahl, die Verbreiter dieser Schriften zu verhaften und alle Exemplare einzusenden. Den Geistlichen aber, die zu Anfang 1589 den Katechismus noch nicht angenommen hatten, wurde eine dreimonatliche Bedenkzeit gegeben, dann wurden die Widerstrebenden, der Superintendent Alex. Metz in Bergzabern, der erste Pfarrer Daniel Beyer in Cusel und mehrere Andere entlassen und ihre Stellen theils mit vorbereiteten hornbacher Stipendiaten, theils mit Ausländern besetzt (s. Bachmann, zweibrück. Staatsrecht S. 194). Da man „den vom Papstthum übrigen Sauerteig ausfegen" und „etliche noch überige Mißbräuch aufheben" wollte, so wurden nun auch die Crucifixe, Chorröcke, Bilder entfernt, anstatt der Altäre einfache Tische, statt der Kelche Becher eingeführt, die Hostien abgeschafft und das Brod den Communicanten in die Hand gegeben.

Der Sieg war gewonnen, aber Ruhe und Zufriedenheit noch keineswegs im Lande eingekehrt. In der Generalsynode vom Jahre 1593 (s. Faber, Stoff rc. II. 203 ff.) wurden vielfache Klagen über Widersetzlichkeit laut; in Hornbach gaben die Professoren, anderwärts die Amtleute Aergerniß, indem sie das Abendmahl mieden; es gab noch immer Pfarrer, die den neuen Katechismus nicht einführten, manche Eltern wollten ihre Kinder nicht taufen lassen und gingen in benachbarten lutherischen Gemeinden zum Abendmahl. Noch 1609 kommen solche Klagen vor, wenn auch nur vereinzelt. Nur an einigen wenigen Orten erhielten die Vasallen oder die Gemeinsherren die lutherische Confession (s. Bachmann a. a. O. S. 195 ff.).

Der Kampf mit den auswärtigen, besonders den neuburgischen Theologen dauerte nach Einführung des Katechismus noch einige Jahre fort. Johann's Mutter, Anna, der er 1589 „aus christlichem, treuherzigem, kindlichem Gemüth" auch ein Exemplar seines Katechismus zugeschickt hatte, sowie seine lutherischen Brüder suchten ihn zur Wiederabschaffung desselben zu bewegen. Es wurden Schriften gewechselt, Disputationen der Theologen, Zusammenkünfte der fürstlichen Brüder gehalten, natürlich ohne einen anderen Erfolg, als daß sich jede Partei in ihrer Ansicht noch mehr befestigte. Das letzte Religionsgespräch fand im Jahre 1593 zu Neuburg statt; Candidus konnte nicht kommen und schickte an seiner Statt Hexamer und den Diakonus Phil. Mich. Beuther; das Gespräch ward abgebrochen, ohne daß man sich verständigt hatte, nur baten die Zweibrücker, man möge ihnen nicht die calvinische Prädestinationslehre vorwerfen, mit der sie nichts zu thun hätten. In den folgenden Jahren gab der Kanzler Schwebel, wie oben bemerkt, seines Vaters Schriften heraus zum Beweise, daß von Anfang an dasselbe gelehrt worden sey wie jetzt. Er behauptet in der Vorrede zu den deutschen Schriften seines Vaters, man habe nur unbefugte Neuerungen abgeschafft und habe jetzt keine andere Lehre, als von Anfang an. „Denn" — sagt Heilbrunner — „man hat vor dieser Zeit auch den Namen zu Zweibrücken nicht haben wollen, daß man gar zu den Calvinisten treten und einen neuen Catechismum machen sollte, sondern man hat fürgeben, es sey allein um die Ubiquität zu thun." Darum beruft sich Candidus in seinem Streit auf die augsburgische Confession und die zweibrückische Kirchenordnung (s. Faber, Stoff II. S. 189); er gab die elf Fragestücke und den neuen Katechismus

nur hinaus als „christliche und nothwendige Erklärung des (lutherischen) Catechismi.“ Nie hat er offen die Aenderung seiner Ansicht bekannt, sondern seine früheren Schritte gegen die calvinisch Gesinnten auf allerlei Weise entschuldigt.

Die Wirksamkeit Candidus' erstreckte sich über die Gränzen des kleinen Herzogthums Zweibrücken; noch während des Kampfes mit den Lutheranern dachte man der reformirten Kirche einen großen und wichtigen Zuwachs im Reiche zu erwerben. Johann I. reiste mit Candidus, der ihn oft auf Reisen begleitete und ihm während der Reise Predigten hielt, im Jahre 1581 nach Cleve zu seinem Schwiegervater, dem Herzog Wilhelm von Jülich, um für seine reformirten Glaubensgenossen in Aachen, das unter dem Schutze des Herzogs stand, Freiheit zur Abhaltung ihres Gottesdienstes zu erlangen. Er erlangte das auch wirklich. Unterwegs waren sie in Bonn von dem Erzbischof Gebhard von Köln empfangen worden; das war mehr als ein gewöhnlicher Besuch. Die junge Gräfin Agnes von Mansfeld hatte den Erzbischof gefesselt; Herzog Johann machte ihm den Vorschlag, sie zu heirathen und als Fürst sein Land zu reformiren. Der Erzbischof, von den Brüdern der Gräfin gedrängt, wollte sie heirathen und von seiner Würde abtreten, aber seine Freunde bewogen ihn zu bleiben. Um diese Zeit kam Herzog Johann abermals mit Candidus zu dem Erzbischof; Candidus hielt vor ihm, jedoch nicht öffentlich, zu Bonn und Köln Predigten und traute ihn am 4. Februar 1583 mit Agnes. Einige behaupten, Ursinus habe diese Trauung vollzogen (vgl. Real-Enc. Bd. XIV. S. 697); aber Candidus erzählt selbst diese Geschichte an mehreren Orten, z. B. orationes funebres:

> atque electorem vinclo tum rite jugali
> conjuge cum cara solenni more sacravi.

Von dem lutherischen Sachsen wurde Gebhard im Stich gelassen; dagegen nahmen sich die pfälzischen Fürsten, und zwar sowohl die lutherischen, Kurfürst Ludwig und sein Oheim Richard von Simmern, als die reformirten, Johann Casimir und Johann I., seiner an, konnten ihn aber nicht schützen. Gebhard zog sich zurück auf seine Domherrnpfründe in Straßburg, blieb auch ferner mit Herzog Johann und Candidus eng verbunden und kam bisweilen zu Besuch nach Zweibrücken.

Von seiner amtlichen Wirksamkeit sagt Candidus selbst — von den Seinen ward er übermäßig gelobt — ganz bescheiden, er habe treulich die Lehre der Apostel und Propheten verkündigt, nach Kräften die Besserung der Sitten gefördert, alle Betrübten und an Leib und Seele Angefochtenen getröstet. — Er besaß großes Talent, Gelehrsamkeit und Gewandtheit, und kann ein Polyhistor genannt werden. Man zählt über zwanzig Schriften von ihm, theils deutsche, theils lateinische. In der letzteren Sprache und in der Handhabung des lateinischen Hexameters besaß er große Gewandtheit. Er dichtete viel, aber nie deutsch; seine Gedichte sind auch heute zum Theil noch lesenswerth, aber sie reden nicht zum Herzen des Volks und sind darum vergessen worden. Vielleicht trachtete Candidus, der seine Schriften gewöhnlich angesehenen Männern oder Fürsten und Kaisern widmete, etwas zu sehr, den kaiserlichen Dichterlorbeer zu erhalten. In seinen theologischen Schriften tritt, wie überhaupt in der theologischen Literatur jener Zeit, die Polemik sehr hervor. Außer den bereits genannten Schriften von Candidus erwähnen wir noch einige der wichtigsten: Elegiae precationum ex Evangeliis dominicalibus. Additae sunt 1) Summae s. argumenta in singula capita quatuor librorum Regum carmine comprehensa; 2) Judices populi Isr. carmine descripti; 3) carmen in laudem Wolfgangi Palat. — Loci theologici praecipui . . . . versibus conscripti, una cum carminum sacrorum libro (19 Gedichte), precibus sacris (28 Gebete) atque Catechesi christianae doctrinae (allein bereits im Jahre 1564 in Wittenberg, 1566 in Straßburg erschienen). Beide Bücher erschienen zu Basel 1570. — In proverbia Salomonis paraphrases carmine conscriptae. Frcf. 1578 und Argentor. 1588. — Gotiberis h. e. de Goticis per Hispaniam regibus e teutonica gente oriundis libb. VI; tum Bohemias h. e. de ducibus et regibus

bohemicis libb. VII. Biponti 1597. — Epigrammatum sacrorum libb. XII. Genevae 1589. — Conciones funebres. Bip. 1600. — In laudem Joannis Ducis. Bipont. a. 1604 die 11. Aug. pie defuncti libb. IV. carmine heroico scripti Bip. 1605.

Werfen wir auch einen Blick in das häusliche Leben Candidus'. Er war dreimal verheirathet: zuerst sechs Jahre mit Margaretha Sturz in kinderloser Ehe. Als sie 1573 gestorben war, verheirathete er sich 1574 mit Sibylla Kneugel. Von den sieben Kindern aus dieser Ehe blieben nur zwei am Leben, eine Tochter und ein Sohn, von dem die noch heute lebende Familie Candidus abstammt. Im Jahre 1594 verheirathete sich Candidus zum dritten Mal mit Anna, der Wittwe des Geometers Tilemann Stella, die ihn überlebte. Frühzeitig dachte er an seinen Tod. Im Herbste 1607 hielt er noch Visitationen und Synoden in Cusel und Meisenheim — die Synoden waren während der Zeit des Streites in den 70er und 80er Jahren nicht gehalten worden und wurden 1592 wieder erneuert —, machte einen Ausflug nach Bergzabern, fühlte aber nach seiner Rückkehr die Nähe des Todes. Er schrieb sich selbst Predigten zur Vorbereitung auf den Tod und sammelte sie in ein Heft „Trostsprüche, welche mir Pantaleoni Candido in meinen Todesnöthen fürgehalten werden sollen"; allein es ging verloren. In Gottes Willen ergeben, richtete er sich mit Bibelsprüchen auf, gebrauchte viel Melanchthon's Gebetsformeln, verfertigte auch selbst deren mehrere lateinische, und wiederholte oft das Wort: Herr Jesu! mach, daß dein letztes Wort am Kreuze sey auch mein letztes Wort in diesem Leben. — Am 3. Februar 1608 starb er, nachdem er Tags zuvor noch seiner Gattin eine kurze lateinische Grabinschrift diktirt hatte.

Literatur. Mich. Phil. Beuther, Christliche Leichpredigt bey der Begräbnuß Pantaleonis Candidi. Neustadt 1608. — Melch. Adam, vitae germanorum theologorum. — B. G. Struve, pfältzische Kirchen-Historie. Frankf. 1721. — G. Ch. Joannis, Kalenderarbeiten, neue Ausgabe. Zweibr. 1829. — Ph. C. Heintz, die Alexanderskirche zu Zweibrücken. Zweibr. 1817. — L. Häusser, Geschichte der rhein. Pfalz. 2 Bde. Heidelb. 1845. — E. F. H. Medicus, Geschichte der evang. Kirche in Bayern; Supplementband: die Rheinpfalz. Erlangen 1865. — Friedr. Butters, Pantaleon Candidus, ein Lebensbild aus dem zweiten Menschenalter der Reformationszeit in Deutschland. Zweibr. 1865 (Programm). Joh. Schneider, Vikar in Germersheim.

Wenzeslaus, der heilige, Herzog von Böhmen. Ungeachtet den überlieferten Nachrichten zufolge schon unter Ludwig dem Deutschen, dem Enkel Karl's des Großen, etwa vierzehn böhmische Häuptlinge sich zu Regensburg durch die Annahme der Taufe zum Christenthume bekannten, so zeigten sich doch die Bemühungen der Deutschen, dasselbe unter den Slaven zu verbreiten, umso mehr vergeblich, da diesen die Verbindung mit Deutschland längst sehr verhaßt und die deutsche wie die lateinische Sprache zu fremd waren. Nicht von Deutschland her, sondern von einem verwandten slavischen Staate sollte der christliche Glaube vielmehr den Czechen gebracht werden. Zwei griechische Mönche, Cyrillus (Constantinus) und Methodius, beide der slavischen Sprache mächtig, hatten den Mähren im Jahre 863 mit der Predigt zugleich die heilige Schrift und christlichen Gottesdienst in dieser Sprache gebracht und an dem mächtigen Swatopluk, dem Oberhaupte derselben, eine sichere Stütze gefunden. Als darauf Methodius um das Jahr 880 in Rom zum Erzbischof der Mähren gewählt war und die päbstliche Bestätigung des slavischen Gottesdienstes aus besonderer Begünstigung erhalten hatte, erschien gegen Ende des 9. Jahrhunderts, durch politische Zwecke veranlaßt, der Herzog Borziwoi von Böhmen im Glanze männlicher Jugend und Schönheit am Hofe Swatopluk's und ließ sich durch erwünschte Verheißungen des Methodius zur Taufe bewegen. Mit ihm ward zugleich seine Gemahlin Ludmilla getauft, welche von jetzt an ihr religiöses Gemüth mit demselben feurigen Eifer, den sie bisher in der Verehrung der slavischen Gottheiten gezeigt hatte, zur Anbetung des Chri-

stengottes wandte. Seitdem gewann das Christenthum von Tage zu Tage mehr Anhänger, und dem Methodius wurde der ruhmvolle Name des Apostels der Böhmen zu Theil. Als sich gegen Ende seines Lebens der Herzog Borziwoi mit seiner Gemahlin Ludmilla, welche ihre Frömmigkeit unter die Heiligen erhob, aus der Welt in die Einsamkeit zurückzog, folgte ihm sein in den elterlichen Grundsätzen erzogener Sohn Spitignew als zweiter christlicher Herzog in Böhmen. Allein so bereitwillig dieser treffliche Fürst auch volle Gewissensfreiheit in seinem Lande einführte und Christen und Heiden seine gleichgeliebten Unterthanen nannte, brach doch nach seinem Tode im Jahre 915 sogleich die wüthendste Verfolgung des Christenthums durch die Drahomira, die heidnische Gemahlin seines Bruders und Nachfolgers Wratislaw's hervor. So lange der Herzog Wratislaw lebte, suchte er freilich seine herrschsüchtige Gemahlin in Schranken zu halten und ihre Absichten zu vereiteln; da er aber bald starb und nur zwei noch unerwachsene Söhne hinterließ, so hielt sie ihre Begierde, als Mutter der Unmündigen die herzogliche Gewalt an sich zu reißen und durch dieselbe das Christenthum gänzlich zu unterdrücken, nicht länger zurück. Deshalb sahen sich die Großen des Volks und die Geistlichen, welche ihre heidnische Wuth fürchteten, veranlaßt, die Erziehung des künftigen Herzogs nicht ihr zu überlassen, sondern der frommen Großmutter Ludmilla, die in der Zurückgezogenheit ein stilles, christliches Leben führte, anzuvertrauen. Nachdem sich unter ihrer Aufsicht und Pflege die christliche Religion dem Geiste und Herzen des Knaben tief eingeprägt hatte, wurde er in der Schule der Stadt Budec in den Wissenschaften unterrichtet und so der feste Grund zu der Denk- und Handlungsweise gelegt, durch die er sich später die Verdienste eines Heiligen in Böhmen erwarb.

Während unterdessen die edle Ludmilla das Christenthum im Lande auf alle Weise zu schirmen und zu befördern strebte, rasete die boshafte Drahomira in ihrer Verfolgungswuth fort, verjagte die christlichen Priester überall und zerstörte viele Kirchen. Da erbot sich Ludmilla, in der Hoffnung sie zu besänftigen und zur Versöhnung zu stimmen, ihr als der Mutter der jungen Herzogssöhne vorläufig bis zur Volljährigkeit des älteren Wenzeslaus die Regierung zu überlassen und sich selbst aller herzoglichen Gewalt zu entkleiden. Allein anstatt durch diese Großmuth die Erbitterte zur Milde zu bewegen, steigerte sich vielmehr der Groll derselben gegen sie, als sie sah, daß jeder Versuch, den Sohn zum Heidenthum zurückzuführen, vergebens war und der Knabe fortfuhr, im Dunkel der Nächte den Umgang christlicher, frommer Männer eifrig aufzusuchen. Daher berieth sie sich, um die dem Christenthume mit unwandelbarer Treue ergebene Großmutter aus dem Wege zu räumen, mit zweien ihrer Vertrauten, Tummo und Gomo, welche ihr versprachen, die verhaßte Beschützerin der Christen zu tödten. In dieser Absicht begaben sie sich mit einem Haufen Bewaffneter nach deren entlegenem Wittwensitze nach Tetin, brachen in nächtlicher Dunkelheit die Hausthür ein und stürzten in Ludmilla's Schlafgemach. Obgleich diese, vorher von ihrem treuen Enkel Wenzeslaus gewarnt, den Mördern leicht hätte ausweichen können, erwartete sie dieselben mit christlicher Ergebenheit in ihr Schicksal und erinnerte sie nur mit Sanftmuth an die mannichfachen Wohlthaten, welche sie ihnen in früheren Zeiten erwiesen hatte. Aber keine Vorstellung vermochte die harten Gemüther der Mörder zu erweichen. Sie rissen die hülflose Fürstin aus dem Bette, warfen sie zur Erde, und kaum wollten sie ihr auf ihr flehendliches Bitten eine kurze Frist zum letzten Gebete gewähren. Knieend betete Ludmilla mit ausgebreiteten Armen zu Gott. Dann sprach sie gestärkt und gefaßt: „Seyd ihr nun herangekommen, mir das Leben zu nehmen, so schlagt mir das Haupt mit dem Schwerte ab, damit ich nach dem Beispiele so vieler Blutzeugen des Heilandes sterbe und seines Reiches würdiger werde.“ Doch die Mörder, ihrer Bitte nicht achtend, erwürgten sie mit ihrem Schleier, faßten gefühllos den Leichnam und schlugen das Haupt gegen einen Stein, der mit dem Blute desselben bespritzt wurde. So endete die fromme Ludmilla als Märthyrerin für ihren Glauben. Gottesfürchtige Männer

begruben die Leiche auf dem St. Katharinen-Kirchhofe zu Tetin unter vielen Thränen, die Gläubigen strömten dahin, um an ihrem Grabe zu beten, und Jahrhunderte hindurch ist sie wie eine Heilige verehrt worden. Selbst die Frevlerin Drahomira wagte es nicht, die Ruhestätte der Gemordeten zu stören und deren schnell wachsende Verehrung mit Gewalt zu hindern. Das Bewußtseyn ihrer Schuld an dem Verbrechen, das nur von ihr ausgegangen war, und der Widerstand, den ihre Absichten trotzdem überall fanden, zerrütteten ihre Seele und wandten ihre Wuth nicht nur gegen die Christen, sondern bald auch gegen die Mörder, deren sie sich als Werkzeuge des Verbrechens bedient hatte.

Indessen kam die Zeit heran, in welcher der junge Wenzeslaus das achtzehnte Lebensjahr erreicht hatte und erklärte, daß er die herzogliche Regierung selbst übernehmen wolle. Seine Mutter Drahomira aber, um ihre tyrannische Herrschaft nicht fahren zu lassen, ergriff mit ihren Anhängern sofort die Waffen, und erst nach einem längeren blutigen Kampfe ward er seines Rechtes mächtig, worauf er Drahomira mit Allen, die ihr ergeben waren, verbannte.

Wenzeslaus regierte zum Segen des Landes von 928 bis 936 oder 938. Mit trefflichen Anlagen des Geistes und einem sanften und frommen Karakter ausgestattet, war er nicht ungeschickt zu den Geschäften der Regierung, blieb dabei aber der Bestimmung für ein religiöses Leben stets eingedenk und strebte immer mehr nach der christlichen Vollkommenheit, den Lehren getreu, die er in früher Jugend empfangen hatte. Obgleich er auch jetzt noch wiederholt mit inneren und äußeren Feinden zu kämpfen hatte, richtete er vor Allem seine Sorge auf die Verbreitung des Christenthums und die Gründung eines festen Kirchenwesens und fand dabei nicht nur eine sichere Stütze an dem mächtigen deutschen Könige Heinrich I., dessen Oberhoheit er bereitwillig anerkannte, sondern auch einen treuen Gehülfen an dem Bischofe Tuto von Regensburg, mit dem er, da derselbe zugleich Bischof von Prag war, in der innigsten Verbindung stand (s. Cosmae Prag. chron. Boem. I. 1. no. 18. bei Pertz Scriptt. IX. p. 46). Mit Eifer stellte er die zerstörten Kirchen wieder her, rief die verbannten Geistlichen und Mönche zurück und erbaute mehrere neue Kirchen, unter denen die Kirche des heiligen Vitus zu Prag die vornehmste war. Auch brachte er den Leichnam der heilig verehrten Ludmilla von Tetin nach Prag und ließ ihn daselbst, nach dem Berichte Christian's de Scala (s. Bolland. vita s. Wenc. c. 1.) durch den Bischof Tuto in der Georgskirche feierlich beisetzen, eine Handlung, welche nach der Denkungsart dieses Zeitalters zur Befestigung seiner herzoglichen Gewalt ungemein beitragen mußte. Außerdem berief er, um die christliche Lehre und den christlichen Cultus zu befördern, Geistliche und Mönche aus Bayern, Schwaben und anderen Gegenden Deutschlands nach Böhmen, und diese kamen in großer Anzahl mit gottesdienstlichen Geräthschaften, Reliquien und Büchern herbei, fanden bei ihm die ehrenvollste Aufnahme, wurden reichlich beschenkt und bei Ausübung ihres Amtes kräftig unterstützt.

Aber er zeigte zugleich sein ernstliches Bemühen, das Christenthum in seinem Lande völlig zur Herrschaft zu bringen, auch dadurch, daß er selbst mit seinem Beispiele Allen in der Frömmigkeit vorleuchtete. Er hatte immer mehrere Geistliche in seiner Nähe und unterhielt sich gern mit ihnen. Seine Diener und Hofleute ließ er bis zum Geringsten herab durch seinen frommen und vertrauten Haushofmeister Podivin so unterrichten, „quod pene nullus curtensium foret, qui psalmographorum hymnos canere vel stylo exarare ignoraret vel aliquid ad ecclesiasticum pertinens non addisceret", auch ließ er sich von ihnen an den Vigilien die ganze Geschichte des Alten Testaments vorlesen (s. Bolland. vita s. Wencesl. c. 3.). Die Großen und Adeligen seines Reiches, so viele ihrer noch dem Heidenthume anhingen, suchte er bald durch Milde und Verheißungen, bald durch Strenge und Zurücksetzung, wenn Güte nicht wirkte, von ihrer heidnischen Lebensweise abzubringen. Wurde er von ihnen, was nicht selten geschah, zu Festgelagen eingeladen, die mit dem Götzendienste in irgend einer Be-

ziehung standen, so erschien er nie; hatte er bei anderen Gelagen, die er schicklich nicht vermeiden konnte, nach damaliger Sitte mehr als gewöhnlich getrunken, so eilte er am folgenden Tage in die Kirche, schenkte dem Geistlichen, der den Gottesdienst besorgte, das Beste von seinen Kleidungsstücken und flehte ihn an, zu Gott für ihn um Verzeihung seiner Sünden zu beten. Uebrigens war er im Essen und Trinken äußerst mäßig und trug unter seinem Herzogsmantel beständig ein wollenes Hemd und ein Cilicium. Seine Keuschheit bewahrte er, wie ausdrücklich erwähnt wird, gewissenhaft bis an sein Ende. Nach dem Zeugnisse seines Lebensbeschreibers Gumpold (s. bei Pertz a. a. O.) besuchte er selbst in der strengsten Winterzeit, nur von seinem treuen Podivin begleitet, des Nachts baarfuß die Kirchen und „drückte dem Boden die heiligen Spuren seines flammenden Eifers ein." Oft bereitete er in frommer Gläubigkeit eigenhändig die zur Messe erforderlichen Opfergaben, indem er von seinem steten Gefährten Podivin begleitet zur Zeit der Ernte in nächtlicher Weile auf das Feld ging, den Weizen mähte, ihn auf seinen Schultern nach Hause trug und aus den von ihm zu Mehl gemahlenen Körnern Brod buk, ebenso den Wein eigenhändig zubereitete und Beides unter die Geistlichen des Landes vertheilte.

Auf das Volk wirkte er durch die mildthätigste Unterstützung der Armen und Hülfsbedürftigen jeder Art, so daß er es sogar nicht unter seiner Würde hielt, nothleidenden Familien selbst Brod zur Speise und Holz zur Feuerung zu bringen. Nicht minder bewies er seine große Herzensgüte und Menschenfreundlichkeit durch das Loskaufen heidnischer Kinder, die er taufen und im Christenthum unterrichten ließ, durch Milderung der Gesetze und Strafen, sowie dadurch, daß er gebot, alle Galgen im ganzen Lande zu entfernen, und niemals bewogen werden konnte, in das Todesurtheil über einen seiner Unterthanen einzuwilligen. Um das Blut seiner Unterthanen zu schonen, setzte er sich selbst lieber den größten Gefahren aus. Als der eroberungssüchtige Fürst Radislav Baurzini's, eines Nachbarlandes von Böhmen, mit einem starken Heere plündernd und verheerend in sein Gebiet einfiel, schickte er demselben einige Abgeordnete mit der Anfrage entgegen, weßhalb er feindlich gegen ihn heranziehe, und erbot sich, ihm, wenn er ihn unwissendlich beleidigt haben sollte, Genugthuung zu leisten und ihn zu befriedigen, wofern er nichts begehre, was der christlichen Religion oder dem Wohle seiner Unterthanen widerspreche. Da jedoch der übermüthige Radislav verlangte, daß er sich und sein Land ihm unbedingt übergeben solle, so zog er ihm mit den Seinigen wohlgerüstet und muthig entgegen. Schon standen Beider Heere kampfbegierig einander gegenüber; da bot der Herzog dem Gegner einen Zweikampf an, um durch diesen die Sache zu entscheiden und das Leben so vieler Unschuldiger zu schonen. Radislav, der den Sieg leicht zu erhalten hoffte, nahm das Anerbieten an, und beide Fürsten schritten im Angesichte ihrer Heere zum Kampfe. Der Herzog Wenzeslaw, dessen Waffenrüstung sehr leicht war, bezeichnete sich mit dem Kreuze und ging muthvoll auf seinen Gegner los. Als aber Radislav ihn mit seinem Wurfspeere zu durchbohren trachtete, glaubte er, wie böhmische Geschichtschreiber erzählen, plötzlich zwei schützende Engel ihm zur Seite zu erblicken, legte seine Waffen nieder und warf sich dem frommen Herzog ehrfurchtsvoll zu Füßen, indem er ihn um Verzeihung bat und es ihm überließ, die Friedensbedingungen festzustellen.

Unterdessen schaltete sein jüngerer Bruder Boleslaw, dem er großmüthig das Gebiet von Bunzlau als dessen unbeschränktes Eigenthum eingeräumt hatte, in einem von dem seinigen ganz verschiedenen Geiste. Denn auf diesen Bruder war der herrschsüchtige und rohe Geist seiner Mutter Drahomira übergegangen; er neigte sich dem Heidenthume zu und beschäftigte sich mit dem Gedanken, in seinem kleinen Gebiete eine feste Hauptstadt zu gründen. Er versammelte daher alle freie Männer seines Landes und sprach zu ihnen: „Ich befehle, daß mir eine hohe Ringmauer, wie um die Stadt Rom, hier aufgeführt werde." Ein tiefes, mit Zittern verbundenes Stillschweigen folgte dieser kurzen Rede; es war, wie ein Chronist versichert, den Versammelten, als wenn

Boleslaw tausend bewaffnete Arme an einem einzigen Körper hätte. Und als er diesen Eindruck bemerkte, und ein angesehener Greis, der in seiner Nähe saß, es dennoch endlich wagte, sich bescheiden wider ihn zu äußern, faßte er denselben wüthend an und durchstach ihn mit den Worten: „Ich will es so, und nur mein Wille ist mein Gesetz." Jetzt ward ihm ohne Widerrede sogleich Gehorsam geleistet, und in Kurzem stand die hohe Ringmauer da; ja man bat ihn sogar unter Thränen, es zu verzeihen, daß man anfangs gewagt habe, ihm zu widerstreben.

Nun vermochte er auch nicht länger sich der offenen Feindschaft mit seinem älteren Bruder, dem er die Herrschaft nicht gönnte, zu enthalten. Dieser hatte gutmüthig, wie er war, längst der Mutter ihre Frevel verziehen und ihr gestattet, an seinen Hof zurückzukehren, und sie ist gewiß nicht ohne entscheidenden Einfluß auf den Entschluß ihres jüngeren Sohnes geblieben.

Beinahe zehn Jahre hatte der Herzog Wenzeslaus die Regierung des Landes mit Ruhm und zum Segen seiner Unterthanen geführt, als er theils aus Hang zum stillen, beschaulichen Leben, theils aus Scheu vor dem herrschsüchtigen Streben seines Bruders und seiner Mutter sich entschloß, nach Rom zu wandern und in den Mönchsstand zu treten. Kaum hatte Boleslaw dieß erfahren, so überzeugte er sich bald, daß der noch lebende Bruder als rechtmäßiger Herzog, wenn auch abwesend, seiner angemaßten Macht stets gefährlich seyn werde. Er lud ihn daher, da die Mordlust in seinem Herzen geweckt war, noch vor dessen Abreise auf den 27. September zur Festfeier der Märtyrer Cosmas und Damian, denen eine Kirche zu Bunzlau geweiht war, dorthin zu sich ein. Zwar ahnte der Herzog eine hinterlistige Tücke, nahm aber dennoch die brüderliche Einladung an. Nach dem Gottesdienste ging man zum Mahle, an dem die Verschworenen mit verborgenen Waffen Theil nahmen und nicht undeutlich in ihren Mienen die Lust verriethen, über ihr Opfer herzufallen. Vergebens warnte einer seiner Getreuen den Herzog vor dem Verrathe, aber dieser achtete so wenig darauf, daß er unbefangen am Ende des Mahles dem heiligen Erzengel Michael der Sitte gemäß einen Liebestrunk mit dem Wunsche ausbrachte, „derselbe möge Allen nach dem Tode ein Führer in das Paradies seyn", und sämmtliche Gäste aufforderte, in diesen Wunsch einstimmend ihre Becher zu leeren. Am folgenden Morgen ging er, seiner Gewohnheit nach, in aller Frühe auf das erste Glockenzeichen in die Kirche, um zu beten. Als er nach verrichteter Andacht in seine Wohnung zurückkehren wollte, trat ihm Boleslaw, der ihm bewaffnet nachgeschlichen war, entgegen. Nach gegenseitiger Begrüßung umarmte und küßte der Herzog seinen Bruder und dankte ihm für die gestrige glänzende Bewirthung. In demselben Augenblicke zog jedoch der heimtückische Boleslaw das Schwert und schlug ihm zwei Wunden, indem er erwiderte: „Heute will ich dich noch besser bewirthen!" Indessen gelang es dem stärkeren, obschon wehrlosen Wenzeslaus, dem Gegner das Schwert aus den Händen zu winden und ihn zu Boden zu werfen; dann zufrieden damit, daß er dem Mörder zu gerechter Strafe das Leben hätte nehmen können, wenn er gewollt, ließ er ihn frei und gab ihm mit den Worten: „Das verzeihe dir Gott, mein Bruder!" — die Waffe zurück. Doch ungerührt von dieser großmüthigen Schonung, rief er jetzt, als wäre er der Angegriffene, seine in der Kirche versteckt lauernden Mithelfer um Hülfe herbei. Mit Schwertern und Spießen drangen sie allenthalben aus ihren Schlupfwinkeln hervor, und der Herzog, der sich, der Uebermacht unterliegend, durch die Flucht zu retten suchte, fand die Kirche durch die Vorsicht der Mörder verschlossen; von Wunden zerfleischt und entkräftet, sank er sterbend an der Thür nieder.

So endete der fromme, von seinem Volke geliebte Herzog Wenzeslaus an heiliger Stätte durch die Hände von Verräthern, an deren Spitze sein eigener Bruder stand. Sein Todesjahr wird verschieden angegeben; die meiste Wahrscheinlichkeit spricht für das Jahr 936. Drei Jahre nach seinem Martyrthum wurde seine Leiche nach Prag in die von ihm erbaute St. Vituskirche übertragen, wo sie ihre bleibende Ruhestätte gefunden hat.

Wenzeslaus ward bald, wie seine Großmutter Ludmilla, eine Hauptgestalt in der ältesten christlichen Geschichte Böhmens und später unter die Heiligen versetzt. Sein Andenken feiert die katholische Kirche alljährlich am seinem Todestage den 28. Septbr.

Gleiches Schicksal mit Wenzeslaus theilten die meisten seiner treuen Diener und fast alle Geistlichen; als die Häupter der Christen und die eifrigsten Anhänger des ermordeten Herzogs wurden sie theils verjagt, theils hingerichtet. Indessen blieb das Beispiel der heiligen Ludmilla und die Thätigkeit ihres Enkels Wenzeslaus nicht ohne segensreiche Folgen im Volke, wenngleich das Christenthum erst nach schwerer Verfolgung unter Boleslaw (II.) dem Frommen, der seit 967 regierte, einen blutigen Sieg erlangte und im Jahre 973 mit der Gründung des Erzbisthums Prag, für welches der Pabst die Einführung des römischen Ritus bedingte, eine feste Kirchenverfassung erhielt.

Literatur: Gumpoldi (Bischofs von Mantua zwischen 968 bis 973) vita Venceclavi ducis Bohemiae bei Pertz M. H. G. Scriptt. T. IV. p. 211—223. — Vita S. Ludmillae et S. Wenceslai auct. Christanno de Scala Mont. in Act. SS. Sept. T. V. p. 354. T. VII. p. 825. — Cosmas Prag. (gest. 1125) Chron. Bohemor. libri III. in Scriptt. rerum Bohem. Prag 1784, T. I., besser in Menckenii Scriptt. rer. Germ. T. I. p. 1967, am besten bei Pertz Scriptt. Tom. IX. p. 46 sqq. — Dobner, Abhandl. der böhmischen Gesellsch. der Wissensch. auf 1786, S. 395 ff. — Dobrowsky, krit. Versuche. Prag 1803. — Dessen Cyrill und Methodius, der Slaven Apostel. Prag 1823. — Fr. Palacky, Geschichte von Böhmen. Prag 1836. Bd. I. — Damberger, synchron. Gesch. Bd. IV. Dr. G. H. Klippel.

Whately, Richard, Erzbischof von Dublin, war am 1. Februar 1787 in London geboren, wo sich seine Eltern vorübergehend aufhielten. Sein Vater hatte eine Präbende in Bristol und hier erhielt er seine Vorbildung bis zum Abgang auf die Universität Oxford. Er trat in das Oriel College ein, welches, nachher so berühmt als Pflanzschule des Tractarianismus, damals einen ganz anderen Karakter hatte. Es war das erste College in Oxford, in welchem eine freiere Richtung und ein reges wissenschaftliches Streben sich zeigte. Es dankte seinen Aufschwung hauptsächlich Copleston, dem nachmaligen Bischof von Llandaff, der viele Jahre als Fellow und von 1815 bis 1828 als Vorstand des College einen Kreis hervorragender Schüler und Anhänger um sich sammelte, zu welchen außer Whately dessen etwas jüngere Zeitgenossen Keble, Thomas Arnold, Milman und später J. H. Newman und Pusey gehörten.

Whately entwickelte sich nicht rasch. Bei aller Wißbegierde und eisernem Fleiß sah er sich doch anfänglich von vielen Studiengenossen überflügelt. Erst 1810 trat er in die vorderen Reihen, als er die Preisaufgabe: Was waren die Künste des Friedens, in welchen die Alten den Neueren nachstanden? — gewann. Das Jahr darauf wurde er zum Fellow von Oriel gewählt. Während er aber nur langsam sich die Anerkennung seiner wissenschaftlichen Tüchtigkeit anbahnte, hatte er durch seinen scharf ausgeprägten Karakter von Anfang an eine Stellung unter seinen Genossen gewonnen. Er war eine kräftige biederbe Natur, voll Wahrheitsliebe und Rechtlichkeit, aber rücksichtslos und im höchsten Grade formlos. Disputiren war seine Leidenschaft, sey es, daß er im Ernst eine Sache verfocht, oder nur um zum Widerspruch zu reizen oder den Gegner zu verblüffen, Paradoxen aufstellte. Wenn er, sagt ein Zeitgenosse, den Kopf zurückgeworfen, schweren Trittes in der Halle des College einherschritt, war es, als wolle er allen Widerspruch niedertreten, wie der Elephant das Gestrüpp. Er hatte viel Mutterwitz und ließ ihn frei spielen, gleichgültig ob er verletze oder nicht. Zahllose gute und schlechte Witze werden von ihm erzählt, meist eigene, aber auch viele traditionäre, die sich als herrenlose ihm anhängten. Bewunderer seiner Originalität fand er viele, aber Freunde hatte er wenige; denn die Meisten fürchteten ihn, und die er verletzt hatte, zogen sich zurück.

In seiner Stellung als Fellow hatte Whately die vollste Muße für wissenschaft-

liche Arbeiten und die beste Gelegenheit, seine Kenntnisse zu verwerthen. Einen Einblick in den Gang seiner Studien gewährt sein Commonplace Book (aus seinem Nachlaß von seiner Tochter herausgegeben), eine Art Tagebuch, in welchem er von 1810 an Gedanken und Bemerkungen über Verschiedenes aufzeichnete — ein Skizzenbuch, aus dem er später manches Blatt herausnahm, um die flüchtigen Umrisse auszuführen. Man sieht darin ganz den Mann, der er von Jugend auf bis in's Greisenalter war, kein origineller schaffender Kopf, aber einer, der über Alles selbstständig denkt, sorgfältig prüft und, was damals Wenige wagten, auch theologische Fragen ernstlich untersucht und durchaus nach Erkenntniß der Wahrheit ringt, dabei lieber mit Wenigem aber Sicherem sich begnügen will, als Etwas stehen lassen, bloß weil es allgemein angenommen oder zweckmäßig ist. Andererseits widerte ihn nichts so an, als die destruktive Tendenz des Hume'schen Skepticismus, der Manchen als die Spitze der Philosophie erschien. Er untersuchte dessen Principien und legte seine gefährliche Tendenz bloß in der Broschüre „Historic Doubts relative to Napoleon Buonaparte, 1819. — Es war seine erste Schrift, die auch die populärste geblieben ist. Eine wissenschaftliche Widerlegung des Hume'schen Skepticismus ist es nicht und will es nicht seyn. Whately wollte nur den Hume'schen Grundsatz, daß kein Zeugniß genügen könne, um die Wunder zu beweisen, in der Anwendung auf unbestrittene Thatsachen ad absurdum führen, und dieß ist ihm in seiner humoristischen Weise vortrefflich gelungen. Um diese Zeit fing er auch an, Beiträge in die „Edinburgh Review“ zu liefern. Whately hatte schon einen bedeutenden Einfluß in Oxford gewonnen, namentlich unter den Studirenden, auch waren ihm wiederholt Predigten vor der Universität und im J. 1822 die Bampton lectures übertragen worden, als er in Folge seiner Verheirathung (1821), die ihn zum Aufgeben seines Fellowship's nöthigte, eine Pfarrei in Halesworth, Suffolk, annahm, ohne jedoch den Verkehr mit Oxford zu vernachlässigen. Als Pastor war er thätig und zeigte sich freundlich und allezeit hülfebereit gegen seine Pfarrkinder. Seine Predigten waren meist in populärem Tone gehalten. Eine Frucht seiner theologischen Studien aus dieser Zeit sind seine „Essays on the difficulties in the Writings of St. Paul“, in denen er die Schwierigkeiten in der Schrift anerkennt und zu heben sucht, besonders aber bei der Erwählungslehre verweilt, die er im anti-calvinistischen Sinne auffaßt. Um diese Zeit erschien auch eine anonyme Schrift „Letters on the Church by an Episcopalian“, in welcher die Unabhängigkeit der Kirche verlangt wurde und die großes Aufsehen erregte. Sie wurde allgemein Whately zugeschrieben, und dieser hat dem nie direkt widersprochen. Es war diese Schrift, welche Newman den ersten Gedanken an eine Neugestaltung der Kirche eingab.

Whately's Abwesenheit von Oxford war von kurzer Dauer. Er wurde im Jahre 1825 zum Präsidenten von St. Alban's Hall erwählt. Hier trat er bald mit seiner Hauptschrift „The Elements of Logic“ hervor, ein Buch, das ihm in England und Amerika einen großen Namen gemacht hat und in beiden Ländern fast allgemein als Lehrbuch eingeführt worden ist. Das Studium der Logik war in Oxford seit Locke fast ganz vernachlässigt worden, Dieses wieder zu Ehren gebracht zu haben, ist Whately's Verdienst. Die Anregung dazu hatte er von Copleston empfangen und Vieles in seinem Werke benutzt, was er aus dessen Vorlesungen und Gesprächen darüber in sich aufgenommen. Bei der Ausarbeitung stand ihm Newman zur Seite, der auf kurze Zeit Vicepräsident von St. Alban's und dazumal Whately sehr befreundet war.

Whately hat in seinem Werke zwar weder ein neues System aufgestellt, noch auch den Fortschritt in dieser Wissenschaft in anderen Ländern beachtet, vielmehr die aristotelisch-scholastische Logik wieder zu Grunde gelegt, aber diese durch klare Auseinandersetzung und treffliche Erläuterungen anziehend zu machen gewußt. So viel sich auch gegen diese Logik einwenden läßt (vgl. Sir W. Hamilton's scharfe Kritik in der Edinburgh Review 1833), so hat sie doch einen großen Einfluß auf die Behandlung verschiedener Disciplinen ausgeübt und zu weiteren Forschungen (G. C. Lewis und Man-

sell) angeregt. In einem anderen Schriftchen — Easy Lessons of Reasoning — suchte Whately die Logik populär zu machen.

Auf diese Logik und im engen Anschluß daran folgte Whately's Rhetorik, ebenfalls ein sehr geschätztes Buch, und dann seine Vorlesungen über Nationalökonomie. Es war ihm nämlich im Jahre 1830 die Professur für diese Wissenschaft übertragen worden — damals noch etwas so Neues, daß er ihre Berechtigung namentlich religiösen Bedenken gegenüber darthun mußte. Ueber diesen Studien versäumte Whately jedoch die theologischen nicht. Er ließ eine Schrift über die Irrthümer des Katholicismus (Errors of Romanism) erscheinen, die mit großer Mäßigung und tiefer Menschenkenntniß geschrieben ist und noch heute als beste Schutzschrift gegen die römische Kirche gilt. Hat er sich aber hiemit viel Dank erworben, so zog er sich auch wieder viele Feinde zu durch eine Broschüre über den Sabbath, welche der in England herrschenden Auffassung des Sonntags entgegentrat.

Whately hatte sich durch seine Schriften einen bedeutenden Namen gemacht und durch seine Lehrgabe auch als Docent sich ausgezeichnet; und obwohl er manchen Strauß zu bestehen hatte, auch mit seinen kirchlich- und politisch-liberalen Ansichten ziemlich isolirt stand, so schien er doch nirgends sich wohl zu fühlen als in dem akademischen Berufe, und für kein anderes Amt sich so zu eignen.

Wie groß war daher das Erstaunen, als im Herbst 1831 Whately's Erhebung zum Erzbischof von Dublin in Oxford vernommen wurde. Es war fast unerhört, daß ein Geistlicher vom Katheder unmittelbar auf einen Erzstuhl erhoben wurde. Man konnte nicht begreifen, wie die Regierung es wagen mochte, statt eines Iren einen Engländer, statt eines Conservativen einen Liberalen, einen, der der Trennung der Kirche vom Staat das Wort geredet, nach Irland zu senden, wo Alles aus den Fugen zu gehen schien. Und das Schlimmste war, daß Whately im Geruch der Heterodoxie stand. Einmüthig wurde gegen diese Wahl protestirt. Die Prälatenbank, der Bischof von Exeter an der Spitze, erhob sich gegen ihn, von den Kanzeln und von der Presse wurde der verderbenbringende Schritt der Regierung beklagt und verdammt. Ebenso wenig konnten es Whately's Freunde begreifen, wie er seine hohe und einflußreiche Stellung auf der Universität aufgeben möge, um einen verlorenen Posten zu besetzen, statt des gefeierten Lehrers eine kirchenfürstliche Null zu werden; wie er, der aufrichtigste Mann, eine Stellung einnehmen könne, welche nur mit Gründen zu vertheidigen war, die er bei Anderen sicher würde verdammt haben. Denn bei all der idealen Auffassung der anglikanischen Kirche in Irland als einer Missionskirche, konnte man sich doch nicht verhehlen, daß sie solchen Beruf in der That nie erfüllt habe, und daß ihr bester Rechtstitel der Grundsatz sey: cujus regio, illius religio. Aber eben die abnorme Stellung der irischen Kirche schien den paradoxen Mann zu reizen, und gewiß auch die Hoffnung, auf einem ausgedehnten, wenn auch noch so schwierigen Berufsfelde seine Kräfte zum Wohle seiner Mitmenschen in großartigem Maßstabe verwenden zu können — ein Wunsch, den er selbst seine Hauptleidenschaft nennt und lange mit sich herumgetragen hat (s. Commonplace Book z. J. 1818).

Man kann sich die Aufnahme denken, die Whately in Dublin fand. War ihm schon ein böses Gerücht vorangegangen, so that er auch Jahre lang gar nichts, um das Vertrauen der Geistlichkeit zu gewinnen. Auch im erzbischöflichen Talar blieb er unverändert der witzige, derbe, unbekümmerte Fellow. Statt salbungsvoller Ansprachen und väterlicher Rathschläge bekamen die Geistlichen, wenn sie im erzbischöflichen Palast sich einfanden, Witze zu hören; logische Fallen wurden ihnen gestellt, und wenn sie darein gingen, wurden sie tüchtig ausgelacht. — Auch das äußerst unbekümmerte formlose Wesen des Erzbischofs fiel unangenehm auf. Man konnte z. B. den hochwürdigen Herrn gemüthlich seine Thonpfeife rauchend und auf den Sperrketten, die seinen Hof abgränzten, sitzend oder hemdsärmlig im Garten arbeitend finden. Doch das waren nur Nebensachen und von keinem Belang dem Anstoß gegenüber, den seine theologischen

Ansichten der Geistlichkeit gaben. Hatte er diese schon zuvor durch seine liberalen Anschauungen und besonders durch seine Ansicht über den Sabbath und die Prädestination gegen sich eingenommen, so erweiterte sich die Kluft durch die rücksichtslose Art, mit der er fortfuhr, Schwierigkeiten hervorzusuchen, Gegengründe gegen den Glauben aufzustellen, ohne sie, wie man glaubte, ernstlich zu widerlegen, und wohl am meisten durch seinen offen ausgesprochenen Widerwillen gegen die Einseitigkeiten der evangelischen Richtung, gegen die fanatische und doch oberflächliche Weise, in der der Katholicismus in Bausch und Bogen verdammt wurde, und gegen die Proselytenmacherei, in der Viele die Hauptaufgabe der anglikanischen Kirche in Irland sahen. Da konnte er wohl manchmal einen eifrigen Proselytenmacher auf's Korn nehmen, ihm die Gegengründe, die ein Katholik aufstellen würde, haarscharf vorhalten und ihn auffordern, dieselben ebenso scharf zu widerlegen, und den Armen so in die Enge treiben, daß er kleinlaut abzog. Und als wäre es damit nicht genug gewesen, so rief er zur Zeit der Cholera im Jahre 1832 einen Sturm der Entrüstung hervor, als er sich gegen die Todtenbettreue und die Wirksamkeit des Sakramentes bei Sterbenden, was von der letzten Oelung der katholischen Kirche wenig verschieden sey, aussprach und sogar es für unnöthig erklärte, daß die Geistlichen sich der Gefahr der Ansteckung aussetzen! Whately war so ganz das Gegenstück seines Vorgängers, der nicht bloß in religiösen Anschaunngen mit seinem Klerus harmonirte und jeden Anstoß vermied, sondern auch äußerst zuvorkommend und herablassend gegen seine Geistlichen war und der Würde des Kirchenfürsten nie etwas vergab.

In friedlichen Zeiten wäre gewiß ein ähnlicher Mann viel mehr am Platze gewesen als Whately. Aber Irland befand sich dazumal in der gefährlichsten politischen und kirchlichen Krisis. Wohl war kurz zuvor durch die Katholikenemancipation eine wichtige Concession gemacht worden, aber wie diese nur als Abschlagszahlung angesehen wurde, das zeigte die Repealagitation und der blutige Zehntenkampf. Durch beide war die Existenz der bischöflichen Geistlichen und der Kirche selbst gefährdet. Die Regierung mußte weitere versöhnliche Schritte thun, und Whately war ganz der Mann dazu, ihr dabei die Hand zu bieten. Er war kein Parteimann. Gerecht und billig nach allen Seiten, ruhig und besonnen, aber fest und sicher ging er seinen Weg, völlig unbekümmert um das Urtheil Anderer. Er stimmte für die Reducirung der 30 Bisthümer auf 12, so heftig auch die englischen Prälaten dagegen protestirten, und ebenso für die Uebertragung der Zehntpflicht von den armen katholischen Pächtern auf die wohlhabenden meist protestantischen Grundbesitzer. Obwohl er den Rechtsbestand der anglikanischen Kirche aufrecht halten wollte, so hielt er doch Billigkeit und Mäßigung den Katholiken gegenüber für das wichtigste Erforderniß, trotz der Unzufriedenheit der evangelischen Partei und der Orange loge, welche seit dem Jahre 1828 sich neu organisirt hatte und immer größere Theilnahme unter dem protestantischen Adel fand. Auf seiner Pfarrei Stillorgan machte er keinen Unterschied in der Unterstützung katholischer und protestantischer Familien. Auch fand er es nur zweckmäßig und billig, die Heranbildung katholischer Geistlicher im Lande selbst zu fördern, und stimmte deshalb für die Maynoothbill. Sein Ziel war, ein solches Verhältniß zwischen Protestanten und Katholiken herzustellen, wie es sich sonst in paritätischen Ländern findet und auf gegenseitige Achtung gegründet ist. Deshalb war er auch entschieden gegen Proselytenmacherei, zumal wenn sie äußere Vortheile als Lockmittel gebrauchte. Wie war er nicht entrüstet über jenen abenteuerlichen Kreuzzug, den anfangs der fünfziger Jahre 100 Prediger verschiedener Denominationen nach Irland machten, um, jeder durch 100 Predigten, das katholische Land für das Evangelium zu erobern. Er sah darin nicht bloß einen unbefugten Eingriff in die Diöcesanrechte, ein offenes Mißtrauensvotum gegen die angestellten Geistlichen, von deren Missionsberuf man ja sonst so viel zu rühmen wußte — das Unreife und Verkehrte des ganzen Plans war ihm in der Seele zuwider, zumal da sich herausstellte, daß einzelne Protestanten die Rolle des Katholiken übernommen, um sich scheinbar von dem Prediger bekehren zu lassen. Nein, von einem blinden Bekeh-

rungseifer hoffte und wollte er keine Evangelisirung Irlands. War solche zu hoffen, so konnte sie nach seiner Ansicht nur auf dem Wege gründlicher Belehrung und klarer Ueberzeugung geschehen, und das Mittel dazu war die Volkserziehung. Ob ihm jenes Ziel als erreichbar vorgeschwebt, soll hier nicht erörtert werden, aber als nächste und allerwichtigste Aufgabe, um das tiefgesunkene Land wieder zu heben und ein besseres Einvernehmen zwischen Protestanten und Katholiken anzubahnen, erschien ihm die gemeinschaftliche Erziehung der Kinder in Volksschulen. Die englische Regierung hatte schon vorher den Versuch einer Volkserziehung auf Grund religiöser Gleichstellung gemacht, aber der Widerstand Seitens der Bischöfe und Geistlichen war zu mächtig gewesen; auch hatte sich Niemand gefunden, der die Sache energisch in die Hand genommen hätte. Da war nun Whately ganz der Mann auf den Platz. Er warf sich mit aller Kraft und Liebe auf diese hochwichtige Sache. Zwanzig Jahre lang war er die Seele der Erziehungscommission. Er regelte und überwachte nicht nur das Schulwesen, sondern verfaßte auch die meisten Schulbücher, alle ausgezeichnet durch Einfachheit und Klarheit. Selbst die Sprüche auf dem Umschlage der Schreibhefte hat er ausgewählt. In öffentlichen Reden und zahlreichen Broschüren entwickelte und vertheidigte er das noch neue und hart angefochtene System der Nationalerziehung Selbst das Mißtrauensvotum, das ihm die irischen Protestanten gaben, als die Sache vor das Parlament zur Untersuchung kam, machte ihn nicht irre. Hatte er sich doch das Vertrauen der Katholiken erworben und war mit dem katholischen Erzbischof Dr. Murray fortwährend im besten Einvernehmen gewesen. Mit Zustimmung des letzteren waren drei kleine religiöse Schriftchen eingeführt worden: „Einleitende Lectionen über das Christenthum“ (Introductory Lessons on Christian Evidences, — ein Werkchen, das in sieben Sprachen übersetzt und in zahllosen Auflagen verbreitet worden ist); ferner „Lectionen über die Wahrheit des Christenthums“, sowie eine kleine Liedersammlung, — alle sorgfältig so gehalten, daß sie den Katholiken keinen Anstoß geben konnten und doch die Grundlehren des Christenthums enthielten. Die Sache nahm einen erwünschten Fortgang; im Jahre 1851 gab es über 4800 Nationalschulen mit mehr als einer halben Million Kinder. Aber der Tod Dr. Murray's gab der Sache einen gewaltigen Stoß. Im Jahre 1850, demselben Jahre, in welchem die römische Curie es wagte, in England 12 Bisthümer zu errichten, war in Irland Dr. Cullen zum Erzbischof von Armagh und apostolischen Delegaten ernannt worden. Unter seinem Vorsitz wurde eine Synode in Thurles gehalten und unmittelbar darauf ein Aufruf an die Katholiken zur Gründung einer katholischen Universität erlassen, wobei die Erziehungsfrage zur Erörterung kam. Es wurde geltend gemacht, die Erziehung könne nicht in weltliche und geistliche getrennt werden, sie sey ein Ganzes. Zugleich wurde ein Angriff auf die Musterschulen und Queen's Colleges gemacht. Nach Murray's Tode versetzte der Pabst Cullen nach Dublin. Und nur zu bald mußte Whately, der auf jene Angriffe in einem öffentlichen Vortrage geantwortet hatte, erfahren, wie rasch in aller Stille die ultramontane Richtung um sich gegriffen hatte. Bei dem Besuche einer Musterschule fand er, daß jene drei Bücher trotz der Verordnung gar nicht eingeführt waren. Er klagte deshalb bei der Erziehungscommission, aber diese strich in Whately's Abwesenheit einfach jene Schriftchen aus der Liste der Schulbücher. Whately erklärte hierauf seinen Austritt aus der Commission. Später kam die Sache vor das Haus der Lords, wo Whately sich bitter beklagte, daß jene Bücher, die einstimmig von der Commission angenommen worden und als zum System der Nationalerziehung gehörig betrachtet werden müssen, verworfen worden seyen. Es wurde ihm erwidert, daß die Commission eben so gut das Recht habe, Bücher abzuschaffen als einzuführen. Zudem hatte sich die Mehrzahl der Episkopalen längst gegen jene Bücher erklärt, weil sie die specifischen Lehren des Protestantismus nicht enthalten, und schon 1840 die kirchliche Erziehungsgesellschaft gegründet. Die Nationalschulen bestanden freilich fort, aber mit völlig getrenntem Religionsunterricht, also mit Ausmerzung des Elementes, das Whately als das Wesentliche des Systems angesehen hatte.

Das Mißlingen seines Lieblingsplans war für Whately der schwerste Schlag, der ihn bisher getroffen hatte. Bis an sein Ende hat er ihn nicht verschmerzt. Und doch hat dieser Streit mit der katholischen Partei, in welchem Whately das Opfer der ultramontanen Umtriebe geworden zu seyn schien, viel dazu beigetragen, ihn in der Achtung der Episkopalen und der Protestanten überhaupt zu heben und ein freundliches Verhältniß zur evangelischen Partei herzustellen.

Whately hatte sich seine Stellung Schritt für Schritt erkämpfen und ein volles Maß von Haß, Mißtrauen und Verläumdung tragen müssen. Auch das hat man ihm vielfach zum Vorwurf gemacht, daß er sich von Schmeichlern und Stellenjägern leiten lasse. Aber der edle Kern seines Wesens leuchtete doch immer heller durch die rauhe Schale hindurch. So rücksichtslos er auch gegen seine Geistlichen erschien, so hatte er doch ein warmes Herz für sie. Er hat sie und andere Familien in den Zeiten des Zehntenkampfes und der Hungersnoth reichlich unterstützt und in der Stille unendlich viel Gutes gethan. Wie schön stach seine Uneigennützigkeit gegen den Nepotismus einiger anderen Prälaten ab, die als Häupter der evangelischen Partei galten! Whately hat nie reiche Pfründen den Seinigen gegeben. Alles was er that, war, daß er seinem Sohne, einem verdienten und sehr tüchtigen Geistlichen, eine Pfarrstelle mit mittelmäßigem Einkommen in Dublin gab. Allmählich hatte sich auch ein billigeres Urtheil über seinen theologischen Standpunkt Bahn gebrochen. Man sah doch, daß er kein so schlimmer Ketzer sey, daß es ihm wenigstens mit Allem, was er als seine Ueberzeugung aussprach, völlig Ernst sey. Und bei aller Milde, die er gegen die Katholiken an den Tag legte, wußte man doch, daß er der Letzte seyn würde, ihrem System zu huldigen. In einer Zeit, wo die Fluth des Tractarianismus hoch ging und auch einige englische Bischöfe mit sich zu reißen drohte, konnten sich die irischen Episkopalen rühmen, in ihrem Erzbischof den tüchtigsten Bekämpfer dieser Richtung zu haben. Die Geistlichen waren in so vielen Punkten anderer Ansicht, als ihr Erzbischof. Und doch konnten sie viel von ihm lernen, ohne ihrer Ueberzeugung etwas zu opfern. Er gab bei so manchen Gelegenheiten (Visitationen, Ordinationen rc.) treffliche praktische Winke und allezeit eine höchst belehrende Ueberschau über die kirchlichen Zeitfragen. Seine Pünktlichkeit in Amtsgeschäften war musterhaft. Allerdings waren diese keine große Last. Seine Provinz umfaßte in 6 Diöcesen nur etwa 200000 Episkopale, so daß auf eine Diöcese nicht so viele Kirchenmitglieder kamen, als auf manche Pfarrei in London. Auch das konnte das gute Einvernehmen nur erhöhen, daß seine Frau und Töchter sich mit Eifer wohlthätiger Anstalten annahmen, Armenschulen gründeten und die kirchliche Katholikenmission unterstützten, wenn auch Whately sich selbst dabei nicht betheiligte. Doch, zur allgemeinen Freude, interessirte er sich später für eine Gesellschaft zur Unterstützung der vom Katholicismus Uebergetretenen, und ging einmal als Vertreter derselben nach Birmingham. Nicht zu vergessen ist, daß er sich auch durch öffentliche Vorträge, z. B. in Jünglingsvereinen, populär machte und durch Betheiligung bei der irisch-statistischen Gesellschaft, sowie durch Gründung eines Lehrstuhls für Nationalökonomie in Dublin sein allgemeines Interesse für die Hebung Irlands an den Tag legte. Er war nicht bloß Kirchenfürst, er gehörte überhaupt zu den ersten und angesehensten Männern des Landes. Hatte er doch in Abwesenheit des Lord-Lieutenants vorübergehend auch dessen Stelle versehen. Es führt uns dieß auf Whately's vielseitige Thätigkeit außerhalb seines nächsten Berufs.

Alle wichtigen Fragen in Staat und Kirche, in der Erziehung und in der Wissenschaft faßte er in's Auge. Als Vertreter der irischen Prälatenbank ist er öfters im Hause der Lords gewesen und zu vielen Commissionen hinzugezogen worden. Theils in seinen Reden im Parlament, theils in Broschüren hat er seine Ansichten über die verschiedensten Zeitfragen ausgesprochen und dabei immer seinen unabhängigen und freisinnigen Standpunkt behauptet. So sprach er sich bei der vielbewegten Frage über Revision der Liturgie für zweckmäßige Aenderungen im Einzelnen aus, eben so für

Verbesserung der autorisirten Bibelübersetzung, für die Aufhebung des Verbotes einer Heirath mit der Schwester der verstorbenen Frau, für Judenemancipation, wie früher für liberale Behandlung der Katholiken.

Er hatte viele staatsmännische Tüchtigkeit. Schon in Oxford hatte er sich eingehend mit allen Fragen des Staatshaushaltes beschäftigt und Vorlesungen über Nationalökonomie gehalten. Ein großes Verdienst und viele Anerkennung erwarb er sich durch die Reform des Armenwesens, zu der er mit seinem früheren Collegegenossen Sevior den Plan entwarf. Ferner hat er sich mit dem Transportationssystem genau bekannt gemacht und auf dessen Aufhebung angetragen, da es im Einzelnen äußerst ungerecht und im Allgemeinen verfehlt sey, sofern es von Verbrechen nicht abschrecke. Denn nur das letztere sah er als den Zweck der Strafe an, nicht auch Genugthuung für das Gesetz und Besserung der Sträflinge. Aus gleichem Grunde hat er sich auch gegen die Todesstrafe ausgesprochen.

So vielseitig und gleichmäßig tüchtig zeigt sich Whately, daß es schwer seyn möchte zu sagen, in welcher Eigenschaft er am meisten Berühmtheit erlangt hat, ob als Logiker oder Theologe, als Gelehrter oder Praktiker, als Kirchenmann oder Staatsmann und — nicht zu vergessen: als Schriftsteller oder als ächt englisches Original.

Doch nur als Theologen haben wir ihn hier noch näher in's Auge zu fassen:

Whately's theologischer Standpunkt ist im Wesentlichen der des rationalen Supranaturalismus. Insbesondere schließt er sich an Paley an, dessen Evidenzen und Moralphilosophie er herausgegeben hat. Jedoch hat er auch hier die Selbstständigkeit seines Denkens bewahrt, Vieles schärfer und richtiger bestimmt und sich von Paley's Nützlichkeitsprincip in der Moral losgesagt, während er dessen Horae Paulinae als unübertroffenes Meisterwerk anerkennt. Ein schöpferischer Theologe war Whately nicht. Er hat nie ein größeres Werk unternommen, dagegen in zahlreichen Abhandlungen, Universitätspredigten, Ordinations- und Pastoralreden die wichtigsten Punkte und besonders die Zeitfragen vorgenommen. Es würde zu weit führen, sie alle aufzuzählen. Die wichtigsten sind: „Essays I. II. III. Series"; — „The Kingdom of Christ"; — „Thoughts on the Sabbath"; — „Scripture Doctrine concerning the Sacraments";— „View of the Scripture Revelation respecting a future state." — Alle Abhandlungen sind in dem meisterhaften Essaystyl, in klarer bündiger Sprache geschrieben und der Gegenstand nüchtern und unparteiisch behandelt. Direkte Polemik vermeidend, hat Whately doch immer die Gegner verschiedener Art, besonders die Tractarianer im Auge und bekämpft sie mit ruhiger Würde und logischer Schärfe. So wenig Whately eine theologische Schule begründet hat, so hat doch die Art seines Denkens auch auf die englische Theologie einen großen Einfluß ausgeübt. Man denke nur an die bekannten Männer der breitkirchlichen Richtung.

Versuchen wir es, Whately's so vielfach angefochtene Ansichten kurz darzulegen. Was zunächst das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung betrifft, so sagt er: „Man hält die Vernunft für stark genug, eine Wahrheit zu entdecken, weil, nachdem eine Lehre durch die Offenbarung unserem Glauben vorgehalten worden ist, die Vernunft die Wahrscheinlichkeit derselben sieht. Und so geschieht es, daß ein System sogenannter natürlicher Religion mit der Beute der Offenbarung ausstaffirt wird — ein System, wie es der Mensch für sich nie hätte aufstellen können. Und diese natürliche Religion wird nun von Manchen zum Maßstab gemacht, um die Aussagen der heiligen Schrift darnach zu prüfen, was nichts Anderes ist, als wenn man ein Original nach einer incorrekten und mangelhaften Copie verbessern wollte."

Was die Vernunft selbst entdecken kann, ist nicht geoffenbart. Was von ihr nicht entdeckt werden kann, aber auch nicht im Widerspruch mit ihr steht, dafür genügt die Bestätigung durch einzelne Stellen der Schrift. Was aber gegen die Vernunft ist, muß auf's Stärkste bezeugt seyn, um Gegenstand des Glaubens werden zu können." — „Die Vernunft muß selbst anerkennen, daß es im Rathe des Höchsten Vieles geben müsse,

was über den Bereich der Vernunft gehe. Allerdings muß Alles, was den Begriffen der Vernunft zuwider ist, mit der äußersten Behutsamkeit angesehen werden. Ist es aber klar und entschieden in der Schrift ausgesprochen, so muß es angenommen werden, und es ist eben zu dem Zweck da, den Glauben zu prüfen."

Diese und viele ähnliche Aussprüche zeigen deutlich, wie Whately das Recht und die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung anerkennt, aber auch dem Denken seine Stellung wahrt. „Die Sache der Wahrheit überhaupt" — hatte er schon in seiner Logik gesagt — „und nicht am wenigsten die religiöse Wahrheit gewinnt durch Alles, was gesundes Denken fördert und die Entdeckung von Trugschlüssen erleichtert." Innerhalb des von der Offenbarung umschlossenen Gebietes ist die Vernunft angewiesen, die Wahrheit zu finden und Falsches oder Unsicheres auszuscheiden. Aber in das metaphysische Gebiet darf sie sich nicht wagen, nicht nach den letzten Gründen fragen. So sagt Whately z. B. über den Opfertod Christi: „Warum das unschuldige Blut Christi für die Erlösung der Menschen vergossen werden mußte, wissen wir so wenig, wie Abraham wußte, warum ihm Gott die Aufopferung seines Sohnes befohlen; auf diese Frage Warum? gibt es nur die Antwort: weil die Schrift sagt, daß es geschehen ist unter thatsächlichen Umständen, sofern nämlich die Juden Jesum verwarfen und kreuzigten. Wir haben aber kein Recht, zu sagen, daß sein Tod unter der entgegengesetzten Voraussetzung der allgemeinen Anerkennung Christi nothwendig gewesen wäre. Man vgl. 1 Kor. 2, 8. Apgesch. 3, 17." — Es kommt also Alles auf das äußere Zeugniß an, das gleich einem strengen, wenn auch unverstandenen Gebot, Unterwerfung fordert. Eine Vermittelung für das Denken, eine Ueberzeugung mittelst tieferen Erforschens der Schrift wird weder verlangt noch versucht. Whately ist darin der ächte Jünger der alten Evidentialschule. Der Glaube ist nichts Anderes als ein Schluß, der aus historischen Prämissen gezogen wird. Und dann ist es freilich die wichtigste Aufgabe, die Evidenzen, durch die der Glaube vermittelt wird, zum Gemeingut der Christen und den Jungen wie den Alten mundgerecht zu machen, wie das Whately als seine besondere Aufgabe angesehen hat. Er sah aber nicht, wie das weder praktisch noch wissenschaftlich genügen kann, und wie er selbst auf halbem Wege stehen blieb, wenn er das Zeugniß der heiligen Urkunden als unmittelbar sicher annahm, statt zuvörderst auf deren Ursprung und Composition zurückzugehen.

Den Inhalt der Schrift betreffend, macht er zunächst geltend, daß dieselbe keine spekulativen, sondern praktische Wahrheiten und zwar in populärer Sprache enthalte. „Die Bibel" — sagt er schon in seiner Logik — „ist nicht ein Gesetzbuch, sondern ein System der Motive und Principien." Er unterscheidet sodann zwischen dem religiösen oder eigentlichen Offenbarungsinhalt und den anderen Bestandtheilen (historischen, naturgeschichtlichen u. s. w.), welch letzteren er nur relativen Werth zuschreibt, daher auch die Wissenschaft, durch sie unbehindert, ihren eigenen Weg gehen könne. Der religiöse Inhalt aber hat absoluten Werth. Er ist göttlich eingegeben, entweder wörtlich oder nur dem Inhalt nach. Dabei wird großes Gewicht gelegt auf die leitende und bewahrende Thätigkeit des heil. Geistes. Daß z. B. die heil. Schrift keine Formularien enthält, wie Glaubensbekenntniß, Katechismus, Liturgie, daß Paulus von den Aeltesten in Antiochien und nicht von den Aposteln ordinirt wurde, ist der speciellen Vorsehung des heil. Geistes zugeschrieben. Und so tritt derselbe auch überall belehrend ein, wo ein Mißverständniß möglich wäre, wo aber etwas nicht näher bestimmt ist, muß die nächstliegende Auffassung genommen werden. Damit ist schon Whately's Interpretationsprincip ausgesprochen. „Man muß" — sagt er — „die Schrift nicht bloß für sich und im Zusammenhang studiren, sondern auch überall die Worte so fassen, wie sie die Personen, an welche sie zunächst gerichtet waren, verstehen konnten — außer wenn die triftigsten Gründe dagegen sprechen. Wohl mag, was jener Zeit als die nächstliegende Auffassung erschien, uns als die entferntere dünken, oder umgekehrt, aber doch ist diese Auffassung die allein richtige, und bewahrt uns davor, daß wir nicht

das Bildlichgeredete wörtlich, das Wörtlichgemeinte bildlich verstehen. Was sich den ersten Christen als der nächste Sinn bot, muß das Richtige seyn, denn sonst würde der heil. Geist oder die inspirirten Apostel dem Mißverständniß vorgebeugt haben (das argumentum ex silentio, das er überhaupt gar oft anwendet). Um nun aber die Auffassung der Apostel und ersten Christen zu ermitteln, müssen theils die Umstände, unter denen etwas gesagt wurde, theils ihre vorhergehende Erziehung in der Gesetzreligion und ihre daher stammenden Begriffe und Anschauungen über heilige Gebräuche u. s. w. in's Auge gefaßt werden. So kann man zu dem ursprünglichen Verständniß der Schriftworte gelangen. Eine infallible Autorität für die Schrifterklärung gibt es nicht, es bedarf auch keiner solchen. Die heil. Schrift erklärt sich selbst und ist die höchste und völlig genügende Autorität für die Kirche wie für den Einzelnen. Auch die scheinbaren Widersprüche schaden ihrem Ansehen nicht; sie sind da, um zum Forschen zu reizen, und heben sich bei sorgfältiger Vergleichung.

Es ist unnöthig, auf die Mängel in den obigen Auseinandersetzungen hinzuweisen, vielmehr soll nur daran erinnert werden, wie zu der Zeit, da Whately zuerst mit dieser Anschauung über die Schrift und deren Erklärung auftrat, der starre Inspirationsbegriff und die Gewohnheit, aus der Schrift nur dicta probantia herauszuziehen ohne alle Rücksicht auf den Zusammenhang, das herrschende war. Whately war einer der ersten, die es wagten, die Schrift nach historisch-grammatischen Principien auszulegen. Doch hat er diesen Grundsatz nicht immer rein zur Anwendung gebracht, sondern bei Herausstellung des Lehrgehaltes der Schrift durch seine praktisch-sittliche Anschauung beeinflussen lassen. Um nun die Lehren zu erwähnen, in denen er entweder von der Lehre seiner Kirche oder den herrschenden Ansichten abwich, so war es hauptsächlich seine Erwählungslehre, wodurch er zuerst Anstoß gab. „Die Erwählung“ — sagt er — „ist in der alttestamentlichen Oekonomie ganz arbiträr, aber sie bezieht sich dort nicht auf Individuen, sondern auf das ganze Volk. Sie hat die Segensverheißungen zum Inhalt, die Allen im Volke nahe gebracht werden, damit sie sie durch Gehorsam verdienen. Ebenso sind im neuen Bunde alle Mitglieder der christlichen Kirche berufen und auserwählt aus allen Völkern zur ewigen Seligkeit, sofern ihnen das Evangelium gepredigt und die Gnadenmittel geschenkt werden. Es hängt aber von ihnen ab, ob sie dieselben zu ihrer Seligkeit benutzen. In Beziehung auf den Einzelnen bestimmt Gottes Vorherwissen nicht nothwendig sein Thun. Es bezieht sich also die Erwählung auf die Ermöglichung des Heils, nicht dessen Erlangung — außer in der einen Stelle: „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt“, wo auf die vorausgeblickt wird, welche die Heilsmittel zu ihrer Seligkeit benutzt haben.“

Seine Christologie hat Whately ausführlicher dargelegt in der Schrift „The Kingdom of Christ“. Für die Gottheit Christi spricht das Zeugniß des ganzen Neuen Testaments, am stärksten das Selbstzeugniß Jesu. Daß er sich Gottes Sohn in einem viel höheren Sinne genannt, als dieser Name im Alten Bunde verstanden wurde, ist außer Frage. Auch seine Feinde faßten es so, daß er sich die Gottessohnschaft im eminenten Sinne beilege. Am wichtigsten aber ist Christi Zeugniß vor dem Synedrium und Pilatus. Nicht daß er sich als Messias bekannte, sondern daß er sich Gottes Sohn nannte, wurde ihm als Blasphemie angerechnet. Um den Anspruch, den er auf göttliche Ehre macht, dreht sich die Frage über seine göttliche Sendung und die Wahrheit des Christenthums. Er hat sich aber entschieden als Gottes Sohn bekannt, und dieß für Blasphemie zu erklären, würde unendlich mehr Schwierigkeit haben, als seine Berechtigung dazu anzuerkennen. Steht aber die Gottessohnschaft durch die Selbstaussage Christi und das Zeugniß der Schrift fest, so ist die Incarnation als ein außerordentlicher Akt der Offenbarung, als „Manifestation der göttlichen Natur an die Menschen“ anzusehen, um 1) die Gottheit unserem Verständniß näher zu bringen, und 2) ein vollendetes Vorbild menschlicher Vollkommenheit zu geben. — Hierin findet Whately die wesentliche Bedeutung der Menschwerdung. Er hält zwar die Lehre vom Opfertod

Christi fest, weil die Schriftstellen dafür so klar und zahlreich seyen, weil die ersten Christen den Tod Christi entschieden so ansahen, und weil der heil. Geist dieser Auffassung im Falle des Irrthums sicher entgegengetreten wäre. Aber wenn der Tod Christi, wie Whately sagt (s. oben), nur unter gewissen Umständen stattgefunden hat, so fällt die schlechthinige Nothwendigkeit des Versöhnungstodes weg. Ganz ähnlich ist es bei der Rechtfertigungslehre. Auch da hält Whately fest, daß nach Paulus der Tod Christi, der Grund unserer Erlösung sey, er will aber nichts von einer justitia imputata wissen, sondern legt alles Gewicht auf das sittliche Moment. Die christliche Offenbarung ist ihm wesentlich eine Offenbarung der Wahrheit im Wort und Vorbild Christi. Nach der anderen Seite ist das Christenthum eine sociale Religion, das Reich Christi eine bestimmte Gesellschaft, deren Mitglieder zugleich anderen Gesellschaften angehören können; damit ist die Lösung der Frage über das Verhältniß von Kirche und Staat gegeben. Die Grundverfassung dieser Gesellschaft hat Christus selbst gegeben, aber die Ausführung der Anordnungen Christi fällt dieser Gesellschaft, d. h. der Kirche zu. Sie hat, wie jede Gesellschaft, ihre Beamten mit dem Recht, Regeln aufzustellen, Mitglieder aufzunehmen und auszuschließen. Dieß ist das Schlüsselamt, dessen Gewalt, zu binden und zu lösen, sich nicht auf Sündenvergebung bezieht, sondern nur auf Kirchenbußen. Das Wesentliche nun, das in der Schrift enthalten ist, hat allgemeine Geltung, das Untergeordnete, was der Selbstbestimmung des Kirchenregiments überlassen ist, hat nur relative Gültigkeit. Dem gegenüber gibt es aber auch Solches, was von der christlichen Gemeinschaft als ihr fremdartig, schlechterdings auszuschließen ist, wie weltliche Macht, Opfercultus, Opferpriester, die Uniformität der ganzen Kirche und päbstliche Oberhoheit. Auch die Autorität der allgemeinen Concilien ist nicht durch die Schrift gerechtfertigt, vielmehr die Unabhängigkeit der einzelnen Kirchen von einander im Neuen Testament gezeigt (namentlich durch die Ordination des Paulus). Somit gibt es auch keine Appellation von einer Kirche an die andere, z. B. die primitive, sondern nur an die Schrift. Die apostolische Succession, sofern sie die Geistesmittheilung fortleiten und die Wirksamkeit der Sakramente gewährleisten soll, ist ganz ungenügend. Denn wenn auch z. B. bei 50 Gliedern in der Kette der Succession in jedem einzelnen Falle die Wahrscheinlichkeit, daß sie rite vollzogen sey, wie 99 : 1 wäre, so sieht man doch leicht, wie mit jedem Glied jene Wahrscheinlichkeit schwinden würde. Die rechte apostolische Succession ist das Festhalten an den apostolischen Principien.

Den Grundsatz, auf die den Jüngern nächstliegende Auffassung zurückzugehen, hat Whately besonders auf die Lehre von den Sakramenten angewendet. Es lag den Aposteln am nächsten, die Taufe, analog der Beschneidung, als Aufnahmeritus anzusehen. Aus der alttestamentlichen Praxis mußte sich ihnen die Kindertaufe von selbst als das richtige ergeben, außer wenn es ihnen ausdrücklich verboten wurde. Und eben so selbstverständlich war es, daß die Eltern beim Darbringen der Kinder die Verpflichtung übernahmen, sie den Lehren und Bräuchen ihrer Gemeinschaft gemäß zu erziehen. Die Sündenvergebung in der Taufe kann sich nicht auf Thatsünden oder Sündhaftigkeit beziehen, sondern sagt nur aus, daß die Getauften nicht mehr Kinder des verdammten Adam oder Kinder des Zorns seyen, sondern Gottes Kinder, die die Verheißung der Sündenvergebung und Geistesmittheilung haben. Die Taufe ist also die Versetzung aus dem Zustande der Verdammniß in den Zustand der Gnade; und Wiedergeburt (die fälschlich mit Bekehrung und Erneuerung zusammengeworfen wird) ist die Ausstreuung eines Samens, aber nicht die Frucht.

Auch für das Abendmahl ist die apostolische Auffassung maßgebend. Die Jünger mußten die Einsetzungsworte bildlich verstehen. Denn sie konnten nicht vermuthen, daß Christus buchstäblich seinen Leib in seinen Händen halte. Hätten etwa die Jünger nach dem Tode des Herrn das Abendmahl auf die Weisung des heiligen Geistes eingesetzt, so wäre es vielleicht möglich gewesen, daß Etliche an eine wunderbare Wandlung der Substanz gedacht hätten. Aber wie um eine solche Vorstellung zum Voraus abzu-

schneiden, hat Christus den Ritus selbst eingesetzt. Also sind Brod und Wein nur Symbole — oder vielmehr Symbole von Symbolen, da Christus (Joh. 6.) seinen Leib und Blut für Zeichen des lebendigmachenden Geistes erklärt. So verstanden es die Apostel. Wäre das falsch gewesen, so hätte Christus sie belehrt, wie so oft, z. B. über den Sauerteig der Pharisäer. Uebrigens ist die Wandlungslehre nicht aus falscher Schrifterklärung entstanden, sondern aus menschlicher Lehre, die die Kirche als infallible Führerin hinstellen wollte.

Es ist kaum nöthig, zu bemerken, wie Whately bei Allem, was er über Kirche und Sakramente sagt, die Tractarianer im Auge hat, deren romanisirendes System den nüchternen Logiker ebenso zurückstieß, wie ihr unwahres Wesen sein sittliches Gefühl empörte.

In Betreff der künftigen Dinge hat Whately den Satz durchgeführt, daß erst Christus Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht habe. Die alten Philosophen haben kein Wissen, höchstens eine Ahnung von der Unsterblichkeit gehabt. Ueberhaupt kann die Philosophie weder die Wirklichkeit noch die Unmöglichkeit der Unsterblichkeit beweisen. Denn das Argument von der Vergeltung hat ohne die Erklärung über die Entstehung des Uebels wenig Werth, und die Perfektibilität beweist im besten Falle nur ein künftiges Daseyn, aber keine Unsterblichkeit. Auch im Alten Testamente war eine Offenbarung darüber nicht gegeben. Stellen wie Matth. 22, 29., die nachher Licht erhielten, waren ganz ungenügend, um diese Wahrheit zuerst bekannt zu machen. Erst in der Makkabäerzeit tritt der Glaube an ein Fortleben deutlicher hervor und mag bei den Juden im Verkehr mit anderen Völkern angeregt worden seyn, worauf sie dann nach Beweisen dafür in ihren heil. Schriften suchten. Aber der einzige feste Grund der Unsterblichkeit ist die ausdrückliche Verheißung derselben als einer freien Gnade Gottes durch Christum. Bei der Auferstehung, welcher ein Zwischenzustand vorangeht, ist nicht an die Herstellung jedes Atoms zu denken, was auch keine Bedeutung hat, da der Leib des Menschen einem steten Wechsel unterworfen ist.

Zum Schlusse ist noch Whately's Ansicht über den Sabbath zu erwähnen. Daß er „Gedanken über den Sabbath" nicht bloß zu hegen, sondern zu publiciren wagte, ist ihm nie verziehen worden. Aber der ehrliche Forscher konnte sich mit der herkömmlichen Begründung der Sonntagsfeier nicht befriedigt fühlen. Denn, das sind kurz seine Gedanken, es sey inconsequent zu sagen, das mosaische Gesetz sey zwar im übrigen aufgehoben, aber gelte noch für den Sabbath; eben so unrichtig sey es, dieses Gebot unter die moralischen zu zählen. Doch gesetzt, es wäre noch gültig, so hätten wir kein Recht, den Sabbath auf einen anderen Tag zu verlegen, oder es so auszudeuten, daß eben ein Tag aus sieben gefeiert werden müsse. Nicht minder falsch sey die Behauptung, der Sabbath sey im Paradies eingesetzt worden. Moses spiele bei der Erzählung der Schöpfungsgeschichte für die Israeliten, die das Sabbathgebot hatten, begreiflicherweise darauf an, sage aber nicht, daß es Adam gegeben worden sey. Christus selbst habe den Sabbath gebrochen, aber seinen Jüngern keinen bestimmten Befehl über die Sabbathfeier gegeben, es sey demgemäß der Kirche überlassen worden, den Tag des Herrn so gut wie andere Feste einzusetzen.

Fassen wir zum Schlusse noch einmal Whately's Bild in's Auge, so erscheint er als ein Mann aus Einem Gusse. Der Grundzug seines Wesens ist Wahrheitsliebe, die sich ebenso in seiner Aufrichtigkeit, seinem unbeugsamen Rechtssinn, wie in dem Streben offenbart, alles auf's Genaueste zu erforschen und gründlich zu verstehen. Er nahm nichts auf bloße Autorität hin an, sondern ließ nur das gelten, was er selbst klar erkannt hatte. Was ihm aber einmal als Wahrheit feststand, das hielt er unerschütterlich fest, unbekümmert um die Folgen, das sprach er unverhohlen und rücksichtslos aus. Niemand war weniger Parteimann als er, und kam er einmal in irgend einer Sache mit einer Partei in Berührung, so war er der unbequemste Genosse, denn bei der geringsten Meinungsverschiedenheit konnte er neutral werden und gar auf die

gegnerische Seite sich stellen. Andererseits ließ er auch den Gegnern allezeit Gerechtigkeit widerfahren. Aber nichts war ihm so in innerster Seele zuwider als Unwahrheit in irgend einer Form, Zurückhalten der Wahrheit, pia fraus, Unentschiedenheit und Unklarheit. So war er nicht bloß über das tractarianische Treiben entrüstet, sondern auch wohlgemeinte Absichten konnten ihn mit der Halbheit und Hohlheit einer Sache nicht versöhnen, wie er denn über die halbreifen Plane der Evangelischen Allianz und mancher Bekehrungsgesellschaften tadelnde und beißende Worte geredet hat.

Als sicherste Führerin zur Wahrheit und zur Aufdeckung von Halbheiten und Irrthümern in Wissenschaft und Leben galt ihm die Logik. Sie beherrscht sein Denken und ist ihm das Maß aller Dinge. Er hat sie auf allen Gebieten zur Anwendung gebracht und in allen Kreisen heimisch zu machen gesucht. Es war freilich eine ebenso große Täuschung, wenn er hoffte, den Schulkindern Logik und den Bauernknechten Nationalökonomie beibringen zu können, als wenn er meinte, daß Evidenzen nothwendig zum Glauben führen müssen. Gerade in der Theologie tritt die Einseitigkeit seiner formalen Logik am stärksten hervor, und der Mangel an spekulativem Denken hat ihm das Eindringen in den tieferen Sinn und Zusammenhang der Dogmen unmöglich gemacht. Und wie ihm überhaupt der Sinn für das Erhabene fehlte, zeigen seine Anmerkungen zu Bacon's Essays, die er herausgab. Aber innerhalb der richtigen Gränzen hat ihm die Logik die Dienste gethan, die er von ihr erwartete. Sie hat seinem Style den präcisen, klaren, körnigen Ausdruck verliehen, der ihn zu einem Muster englischer Prosa macht, ihn zur scharfen Untersuchung und Scheidung unklarer Begriffe und Redensarten geführt, wodurch er ebenso der englischen Sprache überhaupt (vgl. seine Synonymen) wie der englischen Theologie genützt hat. Sie hat ihm die Meisterschaft in Widerlegung irrthümlicher Ansichten und falscher Systeme gegeben und überhaupt seinen Blick für Beurtheilung aller Fragen in Wissenschaft und Leben geschärft. Von der Höhe seines logischen Standpunktes herab schaute er mit ruhiger Besonnenheit auf das bewegte Leben und rastlose Parteitreiben. Er ließ sich durch keinen Glanz blenden, durch keine Verwirrung entmuthigen. Ueber alle wichtige Fragen der Zeit hatte er ein wohlerwogenes, besonnenes Urtheil, dem auch seine Gegner die Achtung nicht versagen konnten. Er hat oft, was kommen mußte, klar vorausgesehen, während es Anderen noch verborgen blieb, wie bei den Tractarianern, und dadurch eine Berühmtheit als Prophet erlangt.

Die Waffe der Logik hat Niemand mit solcher Gewandtheit und Lust geführt wie er. Im Collegesaal wie auf dem Erzstuhl, an der heiteren Tafel wie im Amtszimmer hatte er sie zur Hand und brauchte sie in Ernst und Scherz — als wollte er das Schwert nie in die Scheide stecken, damit es nicht verroste, als fände er im Spiel mit dieser Waffe die angenehmste Erholung von seinen ernsten, angestrengten Studien. Allerdings hat er Viele damit verletzt und zurückgetrieben. Der Kreis seiner Freunde war nicht groß. Aber die, welche seinen Werth kannten, wie z. B. Arnold, hielten treu zu ihm, und er nahm sich ihrer auf's Treueste an, wie bei der Vertheidigung Ren Hampden's. Whately's ganzes Auftreten erinnerte lebhaft an Johnson, auch darin, daß seine Originalität nicht naiv, sondern bewußt war. Unerschöpflich in witzigen und barocken Einfällen, wie jener, erheiterte er ganze Gesellschaften, aber neben ihm konnte Niemand zum Worte kommen. Am liebsten sah er einen gewählten Kreis in dem gastfreien erzbischöflichen Palast um sich. Da sprühte es mit Witzen und Geistesfunken. Aber im Gewand des Scherzes wurde manche Wahrheit, manch trefflicher Wink gegeben. So liebte er es, eine Anekdote auf ein Blatt aufzuschreiben und seinem Nachbar zu geben, der sie in der Stille seinem Nebenmann erzählen mußte, und sofort, bis sie den Kreis durchlaufen und in fast unkenntlicher Form von dem Letzten in der Reihe laut erzählt wurde, worauf der Erzbischof das Original vorlas und es leicht hatte, eine Nutzanwendung auf Tradition u. s. w. zu machen. Wie gesucht Whately's Gesellschaft

war, läßt sich denken. Fürchtete er aber bei einer Einladung die Absicht, ihn zum Glanzpunkt der Gesellschaft zu machen, so kam er nicht oder blieb stumm. So einmal, als der König von Belgien ihn zu sich lud. Es war nichts aus ihm herauszubringen und die Stimmung wurde peinlich. Nur beim Gehen sagte er: „Ew. Majestät hat allen Königreichen auf Erden den meisten Schaden gethan.“ Nach einem Moment größter Bestürzung der Hofleute fuhr er fort: „Weil Sie die Leute den Segen einer constitutionellen Monarchie gelehrt haben.“

An jedem Ort und zu jeder Zeit war Whately derselbe — unbekümmert und formlos im höchsten Grade. Eine Anekdote ist karakteristisch. Ein Fremder fuhr einmal auf einem Dampfschiff über den irischen Kanal. Auf dem Hinterdeck gewahrte er einen geistlichen Würdeträger inmitten von Klerikern, die ihn ehrfurchtsvoll umstanden. „Wer ist dieser hohe Geistliche?“ fragte er. „Das ist der katholische Erzbischof von Dublin.“ — „Und wer Jener dort auf dem Räderkasten, die Beine übereinandergeschlagen und die Cigarre im Mund?“ „Das ist der protestantische Erzbischof von Dublin.“ — War Whately's Gleichgültigkeit gegen Aeußerliches mehr oder minder bewußt, so finden sich andererseits in seinem Wesen auch unbewußte Paradoxen. Er, der klare Denker, war doch oft leichtgläubig und hielt viel auf Mesmerismus, Clairvoyance, Phrenologie, Tischrücken und Geisterklopferei. Während er sich selbst nur durch gute Gründe überzeugen ließ, konnte er sich verletzt fühlen, wenn Andere seine Gründe nicht sogleich evident fanden. So gleichgültig er sonst gegen Urtheile Anderer war, so empfänglich zeigte er sich wieder für das Lob eines kleinen Anhangs, dessen Meinung eigentlich nur das Echo seiner Worte war und die er doch wieder wie eine unabhängige Autorität zur Bestätigung seiner Ansichten anführte. Ein Verfechter der persönlichen Freiheit in religiösen Dingen, hat er doch — auf Grund leichtfertiger Uebertreibungen des Klosterzwangs — für die Regierungsinspektion der Klöster gestimmt. Und ebenso, obwohl er gegen die Ecclesiastical Title Bill (welche den öffentlichen Gebrauch bischöflicher Titel den englischen Katholiken verbietet) seine Stimme abgab, so verlangte er, nachdem die Bill durchgegangen, daß sie auch auf Irland ausgedehnt werde. Er, der sich durch nichts von der Erfüllung seiner Pflicht abhalten ließ, hat doch einmal seinen Geistlichen gerathen, die Sterbebetten der Cholerakranken nicht zu besuchen. — Solche Inconsequenzen sind der Tribut, den auch der strenge Logiker und karakterfeste Mann der menschlichen Schwachheit zollte und der ihm theuer genug zu stehen kam, da diese vereinzelt dastehenden Schwächen von seinen Gegnern über Gebühr betont wurden. Es sind Schatten, die das wahre, edle Wesen des Mannes kaum verdunkeln. Uneigennützig, wie Wenige, hat er seine Mittel für gemeinnützige und wohlthätige Zwecke verwendet — auch hierin nach festen Grundsätzen handelnd. Er hat nie einen Pfennig einem Bettler gegeben, aber Hunderte von Pfunden, um eine Familie zu retten; da ließ er sich denn immer eine Handschrift geben, aber des Inhalts, daß der Empfänger die Summe einmal an andere Hülfsbedürftige zurückbezahle. Ueber 50,000 Pfd. St. sind von ihm für wohlthätige Zwecke ausgegeben worden — und zwar in aller Stille.

Sein Gefühl verschloß er meist in seiner Herzenskammer. Aber wie schön trat es dann hervor, wenn er z. B. bei dem Tode seiner Freunde ein tröstendes Wort an die Hinterbliebenen richtete. Im Jahre 1860 verlor er seine Frau, die ihm eine treue Lebensgefährtin gewesen war. Als die Stunde ihrer Auflösung nahte, setzte er sich auf die Treppe vor ihrer Thüre und weinte wie ein Kind. Auch sein religiöses Gefühl verschloß er. Aber Arnold, der wohl am tiefsten in sein Herz hineingeschaut, nannte ihn einen eminently holy man.

Whately hatte sich einer ungemein kräftigen Gesundheit, die er durch äußerst einfache, regelmäßige Lebensweise erhielt, bis in's hohe Alter zu erfreuen. Zuletzt aber unterlag er einer qualvollen Krankheit, die er mit Mannhaftigkeit und christlicher Ergebung trug. Als man ihn einige Tage vor seinem Tode damit zu trösten suchte, daß

seine Geisteskräfte noch ungeschwächt sehen, erwiderte er: „Redet mir nicht davon, es gibt jetzt nichts mehr für mich, als Christus allein.“ — Er starb am 8. Oktober 1863. Seine Leiche wurde am 15. Oktober in der Kathedrale zu Dublin beigesetzt.

Vgl. über Whately's Leben: Fitzpatrick, Memoirs of R. Whately, 1864. Eine Anekdotensammlung. — Sein Leben und Briefwechsel wird von seiner Tochter herausgegeben werden. C. Schöll.

Wildenspucher Kreuzigung, die, im Jahre 1823, gehört zu den erschütterndsten Ausbrüchen religiöser Verirrung in neuerer Zeit. Sie erscheint zunächst als ein vereinzeltes Ereigniß, dessen besondere Gestaltung durch individuelle Gründe bestimmt war, steht aber hinsichtlich ihrer entfernteren Veranlassungen im Zusammenhange mit den religiösen und kirchlichen Gesammtzuständen jener Epoche. Die religiöse Erregung, welche durch die napoleonischen Kriege und besonders durch die deutschen Freiheitskriege in einem großen Theile Deutschlands u. s. w. eintrat, ließ auch die Schweiz nicht unberührt. Hier hatten die französische Revolution und die politischen Umgestaltungen, die in Folge derselben eintraten, mannichfach auflösend und erschütternd eingewirkt und in tieferen Gemüthern hie und da eine Sehnsucht nach höherem Geistesleben und religiöser Befriedigung geweckt. Die Noth der Hungerjahre (1816 und 1817) trug ebenfalls dazu bei. Ungefähr seit dem Jahre 1818 finden sich an verschiedenen Orten religiöse Versammlungen von Erweckten, zum Theil im Anschluß an die Herrnhuter, die schon lange ähnliche Zusammenkünfte gehalten hatten, jetzt aber mehr hervortraten. Nächtliche Abhaltung derselben wurde indeß polizeilich verhindert. Außerordentlichen Anklang fanden überdieß in weiteren Kreisen einzelne Prediger, deren belebte, eindringlich-gläubige Predigt sich von der verständig-lehrhaften Predigtweise, die bei Geistlichen rationalistischer oder orthodoxer Richtung vorherrschte, unterschied. Vikar Ganz in Staufberg (Kanton Aargau) und Pfarrer Heinrich Heß in Dättlikon (Kanton Zürich) mögen als solche hier genannt werden. Auch die Erscheinung der Frau von Krüdener in den Jahren 1817 und 1818 erregte hie und da die Gemüther. Die Jubiläumsfeier der Reformation, welche in diesen Gegenden in's Jahr 1819 fiel, verstärkte den Umschwung. Schon zuvor hatte im Kanton Schaffhausen, vorab in Buch durch Pfarrer David Spleiß, den nachherigen Antistes (s. dessen Leben von Stocker, 1858), eine heftige religiöse Erregung begonnen, die sich daselbst ziemlich weit ausdehnte. Im Kanton Zürich finden wir im Jahre 1820 in Stammheim, einer Gemeinde des nördlichen Theiles, Convulsionäre, theils Erwachsene, theils Kinder, die selbst im öffentlichen Gottesdienste ihre Anfälle bekamen. Gerade bei dem, ungeachtet ehrwürdiger Ausnahmen, wie Antistes Joh. Jakob Heß und Georg Geßner (s. dessen Leben von Finsler, 1862), herrschenden Rationalismus, konnte der dunkle Drang nach religiöser Innigkeit und Lebendigkeit leicht irre gehen und zumal bei der damals unter Weltlichen und Geistlichen durchgängig vorhandenen Neigung zu gewaltsamer Unterdrückung zu bedenklichen Conflikten führen, die sich eher äußerlich beseitigen als innerlich überwinden ließen. Doch achten wir zunächst auf die besonderen Verhältnisse des vorliegenden Falles.

Im nördlichsten Theile des Kantons Zürich liegt der Weiler Wildenspuch, aus etwa zwanzig Häusern bestehend, eine halbe Stunde vom Pfarrdorfe Trüllikon, eine Stunde von Schaffhausen entfernt. Hier lebte die wohlhabende Familie Peter, wie alle übrigen mit Landbau beschäftigt, ein hochbetagter Vater mit einem Sohne und fünf Töchtern, von denen zwei verheirathet waren, eine an den Schuster und Landbauer Johannes Moser im benachbarten Dörfchen Oerlingen. Die jüngste, Margareta, geboren 1794, zeigte von früh auf ausgezeichnete Gaben des Geistes und Gemüthes, so daß die Ihrigen fanden, sie habe etwas Göttliches an sich; schon im sechsten Jahre, hören wir, habe sie den Leuten, die den Vater besuchten, aus dem Neuen Testamente vorgelesen und dabei weinen müssen, wenn sie auf die Leiden Christi gekommen. Mit feuriger Inbrunst feierte sie im Jahre 1811 ihre Confirmation. Durch Geschicklichkeit und Fleiß zeichnete sie sich in allen vorkommenden Geschäften aus. Lebhaften, feinen Geistes, auf-

geweckt, dabei freundlich gegen Jedermann und einnehmenden Wesens, ward sie der Liebling ihres elterlichen Hauses und gewann das Zutrauen der Ihrigen mit den Jahren in immer steigendem Maße, ja sie erregte deren Bewunderung so sehr, daß der Vater überzeugt war, Gott habe diese Tochter zu etwas Außerordentlichem bestimmt. Ein besonderer Vorgang mußte dergleichen Erwartungen verstärken. Es trat eine mehrjährige Kränklichkeit bei Margareta ein; sie wurde so schwach, daß man besorgte, sie an der Schwindsucht hinsterben zu sehen, indem auch hysterische Zufälle sich dazu gesellten. Alle Heilmittel blieben fruchtlos, ebenso der Besuch auswärtiger Bäder; die geschicktesten Aerzte der benachbarten Städte wurden vergeblich consultirt. Da erschien ihr im Sommer des Jahres 1817, als sie an einem schönen Nachmittag in den Weingärten ihres Vaters sich an der Sonne labte, ein freundlicher Engel in glänzendem Gewande und zeigte ihr eine Gegend, ungefähr eine Stunde entfernt, wo sie ein Kraut finde, das sie als Thee genießen solle. Sie fand es, trank täglich davon, ohne weiter Arznei zu nehmen, und genas völlig. Derselbe Engel erschien ihr später noch zweimal in der Wohnstube ihres Vaters; hier trug er ein Schwert und zeigte ihr schauerliche Gesichte der Zukunft, wovon sie aber nur einen Theil Anderen eröffnete. Auch schon bei den hysterischen Zufällen hatte sie, wie sie sagte, Blicke in ein höheres Reich. Ueber die wunderbare Heilung war sie nun so von Dank erfüllt, daß sie fast nie davon schweigen konnte; sie weihte sich ganz dem Herrn und wollte von nichts mehr wissen und hören, als von ihm und seinem Reiche. Mit ausnehmender Eindringlichkeit legte sie Allen das alleinige Heil in Christo an's Herz und ermahnte sie mit bündigen Beweisen und hinreißender Gewalt, sich mit Gott versöhnen zu lassen durch Buße und Glauben. Selbst Widerstrebende mußten ihr unwillkürlich gehorchen und alles Unanständige in ihrer Umgebung fahren lassen. Die Ihrigen, die mit so zärtlicher Liebe ihr anhingen, räumten ihr gern und wie von selbst eine Herrschaft über sich ein und gewöhnten sich immer völliger, ihr in unbedingtem Vertrauen sich hinzugeben. Auch sie wurden nun von dem religiösen Zuge, der ohnehin in der Zeit lag und in der Nähe waltete, ergriffen. Schon seit dem Jahre 1816 stand sie mit frommen Personen in Schaffhausen in Verbindung und besuchte bisweilen die herrnhutischen Versammlungen daselbst. Eifrig las sie Goßner's Herzbüchlein, Stilling's Siegsgeschichte, die sieben letzten Posaunen, die Hauptsachen der Offenbarung Johannis u. dergl. Oft fand man sie in Thränen; Gott schließe ihr, sagte sie, durch christliche Freunde immer mehr das Herz auf, so daß sie ihr Sündenelend täglich lebhafter fühle. Durch ihren Schwager Moser, der seine Erweckung schon vom Jahre 1815 datirte, veranlaßt, ging sie seit 1817 in die herrnhutische Versammlung zu Oerlingen, wohin sodann, von ihr aufgemuntert, auch die Ihrigen kamen. Das Elend der damaligen Theuerung bewog sie, diese noch dringender zur Buße zu mahnen, in der Erwartung, daß das Ende aller Dinge mit Macht heranrücke, der Tag des Gerichts eilends komme und die Sorglosen unversehens überfalle, weßhalb wer sich retten wolle, hohe Zeit habe, da die Ankunft des Herrn vor der Thüre stehe. Ihre natürliche Wohlredenheit entzückte die Hörer. Häufig hatte sie Erscheinungen und Kämpfe mit dem Teufel und den höllischen Geistern. Im Spätjahr hielt sich Frau von Krüdener, die in Luzern und Zürich nicht geduldet wurde, in dem nahen badischen Dorfe Lotstetten eine Zeit lang auf. Zahlreiche Besucher strömten ihr zu. Auch Margareta Peter, durch natürlichen Anstand befähigt, auch mit Gebildeten zu verkehren, ging in Begleitung ihres Schwagers Moser und ihrer Schwestern Elisabeth und Susanna dorthin; sie wurde von der vielbewunderten Dame durch eine dreistündige Privataudienz ausgezeichnet. Margareta fand, diese verkündige dieselbe Lehre wie sie; auch sie predige nichts Anderes, als Christum den Gekreuzigten. Margareta schlug es indeß ab, Begleiterin der Krüdener zu werden, obgleich diese sie dazu durch sehr günstige Vorschläge zu bewegen suchte. Bei diesem Anlaß lernte Margareta den Vikar Ganz kennen, der, vertrieben, damals sich der Krüdener angeschlossen hatte, eine Bekanntschaft, die für sie verhängnißvoll wurde und der wir den wesentlichsten Einfluß auf ihr fer-

neres Leben beizumessen haben; daher es nöthig wird, hier dessen Lehre und Persönlichkeit näher zu beachten.

Jakob Ganz, im Jahre 1791 in Embrach (Kanton Zürich) geboren, von ganz armen Eltern, der bis in sein zwanzigstes Jahr dem Schneiderhandwerk oblag, dabei aber einen starken Drang nach dem Predigerstande empfand, konnte, durch christliche Gönner gefördert, etwa vier Jahre bei einem Pfarrer im Aargau, sodann in Basel den Studien obliegen und erhielt Vikariate im Aargau; ungemeines Aufsehen erregte er besonders durch seine Strafpredigten, in denen er die damals herrschende Theuerung als ein Strafgericht Gottes und als eine Vorläuferin der Pestilenz und des nahen Weltendes darstellte. Er soll inmitten oder am Ende solcher Vorträge auch in heftige Paroxysmen gerathen seyn, was ihm von feindselig Gesinnten als Verstellung ausgedeutet wurde. Er gewann begeisterte Anhänger, die den strengen Bußprediger mit dem Propheten Elias und mit dem Täufer Johannes verglichen. Vornehmlich der weibliche Theil der Bevölkerung hing völlig an ihm. Stundenweit strömten Zuhörer herbei. Immer weiter breitete sein Ruf sich aus zum großen Aerger der geistlichen und weltlichen Behörden, bis er besonders in Folge eines Besuchs, den er mit einer Anzahl weiblicher Personen der Krüdener machte, im Februar 1817 auf Befehl der aargauischen Regierung aus dem Kanton Aargau polizeilich weggeführt und in seinem Heimathsorte unter strenge polizeiliche Aufsicht gestellt wurde. Nachdem er eine Zeit lang die Krüdener begleitet hatte, hielt er sich in den Jahren 1819 bis 1821 meist in Basel auf und unterhielt von da aus durch häufige Besuche, die, um polizeilichen Nachstellungen zu entgehen, meist insgeheim stattfanden, sowie durch vielfachen Briefwechsel steten Verkehr mit Gleichgesinnten in der östlichen Schweiz; er besuchte auch Bern, Lausanne und Straßburg. Seine Lehrmeinungen waren indeß, wie sehr sie dem gangbaren Rationalismus widerstritten, deshalb den Rationalisten verdrießlich vorkamen und diese ihn der Orthodoxie beschuldigten, weit entfernt vom kirchlich-orthodoxen Lehrsystem; sie standen vielmehr mit dem von ihm bestrittenen Rationalismus insofern auf derselben Linie, als sie ebenfalls dem Subjektivismus entsprangen, nur in anderer Weise, indem er der bloß verstandesmäßigen Einseitigkeit gegenüber sich in einen eben so einseitigen Mysticismus hineinwarf, der sich an den Schriften der Frau von Guyon nährte. Im Widerspruch mit der kirchlichen Lehre steht er vor Allem in Hinsicht auf die Sündhaftigkeit des Menschen und deren Verhältniß zur Erneuerung desselben. Dem Wesen nach, lehrt er, haben wir Menschen von unserer wahren unsterblichen Natur (im höheren Sinne) nichts verloren; sie liege noch in uns, aber nur im Samen; der Mensch bedürfe also, meint er gleich den Rationalisten, um selig zu werden, nicht einer wirklichen Umwandlung, sondern nur einer Entwickelung des Guten in ihm. Gleich den Rationalisten will er nichts vom Zorne Gottes wissen; Gott zürne den Sündern nie, sey reine Liebe; es bedürfe daher keiner Sühnung der Sünde, denn „der gesunde Verstand“ anerkenne überhaupt keine Strafen der Sünde, welche nicht ihre natürlichen Folgen seyen. Das Vertrauen auf den Opfertod Christi verwirft er als einen „fremden Gnadengrund“ und stellt, mit Hintansetzung des Christus *für uns*, Alles als auf den „Christus *in uns*.“ Christus *in uns* müsse mit dem Satan kämpfen, leiden, sterben und auferstehen. „Es war mein feuriger Ernst“ — schreibt er an Moser —, *meinen* Gott kennen und lieben zu lernen; ich suchte unaufhörlich den, den meine Seele liebte, und fand zuletzt diesen großen, herrlichen Schatz: Jesum Christum in mir Selbst! Ich halte ihn nun und will ihn ewig nicht lassen. Nun ist mein Herz gründlich erquickt und göttlich beruhigt. Und wer es mit mir wagen und sich Gott auf ewig zum Opfer darbringen will, wird auch so selig, unbeschreiblich selig vergnügt selbst mitten in Drangsalen und Leiden!“ Von sich selbst sagt er auch (November 1820): „Nun berührt mich weder Lob noch Tadel mehr; ich, als ein Nichts, muß mich stets in das ewige, göttliche *All* versenken und verlieren; ich sinke von Tiefe zu Tiefe; ich sehe weder Anfang noch Ende mehr in diesem gelobten Lande Kanaan, worin Milch und Honig fließt.

O du stille Ewigkeit! du unveränderlicher Ruhestand! du stilles Meer, worin ich ewig ruhe!" Demgemäß beurtheilt er auch Andere, insbesondere die Prediger. „Tausende", klagt er, „werfen sich zu Lehrern auf und lehren, ehe Christus in ihnen gekommen und zum Leben auferstanden ist. Diese nennt Christus Diebe und Mörder; Diebe, weil sie ihm die Ehre rauben, indem sie nur von sich selbst kommen, aus ihrer eigenen Vernunft lehren, statt in Christi Geist, — Mörder, weil sie Christum im Geiste tödten, in ihnen selbst und in Anderen; und sie sind also auch Seelenmörder! In allen Kirchen und Versammlungen, wo Christus in uns nicht gelehrt wird, da ist nur eitler Gottesdienst und Widerchristenthum, wie Jedermann es begreift, der das wahrhaftige Licht hat, und wie unser Herr und seine Apostel selbst es karakterisiren." — „O Kirche! o Christenheit!" — fährt er fort —, „dein Schaden ist verzweifelt böse; er ist so groß wie ein Meer; wer kann und will ihn heilen! O wenn man mich einmal die Wahrheit frei, öffentlich und sonnenklar aussprechen läßt! Gott wird mich stärken und mir Freiheit verschaffen, die Satanstiefen und den Widerchrist zu entlarven, worin so viel tausend Seelen gefangen liegen und nach Erlösung schmachten! O Sohn des lebendigen Gottes, wie wirst du in deinen Gliedern mißkannt, gelästert, geistlicher Weise gekreuzigt und getödtet!" Nach einer weiteren Reihe solcher Ergüsse schließt er, offenbar mit Hinweisung auf specielle Verhältnisse: „Nun habe ich mich meiner Pflicht entledigt. Der einst in Unwissenheit begangene Fehler wegen der ungebührlichen Lobpreisungen einiger Herren Geistlichen ist nun auch öffentlich wieder gut gemacht. Mein Gewissen ist befriedigt und gestillt und der Herr ist zufrieden!" Angeweht vom Pantheismus, der bei einem seiner gebildetsten Anhänger, einem Arzte in Rafz (Kanton Zürich), nachgerade in Atheismus überschlug, zielt er darauf hin, „daß Alle mit ihm in das grundlose Meer der ewigen Gottheit hinabsinken und sich darin auf ewig verlieren, wie Wassertropfen sich im Strome verlieren und nicht mehr unterschieden werden können, und alles Sinnliche, Kreatürliche, Bildliche und Eigene verschwinde", oder wie er sich auch ausdrückt: „in das ewige Nichts, in den ewigen Urgrund versinken." Manche Aeußerungen, wie seine Lobpreisungen: „O seliges Nichts! o du unveränderliche Ruhe! o seliges Versteinertseyn!" u. dergl. bezeugen stark genug seine völlige Befreundung mit dem Quietismus. Auch die Enthaltung von der ehelichen Beiwohnung gehörte zu seinen Lehrpunkten, entsprechend seinem überspannten idealistischen Subjektivismus.

Alles Derartige fand nun bei Margareta Peter einen überaus empfänglichen Boden. Seit der ersten Bekanntschaft mit Ganz war sie in ihrer Weise bedeutend fortgeschritten. Namentlich hatte sie schon seit 1818 die Herrnhuterversammlungen in Oerlingen unbefriedigt verlassen, angeblich wegen Scheinfrömmigkeit und Herrschsucht einzelner Theilnehmer, zugleich aber wohl in der Meinung, selbst Höheres und Besseres bieten zu können, worin sie sich vornehmlich auch durch Visionen bestärkt fand, dergleichen ihr öfter zu Theil wurden. Um sie selbst sammelte sich nun ein Kreis von Frommen, dessen Herrin und Seelsorgerin sie von selbst wurde. Zu den Predigten und Bibelerklärungen, welche sie im elterlichen Hause hielt, strömten besonders auch aus dem, wie oben bemerkt, von einer mächtigen Erweckung durchzogenen Kanton Schaffhausen „heilsbegierige Seelen" zahlreich herbei, von denen sie bewundert und als die „heilige Gret" vielfach gepriesen ward, so daß ihr Ruf in immer weiterem Umfange die frommen Kreise durchdrang. Manches Schmeichelhafte, was ihr als einer von Gott Erkorenen und Hochbegnadigten, als einem „wahren Glaubenskind und auserwählten Werkzeug zur Ehre des hochgelobten Gottes nnd seines Sohnes Jesu Christi" von ihren Bewunderern, auch von Leuten höheren Standes, sowie von Seiten eines katholischen Geistlichen, geschrieben wurde, war ganz geeignet, sie zu verblenden, sie in seelengefährdende Sicherheit einzuwiegen und ihr starkes Selbstgefühl zu unseligem Hochmuth zu steigern. So schreibt ihr ein Freund (im Januar 1820): „In Gott erkannte Schwester! Ich armer und verdammungswürdiger Sünder komme mit ein paar Zeilen an Dich, um Dir zu zeigen, was des Herrn Gnade durch Dich an mir Elenden thut,

seit ich bei Dir gewesen. Ich empfehle mich in Dein Gebet! Alle, die Dich kennen, bitten Dich um Deine Fürbitte bei dem Herrn!" — Mit innigstem Vertrauen schloß sich seit 1817 Ursula Kündig, im Jahre 1798 geboren, aus dem nahen Dorfe Langwiesen, an sie an, nahm nach längeren Besuchen ihren Wohnsitz im Hause und besorgte die Hausgeschäfte, deren sie selbst sich immer weniger annahm, da es ihr hiefür je länger je mehr an Zeit und Lust fehlte. Die armselige, früher unzüchtige Margareta Jäggli, die lange von epileptischen Convulsionen geplagt war, zumal von einem Halskrampfe, der sie oft dem Ersticken nahe brachte, fand durch das Gebet der Margareta, welche diese Uebel der Einwirkung des Teufels und bösen Geistern zuschrieb, zeitweise Heilung oder Linderung und wurde von ihr in's Haus aufgenommen als dankbare und hocherfreute Dienstmagd. Indeß veranlaßte die Wiederkehr ihrer Anfälle die Margareta zu sogenannten „Kämpfen" mit dem Teufel und seinen Legionen, wobei sie selbst die Augen rollte und unter heftiger Bescheltung der höllischen Geister wie rasend auf sich und um sich schlug, damit dieses Schäflein ihr vom Seelenmörder nicht entrissen werde. Wie hoch sie sich erhob, darin wohl Ganz noch überbietend, und selbst Seelenretterin zu seyn sich dünkte, zeigen manche ihrer Visionen, wie sie z. B. sich einst entrückt fand vor Gottes Thron, den sie von Engeln, den Patriarchen, David, Elias und anderen Männern Gottes umgeben sah. Die zwölf Apostel saßen auf den zwölf Stühlen Israels. Von Gott erging nun an sie die Aufforderung, neuerdings Christum in ihr leiden zu lassen; die Apostel machten dagegen lebhafte Einwendungen, die aber sogleich niedergeschlagen wurden. Da sie zwischen Gott dem Vater und dem heiligen Geiste den Sohn nicht erblickte, so erhielt sie auf ihre Anfrage den Aufschluß, der letztere sey nun in ihr, um mit ihr zu leben, zu leiden, zu sterben, und werde so lange in ihr bleiben, bis sie selbst in den Himmel werde aufgenommen werden. Sodann in die Hölle entrückt, sah sie in den Klüften viele tausend arme Seelen, wobei ihr zugleich offenbart wurde, sie werde dieselben erretten können. Wir finden sie auch hier völlig im Einklang mit Ganz'schen Aussprüchen, nur noch einen Schritt weiter gehend.

Durch den Eifer, auf arme hülfsbedürftige Seelen als Retterin zu wirken, wurde Margareta auch bewogen, seit dem Jahre 1820 oft das elterliche Haus zu verlassen und häufige Reisen zu machen, „Missionsreisen", wie ihre Anhänger sich ausdrückten, ebenso theils längere, theils kürzere Besuche bald bei Freunden in Zürich, bald am Züricher See u. s. w. Von Zürich aus schreibt sie (November 1820): „Hier ist viel zu thun. Aber freut Euch: mitten und in allen Ecken der Stadt Zürich ist der wahre, ewige Gottes-Grund angenommen, und die Ihn angenommen, denen gibt er jetzt Gewalt, Kinder Gottes zu werden." Mit einer gewissen List wußte sie, angeblich „vom Geiste getrieben", auch Ganz in Basel zu besuchen in Gemeinschaft mit der Kündig bei Anlaß einer Kur in Baden (im Aargau), zu welcher diese ihrer Gesundheit wegen die Erlaubniß erhalten hatte. Alle aufsteigenden Bedenklichkeiten der Kündig, welche besorgte, der Vater möchte über diese ohne sein Wissen zu unternehmende Reise unwillig werden, schlug sie mit den Worten nieder: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" und „Wer Vater oder Mutter über mich liebt, ist meiner nicht werth." — Hinwieder fand Ganz sich wiederholt in Wildenspuch ein.

Durch Vikar Ganz wurde auch der schwermüthige Schuster Morf an sie gewiesen, der, verehelicht, und Vater zweier Kinder, seit Jahren schon angefochten, sich vom Jahre 1818 an zur Herrnhuterversammlung seines Wohnortes Illnau (etwa vier Stunden von Wildenspuch entfernt) hielt und in dieser seine Furcht vor der Verdammniß durch die Lehre von der Versöhnung Jesu Christi wesentlich gehoben fühlte. Höchst bezeichnend ist die Art, wie Ganz, der im Herbste 1819 nach Illnau kam, ihn behandelte. Da Morf seinen Trost darin fand, allezeit Christum am Kreuze sich bildlich vorzustellen und ihn um Linderung seiner Leiden anzuflehen, verwies ihm Ganz solches, bemerkend, „der Mensch dürfe keine Bilder haben, um zur reinen Erkenntniß zu gelangen", und erwiederte ihm, da Morf sich auf Joh. 3, 14. 15. berief, er (Morf) befinde sich noch

in der Wüste, die Israeliten aber hätten vorwärts gestrebt, worauf Morf entgegnete, „wenn er ihm (Ganz) glauben würde, so hätte er nichts mehr, woran er sich halten könne.“ Zugleich war es ihm, als sehe er das Kreuz Christi zur Erde sinken. So tief erschütterte ihn dieß, daß er sich Christum nicht mehr deutlich vorstellen konnte und dadurch für lange allen Trost verlor. Morf fühlte, wie wir sehen, etwas davon, daß er in Gefahr schwebe, durch Ganz nicht bloß etwa von zu greller Versinnlichung der objektiven christlichen Wahrheit, sondern von dieser selbst abgelenkt zu werden, und dennoch vermochte der unsichere, geängstete Mann dem Zureden seines neuen Lehrers nicht zu widerstehen, der ihm geistig überlegen war und ihm, wie er hernach sagte, immerhin den Eindruck machte, tiefer zu dringen und ihn weiter zu führen, als die Brüdergemeinde und die Predigten seines (gläubigen) Pfarrers. Ganz, der durch öftere Schreiben ihn bearbeitete, insbesondere auch Enthaltung von ehelicher Beiwohnung als nothwendig zum Abthun des alten Adam einschärfte, wies ihn im November 1819 an Margareta Peter; doch trat erst seit Mai 1820 öfterer Verkehr zwischen ihr und Morf ein. Als bei einem der ersten Besuche Morf's in Wildenspuch Margareta ihm und seinen beiden Begleitern ihre eigenen früheren Leiden und ihre furchtbaren Kämpfe mit dem Satan schilderte, war es ihm, als spreche sie aus seinem Herzen, und er mußte vor Freude weinen im Bewußtseyn, daß es noch Menschen gebe, die Empfindung hätten wie er. Im Dezember 1820, als sie in der Nähe von Zürich in einem ihr befreundeten Hause weilte, besuchte er sie und blieb, von ihr aufgefordert, fünf Tage bei ihr, da sie ihm erklärte: er müsse bei ihr bleiben, damit seine Seele einmal erlöst und ein neuer Mensch aus ihm werde. Christus werde dieß durch sie bewirken, indem sie in sich selbst einen geistigen Zug nach seiner Seele wahrnehme. Nach diesen fünf Tagen, während deren er auf ihr Geheiß völlig unthätig hatte bleiben müssen, erklärte sie ihm, sein Geist sey nun durch ihr Kämpfen erlöst. Sofort fühlte er einen Strom unaussprechlicher Liebe aus ihrem Herzen in das seinige übergehen. Wiederholte, zum Theil längere gegenseitige Besuche machten dieß vermeintlich geistliche Verhältniß immer inniger und ließen es unvermerkt auch in sinnliche Liebe übergehen. Eine starke Beimischung hievon gab sich in ihren gegenseitigen Briefen kund, die Morf's Gattin in ihrer schlichten Einfalt mit Recht als „Liebesbriefe“ bezeichnete, während ihr Mann, sich täuschend, sie beruhigte, es sey nur eine geistige Liebe. Von Liebe gezogen zu ihrem „ewiggeliebtesten Herzen“, kam Margareta zu Morf nach Illnau und blieb hier sammt ihrer Schwester Elisabeth statt zwei Wochen, wie anfangs beabsichtigt war, anderthalb Jahre (vom 13. Juli 1821 bis zum 11. Januar 1823), beide Schwestern, abgesehen von zeitweisen religiösen Gesprächen — den quietistischen Lehren ihres Freundes Ganz gemäß — in völliger Unthätigkeit und aller Welt verborgen, so daß nur die Ihrigen ihren Aufenthalt wußten, ihn aber vor Jedermann, auch vor den nachspürenden Behörden verheimlichten. Nach den ersten sechs Wochen eröffnete Margareta dem Morf: ein Engel habe ihr, nachdem sie nun sechs Wochen mit dem Satan gekämpft, geoffenbart, Gott werde sie und ihn mit einander bei lebendigem Leibe von der Erde gen Himmel nehmen, wir er dem Enoch und Elia gethan.— An einem Donnerstag Morgen zeigte sie ihm sodann an, der wichtige Tag sey nun da; er solle seine Sonntagskleider anziehen, gleich wie sie gethan habe. Nachdem man den ganzen Tag umsonst auf das Ereigniß gewartet hatte, erklärte Margareta, so eben habe sie eine Offenbarung erhalten, daß es später erfolge. Sie blieb indeß fest in ihrer Erwartung und ließ die Ihrigen zu sich einladen, um Abschied zu nehmen, was diese ungeachtet der ziemlich weiten Entfernung ganz heimlich auszuführen wußten. Stets in sich versenkt, sagte Margareta, sie verkehre einzig mit Gott, Christus in ihr kämpfe unaufhörlich mit dem Satan; bald würden große Dinge geschehen. Wenn die in ihren Rechten vielfach verkürzte Hausfrau, die gern beim alten einfachen evangelischen Glauben bleiben wollte, ihres Mannes Entfremdung vom Gottesdienste ungern sah, im Hauswesen sich beschränkt fühlte und des Müssiggangs wie des mystischen ihr unverständlichen Geredes

(z. B. der menschliche Geist müsse sich mit seinem Urgrund verschmelzen) überdrüssig ward, sich beklagte, wurde sie als eine gottlos Verstockte von Margareta mit Hitze zurechtgewiesen. Am 10. Januar aber gebar Margareta, Allen, nach den bestimmtesten Zeugnissen auch ihr selbst ganz unerwartet, ein Mädchen, als Frucht eines schwachen Augenblickes in ihrem anfangs nur geistigen Liebesverhältniß zu Morf. Dessen Gattin wurde vermocht, ungeachtet aller vorangegangenen Kränkungen, sich als Wöchnerin zu stellen, um, wie man meinte, die Ehre des Hauses zu retten und die Bestrafung wegen Ehebruchs von ihrem Manne abzuwenden. Der Betrug gelang. Die beiden Schwestern kehrten ganz heimlich in der kalten Winternacht vom 11. auf den 12. Januar in's elterliche Haus zurück. Margareta haderte anfangs laut und heftig mit Gott, daß er (der nach Ganz's Meinung nicht zürnen kann) ihr, seinem lieben Kinde, seiner Heiligen, Solches habe geschehen lassen; auch nachher gab sie kein Schuldgefühl kund, indem sie alles Derartige nur dem Teufel, der sie ängstigen wolle, beimaß, über ihr Vergehen aber sich damit beruhigte, Gott habe es gethan. Mit großer Freude wurde sie von den Ihrigen, denen der Grund ihrer Heimkehr verborgen blieb, aufgenommen, erklärte indeß, sie wolle jetzt in der Stille leben und sich auf das große Ereigniß vorbereiten, das Gott durch sie bald werde eintreten lassen. Sie erzählte ihnen ihre Visionen, deren sie auch in Illnau gehabt, und redete viel von ihren Kämpfen mit den höllischen Geistern. Besuche nahm sie durchaus nicht mehr an. Ein Knall in der Wohnstube zehn Tage nach der Rückkehr der Schwestern, der dem Teufel zugeschrieben wurde, erregte neuerdings bei der Jäggli ihre epileptischen Zufälle, die sich bis in den März oft in fürchterlichen Paroxysmen äußerten und von Margareta als Teufelseinwirkungen in der oben bezeichneten Weise behandelt wurden, unter Zurufen an den Widersacher, wie: „Du in's höllische Feuer Verfluchter, du Seelenmörder, willst du mir ein Schäflein entreißen, für das ich mich verbürgt habe?“ Bald sah sie das Sündenregister der Jäggli vor Gottes Throne dem Satan zuwider von den Engeln zerrissen, bald wurde ihr offenbart, der alte Napoleon komme nun wieder, an seine Stelle trete der junge Napoleon, als der eigentliche Antichrist (wie ähnliche Einbildungen damals in frommen Kreisen vielfach vorkamen, vgl. den Art. „Kornthal“ Bd. XIX. S. 736); sie müsse kämpfen, daß er nicht obsiege; der große Kampf breche alsbald los. Auch in dieser Zeit blieb sie und ihre Schwester Elisabeth m ü s s i g. — Morf, der heimlich kam, wurde von ihr in der Erwartung ihrer baldigen gemeinschaftlichen Himmelfahrt bestärkt. Endlich versammelte sie Mittwochs den 13. März ihr Haus sammt ihrem Schwager Moser und dessen Bruder, damit sie Alle in dem harten Kampfe gegen den Teufel sie unterstützen möchten, den sie bestehen müsse zur Errettung ihrer Seelen, sowie zur Errettung so vieler Verdammten, von denen manche schon zwei- bis dreihundert Jahre in des Satans Gewalt seyen. Mit dem öfteren Rufe „du Schelm, du Seelenmörder!“ schlug sie mit der Faust und dem Hammer an die Wand, auf den Tisch, den Fußboden; auf ihren Befehl thaten Alle mit Hämmern und Aexten dasselbe im vermeintlichen Kampfe wider den Satan von Morgens 8 bis Abends um 9 Uhr zum Erstaunen derer, die vor dem fest verschlossenen Hause das seltsame Gelärm hörten. Am folgenden Tage nach 10 Uhr wiederholte sich dasselbe noch heftiger bis Abends 8 Uhr unter aufregenden Visionen Margareta's und ihren steten Mahnungen: „Schlagt zu im Namen Gottes! laßt euer Leben für Christus! schlagt zu, bis ihr Blut schwitzt!“ so daß der Fußboden zertrümmert wurde und ein Theil des Fachwerks zerfiel. Darauf schlug Margareta mit der flachen Hand auf Elisabeth los, um die Geister, die in ihr wären, zu vertreiben; ebenso that sie ihrem Vater und befahl Allen, sich selbst mit Fäusten zu schlagen. Endlich wurde auf Befehl der Polizei, die seit einigen Stunden das Haus bewachte, die Hausthüre gesprengt und die Rasenden, die sich fest umschlungen hielten, auseinandergerissen. Nach dem Präcognitionsverhöre, in Folge dessen von Zürich aus befohlen wurde, die beiden Schwestern in's Irrenhaus zu bringen, wurden Alle einstweilen wieder entlassen, diejenigen, welche nicht zu den Hausgenossen gehörten,

heimgeschickt. Letztere gehorchten dieser Anordnung, kehrten aber wieder unversehens in's Haus zurück. Ehe jener Befehl von Zürich her anlangte, begannen die Aufgeregten, nunmehr sich als Märtyrer selig preisend und nur noch stürmischer geworden, nach einer im Gebet durchwachten Nacht ihr Treiben auf's Neue, und zwar in ernsterer Weise als zuvor, da Margareta ihnen eröffnete: damit Christus siege und der Satan völlig überwunden werde, müsse Blut fließen. Nachdem sich Alle nach ihrem Befehl auf Brust und Stirn geschlagen hatten, schlug sie zuerst ihren Bruder Kaspar mit einem eisernen Keil in Ohnmacht, indem sie rief: „Der böse Feind will Deine Seele; eher lasse ich mein Leben!“ Da Elisabeth auf ihre Frage, ob sie sich opfern wolle, sich bereit erklärte, indem auch sie für viele Seelen sich verbürgt habe und, selbst sich auf das Bett legend, begehrte, daß man sie sogleich todtschlage, so geschah dieß durch Margareta, und auf ihr Zureden durch die Kündig, der Margareta verhieß, die Schwester am dritten Tage aufzuerwecken, sowie sie auch am dritten Tage auferstehen werde. Nun erklärte Margareta, jetzt erst sey's an der Hauptsache; Christus in ihr habe für so viele tausend Seelen Bürgschaft geleistet; es müsse noch mehr Blut fließen; sie müsse sterbend sich aufopfern. Die Kündig, welche schauderte, auch dieß zu vollstrecken, fuhr sie an: „Wie? Du willst also nichts für Christus thun? schlag zu! Gott stärke Deinen Arm!“, was sie hernach öfter wiederholte. Als ihr Blut aus einer Kopfwunde rann, fing sie es in ein Becken auf, sprechend: „Dies Blut wird zur Rettung vieler Seelen vergossen“; eben dafür ließ sie sich hierauf mit einem Scheermesser einen Kreisschnitt um den Hals und einen Kreuzschnitt in die Stirne machen, indem sie sprach: „Nun werden die Seelen erlöst und der Satan überwunden!“ Sie äußerte dabei nicht den geringsten Schmerz und erklärte dann, jetzt wolle sie sich kreuzigen lassen. Sie verlangte von der Kündig, die schon bei den bisherigen Qualen nur mit Schauder und Entsetzen ihr gehorcht hatte, daß sie ihr diese Marter anthun sollte. Dieser Befehl versetzte die Unglückliche fast in Verzweiflung. Allein vergebens war es, daß sie sich dagegen sträubte und unter einem Strom von Thränen flehte, sie mit dieser That zu verschonen. Margareta ließ nicht nach mit Befehlen; „die Stunde nahe“, redete sie die Freundin an; „ob sie es ihr abschlagen dürfe, Gottes Werk zu thun? ob sie die Seelen auf dem Gewissen haben wolle, die unerlöst blieben, wenn sie die Kreuzigung nicht vornähme?“ u. s. w. Sofort befahl sie, Nägel zu holen, legte sich auf's Bett, ließ auf unter sie gelegte Holzblöcke sich Nägel schlagen durch die Füße, die Hände, die Ellbogen und in die Brüste, mit einer Standhaftigkeit, die einer besseren Sache werth gewesen wäre, immer die Kündig ermunternd: „Gott stärke Deinen Arm! ich werde die Schwester auferwecken und in drei Tagen selbst auferstehen!“ und versichernd: „Ich fühle keinen Schmerz! es ist mir unaussprechlich wohl! sey Du nur stark, damit Christus überwinde!“ Wirklich zeigte sie auch jetzt nicht das geringste Zeichen des Schmerzes, sprach vielmehr: „Freuet euch mit mir! Gott im Himmel freut sich auch mit euch!“ Ein Messer, auf ihren Befehl von der Kündig unter Beihülfe des jüngeren Moser ihr in den Kopf geschlagen, machte zuletzt ihrem Leben ein Ende. — Die Polizei wurde durch den Vater Peter getäuscht. Abends 10 Uhr zog die Kündig und der jüngere Moser die Nägel aus den Wunden in der Meinung, das Auferstehen dadurch zu erleichtern, um welches die Nacht hindurch Alle beteten. Da bis Dienstag dieß nicht erfolgte, so machte der Vater dem Pfarrer die Todesanzeige, ohne daß die Hoffnung darauf ganz aufgegeben wurde. Nun erst wurde den Behörden das Geschehene offenbar, die Theilnehmer insgesammt verhaftet, nach Zürich geführt und eine langwierige Untersuchung angestellt. Das Züricher Malefizgericht verurtheilte sodann alle Betheiligten zu Zuchthausstrafe von 6 Monaten bis zu 16 Jahren, welches letztere Strafmaß die Kündig traf, mit Vorbehalt späterer Begnadigung. Das Haus wurde niedergerissen und verordnet, der Platz solle unbewohnt bleiben.

Ueberschauen wir diese Vorgänge und suchen wir uns gemäß dem Karakter Margareta's, wie er allmählich sich gestaltet hatte, die Motive zu ihrer gewaltsamen Selbst-

hingabe durch die im engen Kreise der Ihrigen vollzogene Kreuzigung mit möglichster Bestimmtheit vorzuhalten, so werden wir zunächst zur Berichtigung schiefer Auffassung, welche diesen Vorgängen vielfach zu Theil geworden, wohl mit Sicherheit sagen können: Margareta war nicht eine Heuchlerin, die mit bewußter Schlauheit durch bloße Vorspiegelungen Andere getäuscht hätte, um sich selbst ein Ansehen zu geben. Vielmehr ist zuzugeben, daß das religiöse Leben bei ihr in besonderer Kräftigkeit erwacht und eine Zeit lang andauert, daher auch energische religiöse Anregungen von ihr ausgehen auf ihre näheren Umgebungen, wie sodann in weiteren Kreisen, Anregungen, die bei eingetretener Erschlaffung für Manche wohlthuend werden mochten, wiewohl Phantastisches und Ungesundes sich einmischte, so daß wir viel Wahres darin finden, wenn (in den Blättern für höhere Wahrh.) als Ursache ihres traurigen Endes bezeichnet wird: „Geistlicher Stolz Margareta's auf empfangene Genesung und Erkenntniß, genährt durch die Bewunderung, welche ihrem anfänglich aus lauterem Danke, nachher schon aus trüberem, ambitiosem Eifer geführten Predigtamt zu Theil wurde; Leerheit an der Kraft des Wortes durch dessen fortwährendes Ausreden ohne stilles Dulden und Ueben; daraus erfolgte Sicherheit und Berückung durch die Sünde des Fleisches, nach dem Fall Heuchelei statt aufrichtiger Buße und dann Untergang in Gewissensbissen einer Seele, die schon vom Reich des Herrn eines ausgezeichneten Vorgefühls gewürdigt worden." Das Letzte ist indeß, so weit es die Gewissensbisse anlangt, einzuschränken. Jedenfalls ist die Auffassung keineswegs zutreffend, als ob sie nach ihrem Fehltritt aus Furcht vor allfälliger Entdeckung sich einen Plan ersonnen hätte, um möglichst glorreich aus der Welt zu gehen. Wohl mußte der innere Aerger über ihre Niederkunft, den sie sich nicht gestehen mochte, und allenfalls auch jene Besorgniß zu ihrer Verdüsterung beitragen. Doch ist wohl zu erkennen, daß ohnehin in der Gestaltung des sie beherrschenden Wahnes, namentlich in der nach Ganz's Manier consequent ausgebildeten sinnlichen Uebertragung der Vorgänge an Christus auf sich selbst in ihrer subjektivistischen Vereinzelung und auf ihresgleichen Momente genug vorhanden waren, die auf einen solchen Weg führen konnten, zumal bei der Einbildung, als ob von ihr der Weltkampf müsse ausgekämpft werden. Offenbar ist es aber keineswegs eigenes Schuldgefühl, was sie zu ihrer Hinopferung treibt und dabei beseelt, wie wenn sie verzweiflungsvoll oder als zerknirschte Sünderin gewähnt hätte, ein so schweres Leiden und qualvolles Sterben auf sich nehmen zu müssen, um solchermaßen für ihre eigene Versündigung zu büßen; auffallender Weise findet sich dieses hier nicht vor, auch nicht bei den heftigsten Qualen, die sie sich und ihren Liebsten anthun läßt. Vielmehr fühlt sie sich dazu bewogen, nach allen ihren Aeußerungen, durch das Mitleid mit Anderen, die der Erlösung harren, mit „armen Seelen", über die sie sich hoch erhaben dünkt und die sie der Erlösung durch sie, durch den Christus in ihr, durch d e s s e n Opfertod erst noch bedürftig wähnt. Wohl zu merken — ist sonach durchaus nicht die christliche Versöhnungslehre das, was sie dazu bewegt, am wenigsten in ihrer protestantischen Fassung, vielmehr im Gegentheil, wie sich mit Recht sagen läßt, gerade die Entfremdung davon, der Unglaube in Bezug darauf, der Wahn, als ob durch das Eine Versöhnungsopfer Christi nicht genug gethan wäre für die Sünden der Welt. Deshalb sinkt sie zurück in den allgemein menschlichen Zug nach anderweitiger, selbsterdachter, willkürlicher Sühnung für die Sünden der Menschheit, und zwar mit wesentlicher V e r z e r r u n g d e r c h r i s t l i c h e n W a h r h e i t gemäß ihrer auf dem Grunde des Pantheismus, den Ganz seinen Schriften nach unverkennbar eingesogen hatte, beruhenden Verblendung, in einer Art Vergottung, wornach sie um des Christus in ihr willen, als ob ihre Persönlichkeit völlig in Christus aufginge, der Sündentilgung für sich nicht mehr zu bedürfen, vielmehr Anderen, „armen Seelen" sie spenden zu können wähnt. Auch eine gewisse Annäherung an Irrthümer der römisch-katholischen Kirche, von welcher sie, wie oben bemerkt, nicht unberührt blieb und in welcher wir um diese Zeit manche verwandte Regungen (wie Pöschl; s. d. Art.) antreffen, ist hiebei wahrzunehmen, als ob, ähnlich wie dort Messen gelesen werden zum

Heile armer Seelen von Verstorbenen, sie erst vermöge des ihr inwohnenden, gleichsam incarnirten Christus die Erlösung jener bewirken, also mehr als Jesus Christus für sie leisten, nämlich dasjenige für sie vollführen müßte, was er durch seinen Opfertod nicht vollbracht hätte. Indeß liegt schon darin, daß sie auch ihre Schwester dafür sterben läßt, das unwillkürliche Geständniß der Unzulänglichkeit solcher Sühnung. Wie sie dabei vom positiven Christenthum eben nur tingirt ist, zeigt sich besonders auch darin, daß sie, während ihr das, was Christus für uns vollbracht hat, vor dem Christus in ihr so sehr erblaßte, sich einbildet, diesen auf künstliche Weise, von außen her, durch sinnliche Qual auf's Neue zum leidenden Christus machen zu müssen, in eitler Selbstverblendung übersehend, wie der alte Mensch sammt seinen Lüsten in ihr noch sollte innerlich überwunden werden, damit Christus in ihr auflebe, und wie sehr dieser noch durch die ihr anhaftende Sünde entstellt werde. Auch hier sehen wir sie somit, zu sehr nach außen, auf Andere, statt nach innen gerichtet, und daher über der selbsterwählten priesterlichen Stellung, die eben doch nicht von einer organisirten christlichen Gemeinschaft getragen war, die eigene Jüngerstellung einbüßen, wenn wir gleich selbst inmitten ihrer Verirrung das Moment fürsorgender Liebe, das ihr noch im Todesröcheln ein Wonnegefühl gewährte, nicht verkennen mögen.

Werfen wir noch einen Blick auf ihre Anhänger, die Theilnehmer an jener Gräuelthat. In langem, zum Theil hartem Untersuchungsverhaft, während dessen Mehrere von ihnen in ihrer bäuerlichen Einfachheit älterer Justiz gemäß nichts Anderes als ihr Todesurtheil erwarteten, sowie durch vielfältige seelsorgerliche Bearbeitung suchte man die „Schwärmer“ von ihrem „Aberglauben“ abwendig zu machen und zu vernünftiger Einsicht in Religionssachen zu bringen. Erst jetzt wurde Margareta's Niederkunft durch Morf's freiwilliges Geständniß entdeckt und bildete begreiflich ein Hauptmittel für die geistlichen Lehrer, um bei den Betheiligten ihre Anhänglichkeit an sie und ihre Zuversicht auf deren höhere Berufung zu erschüttern und ihnen das Gefährliche und Sittenverderbliche ihrer besonderen Meinungen und ihres Conventikelwesens oder, wie man als ganz gleichbedeutend auch sagte, ihrer Sektirerei einzuschärfen. Doch blieben die Erfolge unbefriedigend und zweifelhaft. Um so weniger konnte es gelingen, diesen Verirrten innerlich aufzuhelfen und ihnen einen festen Halt zu geben für ihr religiöses Leben, da es den Beauftragten zwar nicht an einer gewissen Menschenfreundlichkeit fehlte, wie man sie in neueren Zeiten Geisteskranken insgemein angedeihen läßt, wohl aber einerseits an demüthig-ernstlichem Eingehen auf ihren „Wahnwitz“, daher auch an eigentlichem Verständniß ihrer Verirrung und andererseits gemäß der damals herrschenden rationalistischen Zeitrichtung insbesondere auch an eigener tieferer Erfassung der christlichen Heilslehre selbst, wie man sich davon bei näherer Prüfung der Hauptquelle, der die meisten Data zu entnehmen sind, leicht überzeugen mag. Während nämlich der Verfasser in seiner Darstellung von Klagen über „religiösen Unsinn, fanatischen Wahnsinn, verrücktes Zeug, Tollheiten, Verrücktheit, Geisteszerrüttung“ überfließt, gibt er durch die Art, wie er von der Satisfaktionslehre redet, sie anschuldigt und beseitigen möchte, deutlich genug kund, wie sehr ihm die christliche Versöhnungslehre selbst fremdartig geworden. Auch ist es bezeichnend genug, wie er, der Zwingli erhebt, es bedauert, daß dem Volke die Bibel in die Hand gegeben werde, statt nur Auszüge aus ihr, und ohne Erklärungen statt mit den Anmerkungen Dinter's, damit unvermerkt mehr den Maximen des römischen Katholicismus sich nähernd, als dem von ihm gepriesenen Zwingli folgend. Sein gleichgesinnter College aber, der, fast noch weniger fähig, selbst die zartesten Regungen des Gemüthes bei seinen Pflegbefohlenen auch nur einigermaßen zu würdigen, in kaltem Verstandesstolze daran vorübergeht, räth durch schulmäßigen Unterricht in der Naturkunde „die lebhafte Phantasie des Landmanns“ zu zügeln und „das bange Sehnen nach dem Himmel“ zu dämpfen. Von welcher Art die Erfolge ihrer Wirksamkeit waren, läßt sich aus manchen Kundgebungen der Gefangenen entnehmen. Die Kündig äußerte, als man ihr die „Vorurtheile“ benehmen wollte, „an denen sie

mit so vieler Liebe hing", mehrmals mit Unwillen: „so entreiße man ihr ja Alles, woran sie sich gehalten und worin sie Trost gefunden habe"; die „Versicherung, daß man ihr nur morsche Stützen wegnehme, wollte ihr zuweilen nicht genügen", und ungeachtet sie zeitweise Ruhe und Fassung zeigte, fiel sie nicht selten in eine Traurigkeit, die an Verzweiflung gränzte. Der Knecht des Peter'schen Hauses erklärte häufig: „Nun glaube ich mein Lebtag keinem Menschen ein Wort mehr", nahm indeß respektvoll jedes Mal den anwesenden Pfarrer aus. Die Jäggli verfiel völlig in schwermüthigen Wahnsinn. Bei Barbara Peter, der Schwester Margareta's, welche überzeugt war: „Gott habe durch die Margareta gewirkt in großer Kraft, in seiner Gnade bis auf die Stunde ihres Todes", blieb die Umstimmung durchaus fraglich. Die Concessionen, welche Moser anfangs machte, erwiesen sich gegen Ende der Untersuchung als bloß scheinbar. Den beharrlichen Voraussetzungen des Vaters Peter über die hohe Berufung seiner Margareta war schon wegen seines Alters und übeln Gehörs, aber auch wegen seiner Hartnäckigkeit fast nicht beizukommen. Morf, dem sein Ehebruch vorgehalten wurde, behauptete dennoch, „Fleischliches sey nichts gewesen in seinem Umgange mit Margareta, sie habe sich ganz Gott übergeben und nie geglaubt, daß sie dieses Weges müßte." Ueber die Tödtung der beiden Schwestern wollte er, gleichwie die meisten Angeklagten, nicht urtheilen: „er habe das Gott dem Herrn überlassen; er wünschte, es wäre nie begegnet; es sey eine übernatürliche That; er könne sie nicht verdammen und nicht selig preisen; thöricht sey sie, aber doch müsse er sie lassen stehen." Etliche der weiblichen Gefangenen zeigten im Zuchthause, woselbst sie Jahre lang mitten unter Verbrecherinnen leben mußten, vorzügliche Eigenschaften.

Der Kirchenrath erließ im Januar 1824 ein Reskript an die Geistlichen des Kantons Zürich, worin „Sektengeist, Schwärmerei und Fanatismus einzig und allein als die Quellen der schrecklichen That" bezeichnet und die Hoffnung ausgesprochen wird, „daß es den vereinten Bemühungen des weltlichen und geistlichen Armes in Verbindung mit dem Eindrucke dieser Begebenheit gelingen möge, dem vielgestaltigen Sektenwesen („der Erweckten") seine offenkundige Schädlichkeit für Staat und Kirche immer mehr zu benehmen." Zugleich werden die Pfarrer aufgefordert, gemeinsam mit der Polizei auf's Nachdrücklichste die Verordnung zu handhaben, welche von der Regierung schon vorher, im Jahre 1822, gegen religiöse „Nebenversammlungen" erlassen worden war, sowie die sie verstärkenden Bestimmungen von 1823, wodurch die Auflösung solcher religiösen Versammlungen verfügt war, wofern sie des Nachts oder während des öffentlichen Gottesdienstes oder allzu zahlreich stattfänden, Andere dazu geworben oder Familienzwist dadurch veranlaßt, Minderjährige dazu zugelassen oder darin aus dem Herzen gebetet, Bibelerklärungen oder Predigten gehalten, aus Missions- oder mystisch-religiösen Schriften darin vorgelesen werde, und nur gestattet ist: „einfaches Vorlesen der heil. Schrift oder der Lieder des Zürcherischen Gesangbuchs und das Singen dieser Lieder." „Unbefugte Redner, die sich aus der Nähe oder Ferne einfinden würden, sollen weggewiesen und der verbotenen Verbreitung schädlicher Schriften über religiöse Gegenstände („Traktate" u. dergl.) Einhalt gethan werden."

Wie begreiflich, gab dieses Ereigniß auf Jahre hinaus den Indifferenten und Ungläubigen die willkommenste Handhabe, um jede irgendwie hervortretende Regung eines innigen religiösen Lebens im Kanton Zürich sofort als sektirerisch und sittenverderblich anzuschwärzen. Selbst auf Jahrzehnte hinaus erstreckte sich diese einschüchternde Rückwirkung. Die Freunde der Missionssache mußten sich äußerst behutsam in enge Gränzen zurückziehen, auch die Bibelsache wagte sich nur ganz allmählich an's Tageslicht (s. Finsler, Georg Geßner S. 117). Doch ließ sich der überall auftretende Aufschwung auch hier nicht auf die Dauer unterdrücken, so wenig im religiösen Volksleben als in der Theologie. Zudem trat mit der politischen Erneuerung vom Jahre 1830 auch für das religiöse Gebiet freiere Bewegung ein. So Manches von christlichen Wahrheitselementen, das in kleinen Kreisen unverhältnißmäßig in verzerrter Gestalt sich erhielt, in

größeren aber damals fast allgemein aufgegeben war, hat daher seither in der theologischen Wissenschaft wieder Anerkennung erlangt und in der Predigt wie im allgemeinen religiösen Bewußtseyn angemessene Geltung gewonnen. Auch wurde es dem oben erwähnten Ganz, der seine Entwickelung selbst darstellte („Die Jugendjahre des Jakob Ganz, von ihm selbst beschrieben.“ Neue Aufl. Bern 1863) und kleinere Schriften auch weiterhin herausgab, zu Theil, gemildert und in stiller Zurückgezogenheit auf Einzelne zu wirken, die sich zu ihm hingezogen fühlen. Von seinen gesammelten Schriften erschien Bd. 1. im J. 1866.

Näheres findet sich in: Joh. Ludw. Meyer, schwärmerische Gräuelscenen oder Kreuzigungsgeschichte einer religiösen Schwärmerin in Wildenspuch. Zweite Auflage, Zürich 1824. Darin sind auch die Berichte des Zuchthauspredigers Schoch enthalten. Auf demselben Standpunkte steht ein Artikel in Röhr's Predigerbibliothek von 1823. In entgegengesetzter Richtung C. E. Jarcke in Hitzig's Annalen der Kriminalrechtspflege von 1830, wieder abgedruckt in Jarcke's „Vermischten Schriften“ Bd. 2. 1839, seine römisch-katholische Auffassung nicht verläugnend. Sinnig und umsichtig Johann Friedr. v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit. Samml. 5. 1824. S. 282 ff. Samml. 6. 1825. S. 377 ff. — Besonders beachtenswerth ist ein Artikel in der „Evangel. Kirchenzeitung“, Berlin, B. 8. 1831, Nr. 20—23. — Auf dem Standpunkte Daumer's und Ghillany's hinsichtlich der Versöhnungslehre (s. d. Art. „Moloch“ Bd. IX. S. 720) bewegt sich die Novelle von Joh. Scherr: „Die Gekreuzigte oder das Passionsspiel von Wildisbuch“, 1860, und darf, obwohl sie die Originalakten citirt, in keiner Weise als Geschichtsquelle angesehen werden. Carl Pestalozzi.

Wilsnack, das heilige Blut in. Es verdankt seine Entstehung zunächst dem Raubritter Heinrich von Bülow und dem habgierigen Priester Johannes zu Wilsnack. Jener Ritter hatte am 16. August 1383 das Dorf Wilsnack in der Priegnitz durch Brandlegung zerstört. Nach dem Brande suchte der Priester Johannes an dem Orte, wo die Kirche gestanden hatte, nach, ob er noch brauchbare Ueberreste finden könnte. In einer Oeffnung des steinernen Altars fand er eine Büchse mit drei Hostien in unversehrtem Zustande. Er nahm sie an sich und erklärte, daß die Hostien geweiht und mit Blut gefärbt gewesen seyen, das sie ausgeschwitzt haben müßten. Eine Reihe von Wundern, die Johannes theils bei der Auffindung der Hostien, theils bei dem Gottesdienste, theils an Kranken wahrgenommen haben wollte, erhöhten und verbreiteten bald genug die ungewöhnliche Kraft der angeblich blutigen Hostien. Der Bischof Dietrich behauptete sofort mit dem Domprobst von Havelberg und dem Pfarrer zu Altruppin die Wunder auch gesehen zu haben, die nun sogar in ein besonderes Buch aufgezeichnet wurden. Jetzt wurde Wilsnack ein stark besuchter Wallfahrsort, besonders für Kranke, umso mehr als (1384) der Erzbischof Peter von Magdeburg und der Bischof Dietrich mit den Bischöfen Johann zu Lebus und Dietrich zu Brandenburg allen Wallfahrern nach Wilsnack einen reichen Ablaß zusagten, der durch den Pabst Urban VI. bestätigt und erweitert wurde; überdieß schenkte der Erzbischof Peter angeblich ein Stück von dem Arme der heiligen Barbara als Reliquie nach Wilsnack. Der Ruf von der Wunderkraft des heil. Blutes, durch das auch Blinde sehend gemacht, selbst Todte auferweckt seyn sollten, verbreitete sich so, daß sogar Wallfahrer aus Norwegen, Schweden und Dänemark, aus Polen und Ungarn nach Wilsnack zogen. Von den reichen Gaben, die sie spendeten, wurde die Kirche prachtvoll fast ganz wieder aufgebaut, um aber die Einkünfte noch reichlicher zu machen, führte der Bischof Johann von Havelberg die Sitte ein, daß jeder Wallfahrer auch ein bleiernes Zeichen in Gestalt einer Hostie kaufen mußte; von dem Gelde überließ er ein Drittel der Kirche, ein Drittel dem Capitel und ein Drittel behielt er für sich, ja er ließ sogar eine sogenannte Sündenwage in der Sakristei aufstellen. Der Sünder mußte sich auf die eine Wagschale stellen, auf die andere seine Gaben legen; unter dieser Schale war ein in die Sakristei herabgehender Draht angebracht, um nach der Größe der Gaben und Abmessung der Sünden

das Gleichgewicht beider Schalen entweder abzuhalten oder herbeizuführen. Durch den geistlichen Betrug hob sich der Wohlstand des Dorfes, das der Bischof mit Wall und Mauern umgab und mit Stadtrecht versah. Mochten auch von Einzelnen die Wunder vielleicht in Zweifel gezogen und bestritten worden seyn, so finden wir doch, daß erst Johann Huß öffentlich gegen die Betrügerei auftrat in seiner Schrift: De omni sanguine Christi glorificato, und wahrscheinlich wurden durch diese Schrift die Articuli Ottoni Havelbergensi Episcopo in Magdeburgensi Concilio anno 1412 praepositi (in Josephus Hartzheim Concilia Germaniae. T. V. Col. 1763. Pag. 35 sq.) veranlaßt. Ein böhmischer Edelmann war mit einer lahmen Hand nach Wilsnack gekommen und hatte eine silberne Hand als Geschenk mitgebracht; der Priester zu Wilsnack verkündigte das durch das heilige Blut bewirkte Wunder der Heilung des Gelähmten, indeß strafte ihn derselbe sogar vor dem versammelten Volke der Lüge, indem er zeigte, daß seine Heilung nicht erfolgt war. Darauf verbot der Erzbischof Stinko zu Prag die Wallfahrt nach Wilsnack. In gleicher Weise erhob sich auch der Dominikaner Johann Cuno und der Franziskaner Johann Calbe in Meißen gegen die Wilsnacker Betrügerei; beide wurden zwar deswegen verfolgt und vertrieben, doch bewirkten sie durch eine Disputation zu Burg im Magdeburgischen in Gegenwart des Domherrn M. Heinrich Tacke von Magdeburg, daß die Universitäten zu Leipzig und Erfurt (1444) in einem Gutachten die Wilsnacker Wunder für verdächtig erklärten. Bald darauf bezeichnete auch der Dominikaner Johann Wünschelberg zu Hamburg in einem Tractate („Von falschen Zeichen und Wundern") jene Wunder als Werke pfäffischer Habsucht. Ein Hauptgegner war und blieb Tacke, der auch den Kurfürsten Friedrich II. von Brandenburg zu überzeugen suchte, aber dafür in Ungnade fiel. Eben so wenig gelang es ihm, die Bischöfe von Brandenburg und Havelberg gegen den Betrug einzunehmen, dagegen überzeugte er den Erzbischof Friedrich von Magdeburg, der die Sache auch auf einigen Synoden zur Sprache brachte. Der Unfug dauerte indeß umso mehr fort, als von Seiten des päbstlichen Stuhles immer wieder Schritte geschahen, ihn aufrecht zu erhalten. Pabst Eugen IV. ertheilte (1446) den Wallfahrern nach Wilsnack mehrjährigen Ablaß und verordnete sogar, um die Hostien angeblich blutig zu erhalten, daß zwischen diese eine geweihte Hostie gelegt wurde (s. Raynald. Annal. ann. 1447. Nro. 9 u. 10). In gleicher Weise nährte Pabst Nicolaus V. den Betrug, indem er die Verordnungen Eugen's wiederholte (s. Literae indulgentiarum Pontificis Nicolai ob hostiam consecratam sanguineis superpositam in Jo. Petri de Ludewig Reliquiae Manuscriptorum omnis aevi. Tom. VIII. Frcft. et Lips. 1727. Pag. 366 sq.), obschon er doch, auf Tacke's Veranlassung, den Bischof Arnold zu Lübeck mit einer strengen Untersuchung beauftragte, der darauf die Bischöfe in der Mark aufforderte (1450), von der Förderung des Betruges abzustehen. Auch der bekannte päbstliche Legat Nikolaus von Cusa eiferte gegen die Wallfahrten und veranlaßte den Erzbischof Friedrich zu Magdeburg zu einem Verbote derselben; auch gegen sie erhob sich ferner Joh. Capistranus und der Augustiner Johann Dorsten (in s. Tractate: Consultatio de concursu ad Wilsnack). Gleichwohl dauerte der Unfug fort, weil von hohen Geistlichen den Wallfahrten nach Wilsnack immer wieder neue Ablässe verliehen wurden; erst mit der Reformation hörte die Unsitte auf. Vergl. noch: Historia von der Erfindung, Wunderwerken und Zerstörung des vermeinten heiligen Bluts zu Wilssnagk ꝛc., durch Matthaeum Ludecum. Wittenb. 1786; dazu: Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theolog. Sachen. 1748. Leipz. S. 165—198. — Siehe Lentzen's Stiftshistorie von Havelberg. Halle 1750. S. 43 ff. — Versuch einer Geschichte der Churmark Brandenburg ꝛc. von Samuel Buchholtz II. Berlin 1765. S. 593 ff. Neudecker.

Wolff, Christian, und die Wolff'sche Theologenschule. — Der Dualismus des Cartesius zwischen res cogitans und res extensa war überwunden worden durch Spinoza's Pantheismus, indem die beiden Substanzen des Cartesius herabgesetzt wurden zu Attributen der Einen Substanz. Indem Spinoza Alles versenkte in

den Abgrund der Einen Substanz, blieb Eins ihm unerklärbar — die Individualität. Er kennt nur Modifikationen der Substanz, nichts wahrhaft Individuelles. An diesem Punkte greift Leibnitz ein mit dem berühmten Worte: Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe. Er zersplittert die Eine Substanz Spinoza's in eine Welt harmonischer Monaden (Individualismus). Statt der (einfachen) Substanz werden die Monaden (individuelle Substanz) sein metaphysisches Princip. Leibnitz hat die neuere Philosophie auf deutschen Boden verpflanzt, aber in undeutschem Gewande und unsystematischer Form, im Fluge seiner Ideen dem gewöhnlichen Bewußtseyn zu hoch. Er bedurfte eines Commentators, welcher seine Philosophie, in die Fesseln des Systems geschlagen, dem Volksverstande anpaßte und ihre Gedanken in allgemeine Cirkulation setzte, womit zugleich eine Verblassung und Vernüchterung derselben gegeben war. Nach einem letzten Aufflammen des theologischen Zornes hat die protestantische Theologie diesem popularisirten Systeme sich mit Begeisterung in die Arme geworfen. Protestantismus und Philosophie erkannten ihre Wahlverwandtschaft. Die Ehe zur linken Hand, die Mesalliance, wie sie zwei Jahrhunderte hindurch zwischen beiden bestanden, wurde jetzt förmlich und in allen Stücken als legitime Vermählung anerkannt. Der Philosoph, welcher in dieser Richtung und mit diesem Erfolge seine Thätigkeit entfaltete, war Christian Wolff, eines Breslauer Gerbers Sohn, schon vor seiner Geburt den Musen verlobt *). Er studirte in Jena Theologie und Mathematik, diese um ihrer Methode willen, und wurde Magister legens in Leipzig. Als ihm ein doppelter Ruf vorlag nach Halle und Gießen, zog er Halle vor (1706). Es begann seine akademische Blüthezeit. Unter ungeheuerem Zulauf las er über Mathematik und Philosophie. Die Theologen, deren Hörsäle sich leerten, sahen durch die neue Philosophie ihr principium revelationis bedroht. Ein Zusammenstoß war unvermeidlich. Wolff's Rede „de Sinarum philosophia practica", worin er die Moral des Heiden Confucius pries, raubte den Halleschen Theologen den Schlaf. Auch Thomasius entsetzte sich über die Thorheit dieses neuen Confucianers. Die Theologen reichten gegen Wolff, der den Leuten bloß Dubia in den Kopf setze, eine Klage bei Hofe ein, welche die prästabilirte Harmonie als ein neues Fatum hinstellte. Der König fragte im Tabakscollegium seinen Hofnarren Paul Gundling nach dem Sinne dieser Lehre. Der antwortete, von seinem Halleschen Bruder gestimmt: wenn einige große Grenadiere in Potsdam durchgingen, so könnten sie nach des Professor Wolff's Meinung nicht gestraft werden, weil das unvermeidliche Verhängniß es wollte, daß sie durchgingen. Das hieß den Soldatenkönig bei seiner schwachen Seite fassen. Eine Cabinetsordre vom 8. Nov. 1723 bedeutete Wolff, binnen 48 Stunden die Stadt Halle und alle königlichen Lande zu räumen bei Strafe des Stranges **). Zu gleicher Zeit wurde der Wolffianer Gabriel Fischer aus Königsberg verbannt. Eine zweite Cabinetsordre verpönte atheistische Bücher bei lebenslänglicher Karrenstrafe; wer über Wolff's philosophische Schriften lesen würde, sollte in eine Strafe von 100 Speciesdukaten genommen werden. Diese Gewaltmaßregel war selbst den Theologen zu stark, Einem von ihnen verging der Schlaf und aller Appetit zum Essen drei Tage lang. Wolff's Schicksal erweckte allgemeine Theilnahme, glänzende Anträge wurden ihm gemacht. Die hessische Regierung setzte gegen das Professorenthum seine Anstellung in Marburg durch. In Berlin selbst fand er einen einflußreichen Gönner an Probst Reinbeck, welcher die Stimmung allmählich umwandelte. Eine königliche Commission erklärte die Wolff'sche Philosophie von den ihr zugemessenen Irrthümern frei, eine Cabinetsordre desselben Königs, der den Philosophen entsetzt hatte, befahl das Studium seiner Schriften den Candidaten des Predigtamtes. Er hätte ihn selbst gern wieder gehabt, am liebsten nach Frankfurt, denn das sey reich, da könne er

*) Biographieen von Goetten im „Gelehrten Europa" II, 692; Baumeister [Leipzig 1739]; Gottsched [Halle 1755]; Büsching in Beitrr. zu d. Lebensgeschichte gel. Männer, I, 1; F. W. Kluge [Bresl. 1831]; H. Wuttke [Wolff's eigene Lebensbeschreibung. Leipz. 1841].

**) E. Zeller, Wolff's Vertreibung aus Halle [Preußische Jahrbücher 1862, S. 47].

an Besoldung kriegen, was er wolle. In Marburg fühlte sich Wolff seit dem Tode des Landgrafen Karl nicht mehr heimisch, er werde sich hier, so klagt er, noch zu Tode arbeiten müssen. Seine Zurückberufung nach Halle war die erste Großthat Friedrich's II. Wolff's Einzug in Halle (6. Dezbr. 1740) war glänzend wie die Huldigung eines Königs. Vor seiner vierspännigen Carosse ritten 50 Studenten und vor den Studenten 6 blasende Postillons. Alle Ehren, die nur einem Gelehrten zu Theil werden können, sind auf sein Haupt gehäuft worden. Er wurde in den Reichsfreiherrenstand erhoben und mit der Kanzlerwürde betraut, 7 Universitäten hatten ihn begehrt, 4 ihn zu ihrem Mitglied ernannt. Er war der gefeiertste Universitätslehrer seiner Zeit. Dennoch erfüllte er die gespannten Erwartungen nicht, welche sich an seine Wiederkehr knüpften. Es machte gleich einen widrigen Eindruck, daß er in seinem ersten Programm erklärte, er würde sich weniger den mündlichen Lehrvorträgen, sondern seinen Schriften widmen, um als professor generis humani mehr Nutzen zu stiften. Im Alter verstimmt, ist er im J. 1754 gestorben, die Klage des Confucius auf den Lippen: doctrina mea contemnitur. Wolff war ein sehr prosaischer Philosoph, ganz ohne die Genialität und die polita humanitas eines Leibnitz, eine phlegmatische Natur, der es gelang, viele und dicke Bücher in die Welt zu senden. Jedes Jahr brachte von ihm etwas Neues, nur das Jahr 1714 macht eine Ausnahme, woraus sein alter Biograph den voreiligen Schluß zieht, es möge in selbiges Jahr seine Verheirathung gefallen seyn. Die Dickleibigkeit seiner Bücher entschuldigten begeisterte Anhänger damit: Werke, die der Dauer der Welt trotzen sollten, dürften nicht, wie Nürnbergerarbeit, unter einem Mückenflügel Raum haben.

Wolff war kein schaffender, sondern ein commentirender, fleißig ordnender Geist. Materiell ist er abhängig von Leibnitz, obwohl seinem philosophischen Selbstgefühl die Behauptung dieser Abhängigkeit ebenso zuwider war, als die von Bilfinger aufgebrachte Bezeichnung Philosophia Leibnitio-Wolffiana. Formell war sein Vorläufer der große Meßkünstler Walther v. Tschirnhaus († 1708), der in seiner Medicina mentis, als einer Algebra der Philosophie, durch mathematische Procedur die Auffindung der Wahrheit lehrte. Wolff hatte Theologie und Mathematik studirt: er wollte gern jener die unwidersprechliche Gewißheit von dieser geben, die Theologie so zwingend machen wie die Mathematik, ut non haberent homines profani, quod contra religionem naturalem ac veram morum honestatem objicerent. Nachmals dehnte er die mathematische Methode auf die ganze Philosophie aus. Alles wird in die Form der Demonstration gelegt. Alles wird deutlich erklärt, gründlich erwiesen und eine Wahrheit mit der anderen beständig verknüpft. Treten wir nun ein in den prächtigen und regelmäßigen Palast, welchen Wolff zum Nutzen des menschlichen Geschlechts auferbaut hat. Weltweisheit ist ihm die Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind, oder die Wissenschaft vom Möglichen als solchem. Was ist möglich? Tschirnhaus hatte geantwortet: quod concipi potest. Wolff erklärte das concipere durch cogitationes se mutuo ponentes d. h. möglich ist das Widerspruchslose. Also Gegenstand der Philosophie ist das Mögliche, d. h. das ohne Widerspruch Denkbare. Die logische Denkbarkeit wird nun von Wolff ohne Weiteres mit der wirklichen Wesenheit der Dinge identisch genommen. Essentia entis possibilitate eius intrinseca absolvitur. Diese Philosophie meint die Wirklichkeit zu begreifen, wenn sie dieselbe zu einer vorgestellten Möglichkeit macht. Das eigentliche System Wolff's, dem die Logik als Propädeutik vorausgeht, umfaßt nach seiner theoretischen oder metaphysischen Seite die Ontologie, d. h. die Lehre vom Wesen der Dinge im Allgemeinen, Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie. In der letzteren werden Welt und Seele als zufällig beschrieben, sie müssen sonach den zureichenden Grund ihrer Existenz außer sich haben in einem absoluten Wesen (Ens a se), welches den Grund seiner Existenz in sich hat. Das ist das argumentum venerabile a contingentia mundi, quod rigorem demonstrationis prae ceteris optime sustinet. Aus dem Begriffe Gottes als des selbstständigen Wesens, darin der Grund

von der Zufälligkeit der Welt zu finden, folgen seine Eigenschaften. Es müssen nämlich Gott alle diejenigen Eigenschaften beigelegt werden, welche erforderlich waren, daß die Welt, welche ist, wirklich wurde. Faßt man dies Alles zusammen, so kann Gott bestimmt werden als das allervollkommenste Wesen, welches alle compossiblen Realitäten im absolut höchsten Grade in sich vereinigt. Diese rationale Theologie will der offenbarten Wahrheit nicht widersprechen. „Daraus, daß man Etwas nicht aus der Vernunft demonstriren kann, folgt nicht, man müsse es läugnen." Die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung wird zugegeben, aber sie darf nur offenbaren, was dem Menschen zu wissen höchst nöthig ist, darf keine Widersprüche gegen Gottes Eigenschaften oder gegen nothwendige Vernunftwahrheiten enthalten, den Menschen nicht zu solchem Thun und Lassen verbinden, welches dem Gesetze der Natur zuwiderläuft, nicht das offenbaren, wozu man auf natürlichem Wege gelangen kann, nicht mehr Worte brauchen, als nöthig sind, und die Worte selbst müssen verständlich seyn, die Art der Offenbarung muß die Kräfte der Natur so viel als möglich beibehalten haben, ihre ganze Einrichtung mit den Regeln der allgemeinen Sprach- und Redekunst übereinkommen*). Wer die Offenbarung unter solche Controle stellen kann, der ist ein verschämter Läugner derselben. Wolff gibt auch die innere Möglichkeit der Wunder zu. Aber eine Welt, wo Wunderwerke geschehen, ist bloß ein Werk der Macht, nicht aber der Weisheit Gottes, daher ist eine Welt, wo die Wunder sehr sparsam sind, höher zu achten, als wo sie häufig sind. Die Frage nach der Wirklichkeit der Wunder zu beantworten, wäre ein Eingriff der Weltweisheit in die geoffenbarte Gottesgelahrtheit. So war ihm als Philosophen auch die Trinitätslehre ein unbekanntes Wild, von dem die Jäger reden. Sein Hauptverdienst liegt aber auf dem Gebiete der praktischen Philosophie. Nicht allein weil Leibnitz hier seinem Nachfolger den freiesten Spielraum gelassen hatte, sondern weil das praktische Moment am meisten dem Karakter dieser Philosophie der Nützlichkeit entspricht. Ihre Tendenz geht auf menschliche Glückseligkeit. Diese wird durch die praktische Philosophie, als eigentliche scientia felicitatis, mehr gefördert, als durch die theoretische, welche dem Menschen nur nützt, indem sie den Verstand aufklärt. Die praktische Philosophie mit dem Zwecke, den Willen zum Guten zu lenken, zerfällt in: Ethik, welche den Menschen als Menschen, wiefern er sui iuris ist, betrachtet und das Princip aufstellt, daß man thun soll, was die Vollkommenheit des Menschen befördert, hingegen unterlassen, was ihr entgegen ist; Politik, welche die Handlungen des Menschen als Glied eines Staates, Oekonomik als Mitglied einer kleineren Genossenschaft regelt. Das Naturrecht, worin er Pufendorf's Meinung, daß vor dem Gesetz keine Handlung gut oder böse sey, sammt Pufendorf's Vermischung des Naturrechts mit der Ethik angenommen hat, hat bei ihm eine schwankende Stellung.

Wolff's Philosophie ist neuerdings sehr herabgesetzt worden. Michelet redet von der Bornirtheit des Wolff'schen Räsonnements. Seinem Zeitalter war er der Philosoph. Kant nannte ihn den größten unter den dogmatischen Philosophen. Allerdings, Wolff ist der Philosoph des gewöhnlichen Menschenverstandes. Indem er auch das Gewöhnlichste, wie das Pudern der Haare, in den Bereich seiner philosophischen Arbeit zieht, wird er trivial, und indem er auch das Bekannteste in die Form von Definitionen, Axiomen und Theoremen legt, wird er pedantisch und abgeschmackt. Aber er hat, zuerst deutsch philosophirend, Deutschland eine eigene Philosophie gegeben, er hat zuerst versucht, die gesammte Wirklichkeit in das denkende Bewußtseyn aufzunehmen und, wie Hegel sagt, den Gedanken in der Form des Gedankens zum allgemeinen Eigenthum zu machen; seine Philosophie hat für Deutschland den französischen Materialismus verhütet und der englischen Freidenkerei, so behauptet Wolff selbst, einen festen Damm entgegengestellt. Daher sahen Viele in der Verbreitung dieser Philosophie eine Ge-

*) Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele. 3te Aufl. Halle 1725. S. 623.

wissenspflicht. In allen Wissenschaften standen Wolffianer auf. Es ging eine Sucht durch jenes Zeitalter, Alles nach scientivischer Methode zuzurichten und die klarsten Dinge noch klarer zu machen (pruritus definiendi). Man heilte, dichtete, predigte, katechisirte Wolffisch. Es erschienen hebräische Grammatiken und Accentlehren nach mathematischer Methode. Auf der Kanzel wurde der Satz vom zureichenden Grunde erläutert. Kaum kann eine andere Philosophie einer solchen Menge Anhänger sich rühmen. Nicht allein durch ganz Europa, bis nach Batavia und Neuholland hin, wie Gottsched rühmte, standen Wolffianer auf. Wolff's Metaphysik galt ihnen als das beste Buch nach der Bibel, die ganze Literatur des Zeitalters wurde eingetheilt in Wolff'sche und in Nichtwolff'sche, ganze Vereine (die Alethophilen in Berlin) gaben sich das Wort darauf, nichts für wahr zu halten ohne hinreichenden Grund.

Der Beifall, den die Wolff'sche Philosophie erhielt, hat auch eine weit verzweigte Opposition wach gerufen. Bis zum Jahre 1740 waren über 70 literarische Gegner aufgetreten. Noch 1739 wird in Wittenberg nachgefragt, ob ein Candidat, der Wolff's Schriften studire, nicht vom Predigtamte auszuschließen sey. Der Gegensatz der protestantischen Theologie gegen Wolff war nicht bloß ein persönlich bedingter, sondern ein sachlich nothwendiger. Der Pietismus in seiner Gefühlsmäßigkeit und bei seinem ängstlich beschränkten Geiste mußte seinen natürlichen Feind erkennen in der nüchternen Mathematik dieser Philosophie, wie A. H. Franke es aussprach: er könne keinen zu einem Christen machen, der den Euclidem studire. Darin sind beide verwandt, daß beide eine Befreiung der Subjektivität sind, aber der Pietismus hatte nur das religiöse, nicht das rationale Subjekt frei machen wollen und reagirte, darauf beschränkt, gegen einen weiteren Fortschritt, durch den er selbst bedroht war. „Das von Wolff angezündete philosophische Licht störte diese Männer in dem Schatten der mystischen Dunkelheit.“ In Halle, dem Sitze des Pietismus und der Geburtsstätte der Wolff'schen Philosophie, trafen beide am heftigsten aufeinander. Studiosi theologiae, klagten die Halleschen Theologen, vorher gottergebenen Gemüths, seyen durch die lectiones Wolffianas ganz aus der Art geschlagen und Verächter aller guten Ordnung, auch Gottes und seines Wortes, geworden, hätten einen Ekel an Lesung geistreicher Bücher bezeuget, insonderheit gegen Arndt's wahres Christenthum, daß einige davon auch wohl in specie gesagt, das 4te Buch halte nur eine Bauernphilosophie in sich. Wolff sugillire bei aller Gelegenheit die theologos, insonderheit wenn er etwas recht verächtlich machen wolle, so nenne er's ein argumentum theologicum s. homileticum. Den Kampf gegen ihn führte das Schwert der Pietisten, **Joachim Lange** (s. d. Art.), ein grammatikalischer und armseliger Philosophus, vor dessen feindseliger Andacht Wolff aus Halle weichen mußte. Wolff hat von ihm gesagt: auch Gott müßte seinen Proceß verlieren, wenn er Hrn. D. Lange zum Advokaten hätte. Wolff's Rede über die Moral der Chinesen hatte Lange so verstanden, als ob Moralität mit Atheismus bestehen könne, wozu jener die Anmerkung macht: „Gewiß der famöse Atheist Spinoza ist ein viel ehrlicherer Mann gewesen als Hr. D. Lange, und es fehlt demselben noch gar viel, ehe er sich mit dem Confucio vergleichen kann, ob der gleich nichts als die schlechten Funken eines natürlichen Lichts gehabt.“ Mit Lange stimmten seine Collegen **Breithaupt** und **Franke** (s. d. Artt.), der die Vertreibung des Philosophen als die Erhörung seines Gebetes pries. Der Eclecticismus des **Thomasius** konnte sich nicht in diesen Confucianer schicken, welcher die Philosophie nach mathematischen Grillen reformiren wolle, sie aber in der That rechtschaffen verhunze. Von Lange angestachelt und mit seinen Waffen klagte **Buddeus** (s. d. Art.) gegen die neue Philosophie auf Atheismus, auf Umsturz aller Religion und Moralität. Wolff erhob sich ganz handfest gegen Hrn. D. Budden, als einen einfältigen Schalk und Narrenphilosophen, und gegen die Mißgeburten des verrückten Buddeanischen Gehirnes. Als nun für Buddeus sein Schwiegersohn Joh. Georg **Walch** (s. d. Art.), aber anonym, in die Schranken trat, versuchte Wolff den Beweis, daß Buddeus diejenigen Meinungen, welche er bei ihm

gefährlich finde, selbst hege, und entschuldigte die Heftigkeit seiner Polemik damit, daß er D. Budden nicht als einen Contravertenten, sondern als Verfolger, Ketzermacher und unbefugten Richter traktirt habe, der ihn um seine Ehre und zeitliches Glück habe bringen wollen. Noch andere Streitschriften folgten, bis Wolff die Controverse mit den Worten abschloß: „Gott bekehre die Lästerer, er vergebe es denen, die nicht wissen, was sie thun, und bessere die Andern, die mit Vorsatz das Gute hindern.“ Der Lykanthropie ward in Jena eine Zeit lang Einhalt gethan, die Studenten aber wollten der Hydra philomoriae Wolffianae nicht entsagen. In Gießen freute sich Rambach (s. d. Art.), als ein Wolffianer Zweifel gegen Wolff's Logik und Metaphysik veröffentlichte, daß dieses philosophische Reich gegen seine eigenen Eingeweide wüthe. In Tübingen urtheilte die theologische Fakultät (Pfaff und Weismann), daß in alle Wege die Einführung dieser neuen Philosophie auf Universitäten mehr Schaden als Nutzen bringe, weil das Studium philosophiae solcher Gestalt immer difficiler gemacht werde. In Göttingen wünschte Mosheim (s. d. Art.), der bisherigen Spiegelfechtereien müde, daß Wolff einen Widersacher bekäme, der ihn aus dem Grund angreife. Die Orthodoxie mochte sich, schon aus Abneigung gegen den Pietismus und aus wahlverwandter Verständigkeit, mit dieser schematischen Philosophie eher befreunden, aber Weiterblickenden war es auch hier nicht verborgen, daß die Wolff'sche Philosophie, angeblich eine Stütze der Orthodoxie, deren endlichen Ruin in sich schließe. Hatte doch Wolff selbst den Grundsatz aufgestellt: „ad rationem tanquam ad Lydium lapidem omnia debere examinari“, und sein Schüler H. Köhler in Jena es ausgesprochen: „Die christliche Religion kann den zwei Hauptwahrheiten des Lichts der Natur, nämlich dem principium contradictionis und rationis sufficientis, nicht zuwider seyn.“ Die Religionsgeheimnisse der Vernunft preisgeben, hieß sie vernichten. Den orthodoxen Gegensatz vertrat Löscher (s. d. Art.). Dieser unermüdliche Kämpfer gegen das von England und Frankreich her in Deutschland eindringende Aergerniß hat, gegen Wolff loszuschlagen, zehn Jahre lang gezögert. Die methodische Geschlossenheit seiner Philosophie hatte für ihn etwas Imponirendes. Erst im Jahre 1735 ruft er der philosophischen Jugend ein: quo ruitis? zu. Ein neuer Sturm komme durch die Philosophie über die Kirche, und ein gefährlicherer, als die früheren. Die cartesische Philosophie habe zuerst die Menschen lüstern und zweifelsüchtig gemacht. Mit der zunehmenden Verbreitung der Lehre vom Stillstand der Sonne habe die Achtung vor der heil. Schrift abgenommen. Die Versicherung der neuen Philosophie, sie wolle die geoffenbarte Wahrheit vertheidigen, schließt die Unterwerfung dieser Wahrheit ein. Die geoffenbarte Religion kann ohne Geheimnisse nicht bestehen; der Wolffianismus will die Geheimnisse mathematisch demonstriren. Man schnappt, wie der äsopische Hund, nach dem Schatten und läßt das Fleisch fahren. Sein Determinismus zerstört Freiheit und Freudigkeit des Gebets. Ferro resecandum est hoc malum. Eine spätere Zeit wird das Schwert gegen die Religiosität wenden, die Raisonneurs werden die Religion mit Füßen treten. O wie grauet mir vor diesen heranrückenden bösen Zeiten! Quo ruimus? Mit den Theologen rasten die Freigeister Dippel und Edelmann (s. d. Artt.) gegen die einreißende Lykanthropie, jener, wie man sagte, um eigener Sicherung willen (se securum non fore in Germania, nisi Wolffium roderet). — Dem Wolff'schen System, als einer Zusammensetzung aus materialistischen und idealistischen Philosophemen, wurden von Lange nachfolgende Grundirrthümer beigemessen: 1) die Lehre von der prästabilirten Harmonie, welche den Menschen nach Leib und Seele zu einer gedoppelten Maschine mache, zu einem doppelten Rädlein in der großen Weltuhr, hebe Freiheit und moralische Verantwortlichkeit auf. Wolff erklärte die harmonia praestabilita für eine seinem Systeme unwesentliche Hypothese, die er als die wahrscheinlichere dem Systema influxus physici des Aristoteles und dem Systema causarum occasionalium s. assistentiae der Cartesianer nur zur Erklärung des commercium corporis et animae vorgezogen habe. Da diese Hypothese nur die Gemeinschaft des Leibes und der Seele erklären will, aber

gar nichts mit dem Ursprung der Willensakte in der Seele zu thun hat, so ist es ungereimt, hier die Frage nach der Willensfreiheit einzumischen. Dagegen gründe sich Lange's Moral auf bloßen Zwang. Durch Zwang sucht er die Studiosos Theologiae in Blindheit und in seinen Lektionen applausum zu erhalten, den er durch Ertheilung der testimoniorum und beneficiorum ausübet. 2) Die falsche Beschreibung Gottes als Substantia, quae universa possibilia unico actu distincte sibi repraesentat, wonach Gott als ein Wesen erscheine, das sich Ideen von der Welt macht, sonst aber nichts weiter mit ihr zu thun hat, ein Gott, den auch ein Atheist bei seiner Atheisterei zugeben könne. Wolff entgegnet: mit dieser Definition werde die Schöpfung dieser Welt durch Gott nicht etwa geläugnet, sondern begründet und ermöglicht, da in Gott der Grund zur Existenz gerade dieser Welt gar nicht zu finden wäre, wenn er nicht alle möglichen Welten auf einmal übersehen und die gegenwärtige als die beste erkannt hätte. Uebrigens gehöre eine schlechte Definition vor das Forum der Logik, nicht der Inquisition. Aber D. Lange pflege seine Worte anzuführen, wie der Teufel die Schrift. 3) Daß Wolff die Welt den Atheis zu nicht geringem Frohlocken für ewig erkläre. Dieser hatte nur gesagt, es sey ex principiis rationis schwer zu demonstriren, auch öffentlich noch von Niemand erwiesen worden, daß, die Existenz Gottes einmal nicht vorausgesetzt, die Welt einen Anfang genommen habe und daraus wider die Atheisten ein Argument für die Existenz Gottes zu machen. 4) Bestreitung der gründlichsten und solidesten Argumente, so bisher zum Beweis der Existenz Gottes gebraucht worden. Wolff erklärte das für offenbare Verläumdung, er habe nur den Beweis aus der Zufälligkeit der Welt als den tüchtigsten, als eigentliche demonstratio, allen übrigen rationes probabiles vorgezogen. Soweit aber sey selbst die spanische Inquisition nicht gegangen, daß sie Jemanden verketzern wollen wegen des Modus bei einer Beweisführung. Als Lange das Wolff'sche Argument obscur und verwickelt nannte, entgegnete Wolff: des Gegners Manier zu demonstriren, gefalle ihm auch nicht. 5) Die Behauptung, daß nicht die Atheisterei selbst, nur ihr Mißbrauch, zu einem bösen Leben verleite. Wolff hatte damit nur sagen wollen, daß selbst ein Atheist, wenn er gleich nicht zugeben will, daß ein Gott sey, doch wegen der intrinseca honestas actionum nicht wie ein Schwein leben und alle Ungerechtigkeit ausüben dürfe (s. J. Lange, ausführliche Recension der wider die Wolff'sche Metaphysik auf 9 Universitäten edirten Schriften. Halle 1725). Wolff's Gegnern kam eine literarische Erscheinung bequem, in welcher die argen Früchte seiner Philosophie unmittelbar zu Tage traten. Dies war das im ganzen römischen Reich verschrieene und mit reichsfiskalischer Aktion bedachte Wertheimer Bibelwerk *). Wolff und die Wolffianer haben, durch das allgemeine Ketzergeschrei erschreckt, diese neue Bibelversion schwächlich verläugnet oder doch nur als eine wurmstichige Frucht ihrer Philosophie gelten lassen.

Wolff hatte einen mirus inter suas demonstrationes et dogmata scripturae sacrae consensus behauptet, er hatte auf den augenscheinlichen Nutzen einer feinen demonstrativischen Verknüpfung der geoffenbarten Wahrheiten hingewiesen. Man würde die Theologie in ihrem Zusammenhange deutlicher als voll göttlicher Weisheit einsehen und dadurch nicht allein für sich vieles Vergnügen daran finden, sondern auch Anderen die Augen eröffnen, die, durch Vorurtheile verblendet, deren Göttlichkeit nicht erkennen wollen. Manche vermochten nun diese schöne Harmonie von Vernunft und Offenbarung nicht einzusehen. Wie man früher von der heil. Schrift ein copernizare und cartesianizare ausgesagt habe, so jetzt ein leibnizianizare. Man trug Bedenken, die orthodoxe Dogmatik auf ein ihr inadäquates Fundament zu stellen. Aber andererseits sah diese Theologie ihren Untergang durch den hereinbrechenden Naturalismus vor Augen, wenn sie den Rettungsanker dieser wahrheits- und siegesgewissen Philosophie verschmähte.

*) J. N. Sinnhold, Hist. der verrufenen sogen. Wertheim. Bibel. Erf. 1739. Diese Sammelschrift besteht aber nicht aus 3 Heften mit 217 Seiten, wie E. Reuß in dieser Encyklopädie Bd. XVII. S. 718 meldet, sondern aus 5 Heften mit 351 Seiten.

Mit dem Einzug der demonstrativischen Methode ging ein neues Leben, ein frischer Muth durch die Theologie. Furchtlos sah man dem Naturalismus in's Auge, und nie, so hieß es, seyen die Häretiker besser eingetrieben worden, als durch die Wolff'schen Grundsätze. Die heilige Schrift, als Quelle des dogmatischen Beweises, und die Schriftauslegung traten in den Hintergrund, die philosophische Argumentation an ihre Stelle. Denn ohne die Grundwahrheiten der Vernunft könnten die Wahrheiten der heil. Schrift nicht einmal als Wahrheiten erkannt werden. Die Studirenden wollten nicht mehr lac ignorantiae bei den Professoren der Theologie einsaugen und Theologica tractiren ante Philosophica. Die offenbarten Dogmen wurden allesammt beibehalten, aber auf das Stativ der Wolff'schen Philosophie gestellt, d. h. mit wahrscheinlichen Vernunftgründen zu erhärten gesucht. Der eigentliche Tummelplatz für die Masse war die Theologia naturalis und in dieser die Beweise für das Daseyn Gottes. Wolff hatte gesagt: „Gott hat die Welt gemacht, um daraus sein unsichtbares Wesen, insonderheit seine Weisheit, Macht und Güte zu erkennen, und daher wäre es gut, wenn man sich in Erkenntniß der Natur hauptsächlich darauf legte, was zu diesem Zwecke diente." Ameisenartig trugen seitdem die Pastoren, ihren naturwissenschaftlichen Lieblingsarbeiten ein theologisches Colorit verleihend, aus allen Naturreichen die Beweise für die Existenz eines allmächtigen, allweisen und allgütigen Gottes zusammen, als des zureichenden Grundes, warum die Dinge vielmehr sind, als nicht sind, und warum sie vielmehr so und nicht anders sind. Alle Theile des menschlichen Körpers, alle möglichen Thiere, Pflanzen, Mineralien und Lufterscheinungen wurden zum Beweise herangezogen. Es erschienen Petino-, Ichthyo-, Akrido-, Testaceo-, Insekto-, Phyto-, Litho-, Hydro-, Pyro-, Astro-, Bronto-, Chiono-, Sismo-, Melitto-Theologieen, über Schnee und Regen, Berge und Steine, Schnaken und Mäuse wurden geistliche Betrachtungen und Lehrschulen geschrieben *), die Monstra und selbst die Dämonen zu Zeugen für Gottes Daseyn aufgerufen. Diese andächtige Naturbetrachtung streifte nicht selten an das Komische. Aber es gehört unter die Zeichen jener Zeit, daß protestantische Prediger, statt die symbolischen Bücher zu lesen und mit allerlei Ketzern sich herumzuschlagen, lieber den Spuren des Ewigen nachgingen in der Creatur. Das bedeutete den Verfall der offenbarten, den Sieg der natürlichen Religion.

Unter den neuen philosophischen Christen, die einen Ekel vor dem Manna hatten, nahm eine bevorzugte Stellung der durch gute und böse Gerüchte gegangene Magister Jakob Carpov († 1768) in Jena ein, der gern die ganze Welt zu Wolffianern gemacht hätte und dem Wolff selbst bezeugte, er verstehe seine Philosophie wohl, sey nur in Methodo nicht genug geübt, weil er keine Mathematik studirt habe. Er war der Erste, welcher ein System der ganzen Theologie in algebraischem und mathematischem Gewande herausgab, womit er das Licht, so die Menschen zum ewigen Leben erleuchten soll, gar geschickt zu putzen vermeinte, daß es noch viel heller scheine als bisher. Die Orthodoxen, welche die große Diana der Wolffianer nicht anbeten wollten, fragten zweifelnd, ob man nicht unvermerkt durch diese Lehrart von der Einfalt und Lauterkeit des göttlichen Wortes abkomme und zum Philosophiren in göttlichen Dingen angewöhnt werde. Weil er daneben die Untrüglichkeit der heil. Schrift behauptete und überhaupt keinen Finger breit vom alten Lehrbegriff abwich, urtheilten strengere Wolffianer: er schmeichle den Orthodoxen allzu stark. Er hat allerdings nur einen untergeordneten Vernunftgebrauch statuirt. Das Mysterium ist ihm eine veritas supra rationem. Die Vernunft nach ihrem organischen Gebrauch dient zur geschickten Ableitung der Mysterien aus der Schrift, nach ihrem materiellen, um die vermittelnden Gedanken auszudrücken. Die gesunde Vernunft ist daher nicht Richterin über die veritas mysteriorum, wohl aber über die falsitas. Quod repugnans est, verum mysterium esse nequit. Carpov mußte ob iniquam Facultatis theologicae Jenensis insectationem und weil er eine

*) Die betreffende Literatur ist aufgeführt bei J. G. Walch, Biblioth. theolog. I, 697 und in Zeller's Theolog. Jahrbb. 1843. S. 390.

berüchtigte Weibsperson, von den Studenten M. Carpov's Ontologie genannt, als Haushälterin zu sich genommen hatte, aus Jena entweichen, aber der Herzog Ernst August verlieh ihm das Rektorat am Gymnasium illustre in Weimar und ein gedrucktes Diplom, mit der Freiheit, nach akademischem Gebrauch in Weimar Collegia zu halten*). Neben ihm war der Magister legens in Jena, Joachim Georg Darjes († 1791) ein so eingefleischter Wolffianer, daß er Jeden, welcher ihm etwas wider die Wolffischen Lehrsätze sagte, für seinen Feind und für einen Menschen von blödem Verstande hielt. Ueber einen philosophischen Tractat von ihm (Tractatus philos. in quo pluralitas personarum in deitate, qua omnes conditiones, ex solis rationis principiis methodo mathematicorum demonstratur. Leovardiae 1735), worin Behauptungen der Art aufgestellt werden, daß trinitas in se gar kein Mysterium sey, die actiones Dei ad intra gehörten theils in die theologia naturalis, theils in die Psychologie, die drei Personen, es wären aber auch vier und mehr möglich, seyen drei essentiae relativae, wie der Mensch deren zwei, Verstand und Willen, habe, erhob sich ein großer Lärm. Die theologische Fakultät in Jena fand darin 22 Irrthümer, welche Darjes, den sein Lehrer Carpov bei dieser Arbeit nicht unterstützt haben wollte, als βδελύγματα puriori doctrinae adversa abschwören mußte. (Facultatis theologicae Jenensis theses orthodoxae, erroribus tractatus philosophici, in quo pluralitas personarum in Deitate, qua omnes conditiones ex solis rationis principiis methodo mathematicorum demonstrata, oppositae, ab auctore dicti tract. iam ante privatim subscriptae; iam vero ad tollendum, quod publice datum fuit, scandalum ab eodem editae. Jen. 1735.) Späterhin hat Darjes, übergehend aus dem Wolffianismus in die Popularphilosophie, unter den Schmähungen einer geschäftigen Eifersucht, das Streben nach Glückseligkeit als das Ziel der Weltweisheit bezeichnet und als ihre Pflicht, öfters an Gott zu denken, welcher die Quelle der wahrhaften und zugleich fortdauernden Glückseligkeit ist**). Der eigentliche Repräsentant einer Coalition der Theologie eines gemäßigten Wolffianismus in Jena war Johann Peter Reusch († 1758), ein Gottesgelehrter, vor dem der Naturalist flüchtig ward, der Freigeist zitterte, der Aberglaube die Waffen streckte. Er hat Baier's Compendium mit einer Brühe Wolff'scher Demonstrationen übergossen. Sein eigenes dogmatisches System, von den Zeitgenossen als eine Vormauer der christlichen Religion gepriesen, ist begründet auf das Princip der Glückseligkeit, welche, um wahr und dauernd zu seyn, die Religion postulirt. Die natürliche Religion, weil sie Ein Requisit zur Glückseligkeit, die Versöhnung des Menschen mit Gott, nicht gewährt, leitet zur religio revelata. Unter allen offenbarten Religionen besitzt allein die christliche die volle Sufficienz zur Glückseligkeit. Sein Verhältniß zu den geoffenbarten Wahrheiten bestimmt er, wie Carpov, negativ: non repugnare queunt ea, quae in revelatione prostant, sibi ipsis aut aliis veritatibus, quas naturaliter cognoscimus. Demgemäß und gegenüber den Freidenkern und Religionsspöttern macht er überall die rationelle Begreiflichkeit der christlichen Dogmen geltend. Vom Mysterium der Trinität im Besonderen meint er: intelligi et concipi potest aliquatenus, non item comprehendi. Er hat dasselbe psychologisch nach dem menschlichen Willens- und Vorstellungsvermögen zu erläutern gesucht. Wie dieses drei Grade hat, deren erster alle Möglichkeiten in sich faßt, der zweite diese Möglichkeiten in

---

*) Carpov's Hauptwerk: Revelatum SS. Trinitatis mysterium, methodo demonstrativa propositum et ab obiectionibus variis vindicatum. Jen. 1735; Biographieen in Moser's Beitr. zu einem Lexico der jetztlebenden Theologen S. 140—142; und in Strodtmann's N. gel. Europa, Th. 2. S. 448—520. — J. C. G. Schwabe, Commentarii de Schola Vinariensi. Vinar. 1816, p. 31.

**) K. R. Hausen, Darjes als akademischer Lehrer geschildert. Frkf. 1791. — Herrmann, Gedächtnißrede von den vornehmsten Lebensumständen des geh. Rathes Darjes. Frkf. 1791. — Schlichtegroll's Nekrolog auf das Jahr 1792. Bd. 2. S. 279—310. — Denkwürdigkeiten aus dem Leben ausgezeichneter Teutschen des 18. Jahrhunderts, S. 317—320.

bestimmter Ordnung, während der dritte Grad eine Möglichkeit als die beste wählt, so sind drei solche Akte auch im göttlichen Wesen, hier aber simultan und substantiell*). Reusch berief sich, als auf seinen Vorgänger, auf Israel Gottlieb Canz († 1753), Professor und Ephorus am Stift zu Tübingen, der, indem er die Wolff'sche Philosophie widerlegen wollte, zum Wolffianer wurde. Sein Werk: Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in Theologia (1728), in Tübingen verboten, bahnte zuerst der Wolff'schen Philosophie den Weg in die Theologie, also daß sie auch in Tübingen Schutz fand. Die von Gott vermittelst der Vernunft vorgelegte Wahrheit der unmittelbar offenbarten Lehre unterordnen, nehme sich, meint er, gerade so aus, als wollte Jemand das Wasser, welches wir mit unserem Fleiß aus der Erde graben, einen Knecht des Regenwassers nennen, welches Gott, ohne unser Zuthun, unmittelbar vom Himmel fallen läßt. Unsere tägliche Nahrung soll uns nicht geringer scheinen, als das unmittelbar vom Himmel gefallene Manna. Von den Personen in der Trinität hat er die erste als die ratio von Allem, die zweite als Hersteller der gestörten Weltharmonie, die dritte als die das Gute aktuell ertheilende Liebe beschrieben. Dabei neigte er so wenig zu Neuerungen, daß er vor Gottes Angesicht bezeugte, er wolle das nicht geschrieben haben, was in seinen Büchern der heil. Schrift und den Glaubensbüchern der evangelischen Kirche zuwider sey**). Neben ihm stand in Tübingen der vielgerühmte Georg Bernhard Bilfinger († 1750), fünf Jahre lang vom Herzog zu Würtemberg der Petersburger Akademie geliehen, nach seiner Rückkehr zum Professor der Theologie ernannt. Seine philosophischen Freunde nannten ihn das Vergnügen der Gelehrten, einen der gesundesten Nachfolger Wolffii; Spangenberg, der Herrnhuter, pries ihn als redlichen Mann, der viel mehr Realität habe, als manche seiner Tadler; Weismann schätzte sein Talent und beklagte seine Philosophie ***). Durch Georg Heinrich Ribow († 1774), einen Mann von gravitätisch-scholastischem Ansehen, hat die schwülstige Begriffmacherei die Göttinger Kanzel eingenommen. Seine philosophischen Predigten waren gründlich aber trocken und wegen des plötzlichen Ueberganges ohne Absatz von einem Periodus in den andern unangenehm zu hören. Als Professor der Philosophie hat er, seitdem er zu lesen angefangen, die Göttinger Theologen ganz aus dem Sattel geworfen, diese hingegen spannten den Bogen und wollten mit Herrn D. Langen sich vereinigen, diesen gottlosen Ketzer unter die Füße zu bringen, worüber er bei seinem Gönner Mosheim in recht kläglichen Figuren klagte. Er war aber ein bedächtiger Wolffianer, der den Beweis führte, daß die geoffenbarte Religion nicht könne aus der Vernunft erwiesen werden. Daher Wolff seinem Zeugniß, daß Herr Ribow in seiner Philosophie wohl versiret sey, den Anhang beifügte: „allein er agiret nun einen Theologum und Prediger" †). Auch Johann Ernst Schubert († 1774) in Jena, Helmstädt und Greifswald, diente unter Wolff's Fahne, aber so, daß die specifischen Sätze der Wolff'schen Philosophie bei ihm weniger hervortreten und ihm philosophische Definitionen für die Kanzel unangemessen erscheinen. Er hat über mancherlei Dogmen vernunft- und schriftmäßige Gedanken herausgegeben und war durch seine vierbändige Polemik vortheilhaft bekannt. Er getraute sich die Ewigkeit der Höllenstrafen aus der Vernunft zu erweisen,

---

*) Reusch's Hauptwerk: Introductio in Theologiam revelatam, qua dogmatum Christianae religionis concordia cum veritatibus naturaliter cognitis in luce ponuntur. Jen. 1744. 2te Aufl. 1762. Vgl. C. G. Müller, Einladung zu der feierlichen Gedächtnißrede zum Andenken an Hrn. J. P. Reusch. Jena 1758.

**) Moser, Beitr. zu einem Lexico der Theologen, S. 138—140. — Böl, Gesch. d. Universität Tübingen, S. 169—171.

***) W. G. Tafinger, Leichenrede über den hochbetraurenden Todesfall des großen Philosophen, gründlichen Theologen und vortrefflichen Staatsminister G. B. Bilfinger's. Stuttg. 1750. Erlang. gel. Zeitung, Jahrg. 1750. Beitr. S. 701—704.

†) Moser a. a. O. S. 880—883. — Strodtmann, Geschichte jetztlebender Gelehrten. Th. 10. S. 371—395. — Pütter, Gelehrtengesch. der Univers. zu Göttingen. Th. 1. S. 77 ff. Th. 2. S. 27.

denn nur so erhelle die Nothwendigkeit eines Mittlers, und beschrieb die Kraft des göttlichen Wortes als eine moralische, wofür ihn der Danziger Rektor Bertling einen Pajonisten nannte. Schubert antwortete mit dem Vorwurfe des Rathmannianismus. Auch er hat sich bitter über Lange beschwert, der aus Mücken Elephanten mache, die Schärfe der Beweise durch Schimpf- und Schmähreden ersetze *). Als ein Hauptwolffianer, obwohl anfangs dem Wolff'schen Systeme fremd und auch späterhin nie ein Anhänger von der strikten Observanz, galt der hochangesehene und hochgeachtete Theologus Johann Gustav Reinbeck († 1741), Probst zu Cölln an der Spree. In seinen aus Montagspredigten entstandenen „Betrachtungen über die in der Augsburgischen Confession enthaltenen göttlichen Wahrheiten" (9 Theile. Berlin 1731 ff.; vom 5. Theile an bearbeitet von Canz) wollte er den heutigen Raisonneurs gegenüber zeigen, wie viel göttliche Wahrheiten der heiligen Schrift auch aus vernünftigen Gründen hergeleitet werden könnten. So fand er die Trinität möglich, weil das höchste Gut sich gern mittheilt. Die besondere List und Klugheit der Paradiesesschlange war ihm nicht auffallend, da wir von unseren hiesigen Schlangen ebenso wenig einen Schluß auf alle Schlangen machen dürfen, als von einem dummen Bauernhunde auf jeglichen Hund. Dieses Chef d'oeuvre, welches zuerst im Damme der Vorurtheile ein kleines Loch machte, auf königlichen Befehl für alle preußischen Kirchen angeschafft, wurde gerühmt wegen seines kettengleichen Zusammenhangs und wegen der tieferen Einschauung in die Abgründe der göttlichen Vollkommenheiten. „Warum" — fragt begeistert ein Wolffianer — „erblasset die Lasterfeder unserer Gegner vor dem Geiste des großen Herrn Dr. Reinbeckens, wenn er ihnen die Richtigkeit der Augsburgischen Confession mit den schärfsten Beweisen vorleget?" Dagegen hielt der sächsische Oberhofprediger B. W. Marperger († 1746) in einer anonymen Schrift ihm vor, daß seine Augen umnebelt wären von dem finstern Grunde der neueren Philosophie, und sey er darum in verschiedene Grundirrthümer verfallen. Die traurige Erfahrung habe gezeigt, daß, wenn man die reine Lehre des Wortes Gottes mit den Meinungen der menschlichen betrüglichen Weltweisheit nur erst vermischet und unlauter gemacht, es hernach überaus bald dahin komme, daß sie auch gar davon verdorben und vergiftet worden ist. Reinbeck in seiner Abfertigung erwiderte: „Bei mir gilt nichts als die Wahrheit und begehre ich keinen Irrthum zu vertheidigen." Der Freigeist Edelmann urtheilte: der Herr habe ihn mit einer doppelten sehr harten Plage heimgesucht, nämlich mit dem Wahnsinn der lutherischen Orthodoxie und mit den kräftigen Irrthümern der Wolffianischen Philosophie, daher auf diesen armen Bruder Jes. 1, 5. passe **). Die Wolff'sche Philosophie mit Pietismus und Orthodoxie strebte zu versöhnen Siegmund Jakob Baumgarten in Halle (s. d. Art.), seiner Zeit das Orakel der Theologen. Auch Johann Anton Trinius († 1784), Pastor zu Braunroda und Walbeck in der Grafschaft Mansfeld, der bekannte Verfasser des Freidenker-Lexikons (Leipz 1759), war Wolffianer, doch kein blinder Nachbeter dieses Weltweisen ***). In die Reihe der Wolffianer gehört endlich Hermann Sam. Reimarus (s. d. Art.), nachmals als Wolffenbüttler Fragmentist berüchtigt. Seine „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" (Hamb. 1754. 5te Auflage 1781), entgegengesetzt den wüsten Menschen, welche nicht sowohl das Christenthum, als vielmehr alle natürliche Religion und Sittlichkeit verlachen, konnten auch steif-orthodoxe Theologen nicht genug anpreisen. Er sey so weit von Edelmann's Gedichten entfernt, als der Himmel von der Hölle. In der reformirten Kirche trat als Wolffianer hervor Johann Friedrich Stapfer († 1775), Professor in Bern (s. d. Art.), bekannt

*) J. G. P. Möller, Rede beim Sarge des Hrn. Oberkirchenraths J. E. Schubert. Greifsw. 1774. Acta hist. eccles. nostri temp. I, 967—996.

**) Acta hist. eccles. VI, 85. — A. F. Büsching in seinen Beiträgen, I, 139. — G. v. Reinbeck, Leben J. G. Reinbeck's. Stuttg. 1842.

***) Schmersahl, Gesch. jetztleb. Gottesgelehrten, S. 383—390. — Dietmann, Kursächs. Priesterschaft. Bd. 2. S. 470 ff.

als Dogmatiker, Moralist und Polemiker (Christliche Sittenlehre. 6 Theile. Zürich 1756—1766. Institutiones Theologiae polemicae universae, ordine scientifico dispositae. V Tomi. Turic. 1743—47). Der Pest des Deismus gegenüber hat er, fest überzeugt, daß weder Leibnitz noch Newton, weder Grotius noch Haller Deisten seyn konnten, sehr viel auf die demonstrativische Methode (die in seiner Zeit schon anfing, außer Mode zu kommen) gehalten, nur müsse sie wirklich in überzeugender Deutlichkeit und natürlicher Verknüpfung bestehen und mehr auf die einzelnen Stücke (wie er z. B. die Trinitätslehre algebraisch erläutert hat), als auf das ganze System der Gottesgelahrtheit angewendet werden. Uebrigens ist er schon so weit vorgeschritten, daß er einen wesentlichen Glaubensunterschied zwischen den beiden protestantischen Confessionen nicht mehr findet. Jeder soll Freiheit haben, ob er der Lehre von der allgemeinen oder von der besonderen Gnade Gottes beistimmen will. Eingehendere Aeußerungen über dieses Lehrstück hinderte die Censur der theologischen Fakultäten zu Zürich und Bern. Daniel*) Wyttenbach († 1779) in Bern und Marburg benutzte die mathematische Methode, den Lehrbegriff seiner Kirche ebenso sehr gegen den Skepticismus zu vertheidigen als im Punkte von der Gnadenwahl zu mildern (Tentamen theologiae dogmaticae methodo scientifica pertractatae. Vol. I—III. Bernae 1741—47)**). An ihn schloß Samuel Endemann († 1789) in Hanau und Marburg, das Dogma verdeutlichend und abschwächend, sich an (Institutiones theologiae dogmaticae. II Tom. Hanov. 1777. Institutiones theologiae moralis. II Tom. Francof. 1780)***). Heinrich Wilhelm Bernsau's († 1763 als Professor zu Franeker) Dogmatik begleitete Wolff selbst mit einer Vorrede (Theologia dogmatica, methodo scientifica pertractata. Cum praefatione Christiani Wolfii, universitatis Halensis Cancellarii. Hal. 1745. Sectio posterior de trinitate et decretis divinis. Lugd. Bat. 1747)†). Jakob ††) Christoph Beck († 1785) in Basel, den der confessionelle Hader anekelte, stellte die natürliche Religion mit Nachdruck vor die offenbarte (Fundamenta theologiae naturalis et revelatae. Basil. 1757. Synopsis institutionum universae theologiae naturalis et revelatae. Basil. 1765)†††). Endlich ist unter den reformirten Wolffianern noch Eberhard Heinrich Daniel Stosch († 1781), Professor in Duisburg und Frankfurt an der Oder, bekannt als Dogmatiker, zu nennen (Introductio in Theologiam dogmaticam. Francof. 1778. Institutiones Theologiae dogmaticae. Francof. 1779) §).

Literatur. B. Bauer, Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des 18. Jahrh. Charlottenb. 1843. I, 237. — K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. Leipz. 1858. II, 402. — Hettner, Literaturgesch. des 18. Jahrh. 3 Thle. Braunschw. 1856—62. III, 212. — Erdmann, Gesch. der Philos. II, 2, 249. — Ritter, Gesch. der Philos. XII, 515. — C. G. Ludovici, Historie der wolf. Philosophie. 3 Thle. Leipz. 1737. — Derselbe, Neueste Merkwürdigkeiten der Leibn.-Wolf. Philosophie. Leipz. 1738. — Derselbe, Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der Wolf. Philos. 2 Thle. Leipz. 1737. — G. V. Hartmann, Hist. der Leibniz-Wolf'schen Philosophie. Frankf. u. Leipz. 1737. — Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation. VIII, 28. — Planck, Geschichte der protest. Theol. von der Concordienformel bis in die Mitte des 18. Jahrh. S. 253. —

*) Nicht „David", wie Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik, Bd. III. S. 278 seinen Vornamen nennt.

**) M. C. Curtius, Memoria Dan. Wyttenbachii. Marb. 1779. — Joh. Chr. Bang, Elogium D. Dan. Wyttenbachii, Prof. Theol. nuper in Acad. Marburg. primarii. Bernae 1781.

***) Strieber, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, Bd. 3. S. 342—346. Bd. 9. 371.

†) Vriemoet, Athenae Frisiacae p. 859. Neues gelehrtes Europa. Th. 20. S. 865—871.

††) Nicht „Johann", wie Gaß a. a. O. schreibt.

†††) Herzogii Athen. Raur. p. 64—67.

§) Neues gelehrtes Europa. Th. 9. S. 30—60. Lebensbeschreibungen jetztlebender Gottesgelehrten in den Preuß. Landen. Samml. 2. S. 1—8. — Saxii Onomast. litter. VII, 139.

Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik. III, 110. 160. — Tholuck, Gesch. des Rationalismus. Berlin 1865. I, 119. — G. Frank, Geschichte der protest. Theologie, Bd. II. S. 384—410. G. Frank.

Wort Gottes, Logos, s. Jesus der Gottmensch.

Würzburg. Geschichte der Verbreitung des Protestantismus in dieser Stadt und gegenwärtiger Bestand desselben. — Die Geschichte hievon läßt sich füglich in drei Perioden theilen: 1) Ausbreitung des Protestantismus in Würzburg bis zur Einnahme der Stadt durch die Schweden; 2) von da an bis zur Säkularisation des Bisthums im Jahre 1802; und 3) vom Jahre 1802 bis auf die neuesten Zeiten.

Erste Periode. — Die kirchlichen und politischen Bewegungen, welche im 16. und 17. Jahrhundert unser deutsches Vaterland in Aufregung brachten, mußten natürlich auch in einer Stadt wie Würzburg hervortreten, die, in dem Herzen Deutschlands gelegen, in stetem Verkehr mit anderen deutschen Staaten stand, die von jeher durch eine intelligente Bevölkerung sich auszeichnete und ihren Einwohnern die nach den Zeitverhältnissen möglichen Bildungsmittel reichlich bot.

Die vielen seit langer Zeit geführten Streitigkeiten der Würzburger Bürgerschaft mit ihren Bischöfen, welche daher zu ihrer Sicherheit ihre Residenz auf den Frauenberg verlegten, der zahlreiche Besuch der glänzend sich erhebenden Universität Wittenberg von Seiten lernbegieriger fränkischer Jünglinge, der Ruf, der von Bessergesinnten auch in Würzburg nach einer Kirchenverbesserung erscholl, das theilweise ungeistliche Leben der Geistlichen dienten zur Vorbereitung der evangelischen Lehre in der Frankenstadt.

Mit Verehrung sprachen die von Wittenberg heimkehrenden Studirenden von Luther und Melanchthon, so daß selbst der nachmalige Bischof Melchior von Zobel nach seiner Zurückkunft von dieser Universität äußerte, er habe seine Theologie bei einem Mönche gehört, der die ganze Welt in Gährung bringen könne.

Merkwürdig ist außerdem, daß viele Beförderer der Reformation, wie Ullrich von Hutten, Andreas Bodenstein, nach seinem Geburtsorte „Karlstadt" genannt, Martin Pollich, Johann Drach u. A. alle aus dem Würzburgischen stammten, ja selbst die Mutter Luther's, eine geborene Lindemann, ward in Neustadt a./S. geboren.

Im Jahre 1518 kam Luther auf einer Reise mit seinem Prior Staupitz zu einer Ordensversammlung nach Heidelberg in Würzburg an und hatte eine längere Unterredung mit dem Bischof Lorenz von Bibra, einem ehrlichen, frommen Manne, der Luthern auf's Freundschaftlichste aufnahm.

Die Verhandlung Luther's mit ihm bezog sich besonders auf die Sittenverbesserung des Klerus und Volkes und auf mehrfache Aenderungen im Cultus, denn Luther dachte damals nicht daran, mit der römisch-katholischen Kirche ganz zu brechen, sondern hielt noch eine Reformation von oben durch den Pabst und ein allgemeines Concil für möglich.

Wie sehr Lorenz von Bibra Luthern hochschätzte, sehen wir aus einem Briefe an den Kurfürsten von Sachsen, worin er äußert, „Eure Liebden wolle ja den frommen Mann Dr. Martinus nicht wegziehen lassen, denn es geschehe ihm Unrecht." Die freiere Ansicht dieses Bischofs erhellt aus seinen Aeußerungen gegen manchen Vater: „Gieb Deine Tochter einem Manne und schicke sie in kein Kloster; — fehlt Dir's an Geld, sie auszusteuern, so will ich es Dir geben."

Nach den bekannten Vorgängen in Wittenberg verbreiteten sich die reformatorischen Grundsätze auch in Würzburg; freilich wurde die evangelische Lehre von Manchen zum Deckmantel der Bosheit gebraucht und evangelische Freiheit artete in Zügellosigkeit besonders auch bei einzelnen Geistlichen aus. Daher sah sich Bischof Konrad III. im Jahre 1521 veranlaßt, eine ernstliche Verordnung an seine Geistlichkeit zu erlassen, ihre Sitten und ihren Wandel zu erneuern. Die Besseren unter ihnen verehelichten sich förmlich, während die Mehrzahl einem ausschweifenden Lebenswandel sich hingab. — Konrad trat mit aller Strenge gegen die Verehelichten auf. So wurden die zwei Chor-

herren Friedrich Fischer und Doktor Appel, da sie ihre Weiber auf Zureden des Bischofs nicht entlassen wollten, gefangen genommen. Obgleich das Reichsgericht sich für sie beim Bischof verwandte, wurden sie erst am 27. Sept. 1523 aus der Gefangenschaft entlassen, doch ihrer Pfründen für verlustig erkärt und zur Auswanderung gezwungen. — Besonders sprach für die Priesterehe der Domherr Fuchs zuerst mündlich im Domcapitel und dann schriftlich in einem Briefe von Bamberg aus, wohin er sich begeben hatte. Dieser wichtige Brief erlebte bald vier Auflagen.

Zu derselben Zeit predigte in Würzburg das Evangelium der bekannte evangelische Liederdichter Speratus (als Domprediger gestorben im J. 1554) und widmete 1524 den Würzburgern das von ihm in's Deutsche übersetzte Buch Luther's: „Von dem Allernöthigsten, wie man Diener der Kirche wählen und einsetzen soll.

Im Monat August des J. 1523 erhielt Bischof Konrad vom Pabste Hadrian ein Schreiben, worin derselbe seinen Eifer für Ausrottung der Ketzereien sehr lobt und Gott bittet, daß er auch den übrigen Bischöfen in Deutschland den nämlichen Sinn und Eifer einflöße, auf daß der große Schandflecken des jetzigen Zeitalters ausgelöscht und die von lügenhaften Autoren verführten Seelen zur Erkenntniß des Irrthums einmal zurückgeführt werden könnten.

Nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die Gesinnung der Würzburger blieb der Bauernkrieg. Die Bürger empörten sich gegen ihren Bischof und verbanden sich mit den fanatischen Bauern. Am 9. Mai 1825 schloß die Stadt Würzburg ein Bündniß mit den Bauern, daß sie mit Leib und Gut zu einander halten wollten und kein Theil den anderen verlassen solle, bis das Schloß Frauenberg genommen sey. An demselben Tage kündete die Stadt Würzburg dem Bischof den Gehorsam auf und die Geistlichen huldigten dem Bürgermeister und Rath, nachdem Bischof Konrad von Thüngen bei diesen gefährlichen Unruhen aus der Stadt geflohen und seine Zuflucht bei dem Pfalzgrafen Ludwig in Heidelberg genommen hatte.

Als der Bauernkrieg geendet hatte, wurden 295 Bauern in Würzburg und der Umgegend enthauptet, und auch die sich verbreitenden Wiedertäufer wurden mit Gewalt unterdrückt, da vier Männer geköpft, zwei Weiber und ein Ordensprofoß verbrannt und eine Mutter mit ihrer Tochter ertränkt wurden.

Die evangelische Lehre breitete sich immer mehr aus, und merkwürdigerweise ließ Konrad, obgleich ein Feind derselben die päbstliche Bannbulle gegen Luther in Würzburg nicht verkündigen, beachtete überhaupt die päbstliche Verordnung nicht, mit den Anhängern der neuen Lehre keinen Umgang zu pflegen, da er mit Hessen, der Pfalz und Sachsen Verträge abschloß.

Während des Bauernaufstandes hat ein Karmelitermönch, Scheideck, die evangelische Lehre in Würzburg auszubreiten gesucht; im Jahre 1526 widerrief er im Dome seine bisherigen Lehren. Ein härteres Loos traf den Profoß, den Augustiner Friedrich aus Schmalkalden, der aus dem Kloster trat, sich verehelichte und sich den Grundsätzen der Wiedertäufer näherte. Derselbe wurde zum Feuertode verurtheilt und auf dem heutigen Exercierplatze verbrannt, nachdem er unter fürchterlichen Qualen sein Weib und seine Kinder dem allmächtigen Gott empfohlen und mit heller Stimme das Lied gesungen hatte: „Nun bitten wir den heil'gen Geist“ 2c., ein Lied, das — aus dem 13. Jahrhundert stammend — schon so Viele in Noth und Tod erquickte und ein Zeugniß für die christliche Gesinnung des Verurtheilten war.

Die evangelische Kirche wuchs dessenungeachtet immer mehr, besonders als im J. 1544 Melchior von Zobel Fürstbischof wurde. Er hatte Luther's Vorlesungen besucht, und pflegte von der Reformatian zu urtheilen: „ist sie nicht von Gott, so wird sie von selbst vergehen.“ Von der römischen Curie äußerte er, sie habe den ihr widerfahrenen Abbruch sich selbst zugezogen. — Ihm folgte im Jahre 1558 nach seiner Ermordung durch Grumbach's Reisige Friedrich von Wirsberg, der Alles aufbot, seine Unterthanen der katholischen Confession zu erhalten und die Abgefallenen zur römischen Kirche zurück-

zuführen, obgleich er im J. 1564 dem Pabste die Dispensertheilung wegen der Priesterehe und des Abendmahlskelchs empfahl.

Das zügellose, rohe Leben vieler Kleriker gab zu häufigem Abfall Veranlassung. Vergebens berief der altersschwache, gutmüthige Friedrich den berühmten Jesuiten Canisius nach Würzburg, vergebens trug er den Kloster-Visitatoren auf, darauf zu sehen, daß weder vom Abte noch von Klostergeistlichen ketzerische Bücher gelesen werden, und wo sie sich fänden, ausgeliefert werden sollten; vergebens publicirte er die Beschlüsse der Synode von Trient (1569), vergebens suchte er die früher gestiftete hohe Schule zu Würzburg wieder herzustellen und die Gesinnung und den Wandel der Geistlichen zu erneuern, er hatte nicht Kraft, dem tiefen Verderben Einhalt zu thun. Mit dem innigen Gebete, daß es besser werde und die katholische Kirche zu größerem Glanze in Würzburg wieder gelange, starb er im Jahre 1573.

An seine Stelle trat Julius Echtern von Mespelbrunn, bisher Dombechant, ein Mann von Geist und seltener Energie, groß als Staatsmann, Regent und Kirchenfürst. In den ersten Jahren seiner Regierung war er gegen die Evangelischen noch sehr mild gesinnt; im J. 1576 unterstützte er die Stände in Fulda, um ihren der evangelischen Kirche feindlichen Abt zu bewältigen, wodurch ihm mit dem päbstlichen Banne gedroht wurde. Der bekannte Erzbischof von Köln, Kurfürst Gebhard von Truchseß war mit ihm befreundet und hoffte bei seinem Uebertritt zur evangelischen Kirche ebenfalls von Julius einen Abfall vom Pabstthume. — Mit dem Jahre 1585 begannen die Bemühungen des Bischofs, in seinem Lande den Protestantismus zu vernichten. Eifrig in seinem Glauben, fest überzeugt, daß nur in der römisch-katholischen Kirche das Heil zu finden sey, wandte er nun alle, auch die gewaltsamsten Mittel an, die evangelischen Lehrer aus seinen Landen zu verbannen, die ohne sein Bemühen wohl alle der protestantischen Kirche zugefallen wären. Diese auffallende Veränderung in den Gesinnungen des Julius läßt sich nur durch das traurige Loos seines Freundes Gebhard erklären, den die Protestanten verließen und dadurch in große Noth brachten. Aus Würzburg und seiner Umgebung vertrieb er 120 protestantische Geistliche, die evangelisch gesinnten Lehrer in den Schulen, sowie alle die Beamten, die der Reformation verdächtig waren, verloren ihre Stellen. Dabei erkannte er die Macht der Wissenschaft an; er war überzeugt, daß die gewaltigen Kämpfe der Zeit nicht durch die Schärfe des Schwertes, sondern durch die Macht des Geistes am besten geführt würden. Er errichtete daher eine ganz neue Universität in Würzburg mit Berufung der Jesuiten im Jahre 1582, ebenso Seminarien, da er der evangelischen Lehre am meisten durch neue Bildungsinstitute entgegentreten zu müssen glaubte. Merkwürdig ist es, wie Julius in dem Stiftungsbriefe der Universität sich über die Vorlesungen folgendermaßen äußerte: „Was sie betrifft, so glauben wir vor Allem diejenigen fordern zu müssen, welche zu dem von uns gesetzten Zwecke, das ist: zum Heile der Seelen am meisten beitragen, nämlich die Vorlesungen der Theologie und der mit denselben verbundenen Vorlesungen über Philosophie.“ — Auch für Errichtung von Volksschulen auf dem Lande sorgte Julius väterlich, um unter seinen Unterthanen wahre Bildung des Geistes und Herzens zu verbreiten. Aber auch durch Missionen und Visitationsreisen war Julius bemüht, das Volk wieder zur römisch-katholischen Kirche zu bringen.

Der evangelische Glaube war schon seit mehreren Generationen im Bisthum und in Würzburg verbreitet. In letzterer Stadt verfuhr Julius bedachtsamer und ruhiger gegen die evangelisch Gesinnten, als an anderen Orten Unterfrankens. Im Jahre 1586 ließ er den Rath in Würzburg versammeln, ermahnte ihn, dem Glauben seiner Väter treu zu bleiben; allein viele evangelisch gesinnte Rathsglieder beharrten auf ihren erlangten Ansichten und vier derselben mußten deshalb sogleich auswandern. Er ließ nun die Bürger Würzburgs einzeln durch geistliche und weltliche Räthe verhören. Es zeigte sich, daß Viele dem evangelischen Glauben anhingen, ein guter Theil kehrte zur katholischen Kirche zurück, bei Manchen blieben alle Bekehrungsversuche vergeblich, und sie

mußten daher auswandern, Mehrere zogen in das benachbarte evangelische Schweinfurt. Der kluge und einsichtsvolle Bischof erkannte wohl, daß mit Gewaltmitteln nicht das evangelische Leben und die evangelische Lehre ausgetilgt werden könnte; er suchte daher auch seinen Klerus zu reformiren; er drang auf Wegschaffung der Conkubinen, auf gewissenhafte Erfüllung der geistlichen Geschäfte, und führte eine strenge Kirchenzucht ein*).

Die harten Maßregeln, die Julius gegen die evangelisch Gesinnten in seinem Bisthum ergriff, blieben nicht ohne große Erfolge für die römisch-katholische Kirche, daher sagt der Chronikenschreiber Gropp, Julius habe eine große Reformation vorgenommen, wodurch er 100000 Seelen innerhalb zwei Jahren, von 1585 bis 1587, zur wahren Kirche bekehrte. Allen Evangelischen wurde die Wahl zwischen Messe und Auswanderung gelassen, erwählten sie die letztere, so fiel ein Drittheil des Erlöses der verkauften Güter der Reichen dem Bischofe zu.

So eifrig Julius für Ausrottung der evangelischen Lehre in Würzburg wirkte, so konnte er doch nicht dieselbe ganz verbannen, denn noch unter Bischof Philipp Adolph, der bekanntlich 219 der Hexerei angeklagte Personen verbrennen ließ, unter denen auch manche evangelisch Gesinnte sich befanden, ergingen strenge Verbote gegen evangelische Lehrer und manche evangelisch gesinnte Geistliche wurden unter ihm verbannt.

Zweite Periode. — Doch bald änderte sich die Lage der evangelisch Gesinnten in Würzburg. Am 15. Oktober 1631 zog der Schwedenkönig Gustav Adolph in die Stadt Würzburg ein und sicherte den Einwohnern freie Religionsübung zu. In einem späteren Patente versprach er allen Bewohnern Freiheit in Uebung der Confession und drohte denen mit Strafen, die vom evangelischen Gottesdienste abmahnten. Der katholische Gottesdienst verstummte beinahe ganz in Würzburg, die meisten katholischen Geistlichen waren geflohen, der Dom und die Neumünsterkirche geschlossen, manche Kirchen waren in Magazine umgewandelt und die evangelischen Feldprediger benutzten die Bürgerspitalkirche und Jesuitenkirche zu ihren Gottesdiensten. Nur die Bettelmönche setzten ihre Gottesdienste ununterbrochen fort und der Pfarrer von St. Peter verrichtete alle geistlichen Funktionen wie zuvor.

Daß jedoch die Gewissensfreiheit von den schwedischen Behörden aufrecht erhalten wurde, sieht man aus einer Antwort des Reichskanzlers Oxenstierna an eine magistratische Deputation, worin er sich beklagt, daß die Pfaffen durch öffentlichen Anschlag ein 40tägiges Gebet für Ausrottung der Ketzer abgehalten hätten; er äußerte, er wolle die Katholiken in ihren Religionsübungen nicht stören, dagegen sollten die Pfaffen sich nicht eine solche aufreizende Ungebühr erlauben, daß sie auf den Kanzeln gegen die Evangelischen predigten und das Volk aufhetzten, und es sey Pflicht des Magistrats, Sorge dafür zu tragen, daß papistische Bürgerhaufen auf dem Marktplatze nicht lügenhafte Zeitungsnachrichten verbreiteten und zum Ungehorsam aufforderten. — Später scheint diese Religionsfreiheit beschränkt worden zu seyn; es erschien am 25. Februar 1633 wieder ein öffentliches Mandat, das zum fleißigen Besuch des evangelischen Gottesdienstes ermuntert und auf Befehl des Reichskanzlers vom 1. Juli 1633 den evangelischen Hauptgottesdienst in den Dom verlegt, doch war es anfangs ein Simultangottesdienst, da von Seiten der Katholischen Morgens von 6—8 Uhr, von Seiten der Evangelischen in der folgenden Vormittagsstunde Gottesdienst gehalten wurde. Die Liebfrauenkirche auf dem Markte wurde den Evangelischen zum alleinigen Gebrauch für ihren Gottesdienst überlassen. Als Generalsuperintendent wurde mit Erlaubniß des Markgrafen Christian von Bayreuth Dr. Schleupner von Hof nach Würzburg berufen, um „das heilsame Werk der Reformation vermittelst der Gnade Gottes daselbst aus-

*) Auf die Protestantenverfolgung wurde von einem Anhänger des evangelischen Glaubens folgendes Chronostichum 1586 gemacht:

QVID Me perseqVerIs, IVLI, astV, VI, rabIeqVe
Quid me persequeris Juli, astu, vi rabieque.

zurichten." Am 4. Juli 1633 hielt er die erste Predigt im Dom, worin er Gott dankt, „daß er endlich in die finsteren Räume des uralten Kiliansdoms das Licht der Augsburgischen Confession nach einem Jahrhundert ihre beseligende Existenz habe eindringen lassen." Am 23. Juli 1633 hielt Schleupner bei Huldigung der Stadt Würzburg für den neuernannten Herzog von Franken, Bernhard, die Inthronisationspredigt. Der Magistrat in Würzburg benutzte diese feierliche Gelegenheit, eine Bittschrift dem neuernannten Herzog zu übergeben, worin er für alle Bürger und ihre Nachkommen um freie Uebung des Glaubens, Meßlesen, Administration der heiligen Sakramente, Processionen, festliches Begehen der Feiertage nach dem neuen Kalender bat. Hierauf erwiderte Bernhard: „Ich bin nicht Willens, Jemanden von seinen Rechten, wenn sie nicht gegen mich gerichtet sind, zu entziehen." Der Magistrat solle sich nicht so viel mit den Geistlichen einlassen, den Grundsatz aufgeben, daß man den Ketzern Wort und Treue brechen dürfe. „Von mir" — sagt der Herzog — „soll und wird Niemand in dem Gewissen beschwert werden, denn ich will mir keine Verantwortlichkeit bei Gott aufladen."

Am 29. Juli wiederholte eine Deputation des Magistrats bei Herzog Ernst, dem Bruder Bernhard's, die frühere Petition; derselbe sprach sich ebenfalls im christlichen Geiste gegen die Gewissensbeschränkung aus, äußerte jedoch hiebei, er wisse nicht, was sein Bruder hinsichtlich der Domkirche verlangen würde. Am 9. September wurde dem Magistrat eröffnet, daß der Dom von den Katholiken geräumt und allein dem evangelischen Gottesdienste überlassen werden müsse. Die Protestation des Stadtmagistrats dagegen half nichts. Schon am folgenden Tage wurden unter zahlreicher Begleitung der Bevölkerung die Ornate, das Sanctissimum, Ciborium u. s. w. aus dem Dome in andere Kirchen geschafft. Auf's Neue ließ Herzog Ernst eine schriftliche Erklärung an die Einwohner Würzburgs ergehen, hierin wurde wiederholt Gewissensfreiheit den Einwohnern zugesichert, jedoch sollten die gewöhnlichen öffentlichen Processionen durch die Stadt eingestellt und in den Kirchen abgehalten werden; der alte Kalender sey beizubehalten und der Landesherr müsse, sowie auch die Bürgerschaft, in's Kirchengebet eingeschlossen werden.

Die Bruderschaften, die um Ausrottung der Ketzerei ihre Andachten hielten, sollten aufgelöst werden; in den Rath sollten künftig eine gleiche Zahl evangelische Religionsverwandte, wenn sie qualificirt wären, aufgenommen werden.

Es wurde viel über diese Punkte mit dem Magistrate debattirt, wegen Einstellung der öffentlichen Processionen und Beschränkung derselben auf die Kirche gab der Magistrat nach, protestirte aber energisch gegen Beibehaltung des alten Kalenders, da hierdurch große Störungen und Unordnungen entstehen würden. — Der Magistrat bat um Beibehaltung der bisherigen Elementarschulen, erkannte es als Pflicht, für den Herzog beten zu lassen, läugnete aber das Vorgeben, als ob geheime Zusammenkünfte wider die evangelische Confession eingeführt worden seyen.

Der Herzog bestand auf Beibehaltung des alten Kalenders, er erklärte, daß nur **eine** Schule errichtet werden solle, worin Lehrer beider Confessionen lehrten, und nur **der** könne ein Stipendium erhalten, der diese Schule besucht habe. Der Rath dürfe sich nicht in Bestrafung, Verpflichtung der Welt- und Ordensgeistlichen einlassen, da Herzog Bernhard die Episkopalrechte besitze. Der Magistrat besprach sich nun, um nicht eigenmächtig zu handeln, mit der Bürgerschaft. Diese stimmte gegen Beibehaltung des alten Kalenders, wollte aber auch die öffentlichen Processionen abgeschafft wissen, sie dankte dem Herzog für seine Absichten, Seminarien, Universität und Bürgerschule einzurichten, bat aber auch um Erhaltung der Klosterschulen. Wegen Beibehaltung des alten Kalenders konnten der Magistrat und der Herzog sich nicht einigen, dagegen setzte letzterer es durch, daß ein Evangelischer, Namens Georg Moritz in den Magistrat aufgenommen wurde, auch leistete der Magistrat den gewöhnlichen Rathseid, was bisher

unterblieben war. Ebenso mußten jetzt die Geistlichen den Eid der Treue dem herzogl. Hause leisten, das geschah, jedoch unter Wahrung der Gewissensfreiheit, am 31. Oktober 1633. Die Geistlichen erklärten, es widerstrebe ihrer religiösen Ansicht, daß sie in allen geistlichen und weltlichen Dingen Gehorsam leisten und hiezu alle Conventualen-Pfarrgemeinden öffentlich ermahnen sollten; später mußten auch die Klostergeistlichen den Eid der Treue ablegen.

Eine große Bewegung nicht allein in Würzburg, sondern auch im ganzen Fürstenthume bewirkte das Patent vom 9. November 1633, worin Herzog Ernst befiehlt, daß zum Andenken seines geliebten Vetters, des Königs Gustav Adolph, zwei Bet-, Buß- und Fasttage gefeiert werden sollten, mit Verbindung eines Gebets, daß Gott denen, die den Krieg wider die Feinde des göttlichen Wortes führten, jederzeit Glück und Segen verleihen möge. Dagegen protestirten die Vorstände der Klerisei als eine Verletzung der versprochenen Religionsfreiheit; endlich kam man überein, daß in der katholischen Kirche in Würzburg und auf dem Lande die Todtenfeier für den König von Schweden bekannt gemacht werde; damit solle ein öffentliches Gebet für die Wohlfahrt der Landesobrigkeit und aller deutschen Fürsten, sowie um den öffentlichen Frieden im Reiche verbunden werden. Es wurde nun ein Consistorium errichtet, das das protestantische Kirchen- und Schulwesen beaufsichtigen und leiten sollte, Präsident desselben war der obengenannte Generalsuperintendent Dr. Schleupner. Eine Gottesdienstordnung für den Dom ward festgesetzt. Der Generalsuperintendent sollte alle drei Wochen daselbst predigen, an den übrigen Sonntagen der Specialsuperintendent und noch andere Geistliche.

Die Errichtung eines evangelischen Gymnasiums, zu dessen Direktor schon Johann Georg Hochstätter ernannt war, verzog sich durch besondere Umstände und namentlich dadurch, daß der Genannte einen längeren Termin zu seinem Aufzuge sich erbat und dann später diese Stelle nicht mehr übernehmen wollte.

Während so die evangelische Lehre sich gewaltig in Würzburg ausbreitete und Herzog Ernst für ihre Verbreitung eifrig wirkte, änderte sich plötzlich die Lage der evangelischen Einwohner daselbst. Durch die für die Schweden und ihre Verbündeten unglücklich geschlagene Schlacht bei Nördlingen am 5. und 6. November 1634 ging die Hauptstadt des Franken-Herzogthums für Bernhard verloren und die seit 15 Monaten von seinem Bruder Ernst verwaltete Regierung erlosch. Die Mitglieder des Consistoriums und die anderen evangelischen Geistlichen flohen zuerst nach Königshofen und dann weiter nach Sachsen. Am 29. Oktober wurde unter großer Theilnahme der Bevölkerung der katholische Gottesdienst in der Domkirche wieder gehalten, ein Kapuziner hielt eine kurze Kanzelrede, der ein Hochamt folgte. Am 12. November wurde im Dom ein Dankgebet wegen des wieder eingeführten katholischen Gottesdienstes angeordnet, welches von früh 6 Uhr bis Abends 4 Uhr dauerte und das mit einer großen Procession schloß. Außerdem war an allen vier Adventsonntagen ein zehnstündiges Dankgebet wegen Befreiung der Hauptstadt und des Landes verordnet. Am 23. Dezember 1634 zog der geflüchtete Fürstbischof Franz ohne Gepränge in Würzburg ein; am 21. Februar 1635 capitulirten die Schweden auf der Festung Marienberg und Würzburg ward von denselben ganz befreit.

Nun war das evangelische Bekenntniß in der Stadt ganz verstummt, die evangelischen Geistlichen waren geflohen, mit ihnen die eifrigen Anhänger der evangelischen Lehre; die Bischöfe sahen mit dem Magistrate darauf, daß kein Evangelischer sich niederlassen konnte, die ohnedem der freien Religionsübung entbehrten, da das Zugeständniß bürgerlicher und kirchlicher Rechte nicht unter die herrschenden Grundsätze ihres Regiments gehörte.

So traf es sich, daß im ganzen 18. Jahrhundert nur wenige Evangelische, keiner als Bürger, keiner als Angestellter (höchstens mit einigen Ausnahmen im Militär), son-

dern nur einzelne, zeitweise privatim sich aufhaltende oder als im persönlichen Dienstverhältniß stehende oder als Studirende bei der medicinischen Fakultät in Würzburg gefunden wurden. An eine kirchliche Einrichtung für diese war bei ihrer geringen Zahl und bei dem Grundsatze der Zeit und der herrschenden Kirche nicht zu denken. Es machte daher ein großes Aufsehen, als unter dem edlen Fürstbischof Franz Ludwig ein Protestant, dessen Familie noch immer in Würzburg domicilirt war, zum Bürger der Stadt am Schlusse des vorigen Jahrhunderts gemacht wurde.

Dritte Periode. — Geschichte des evangelischen Lebens vom Jahre 1802 bis 1865. — Mit dem Jahre 1802 beginnt die Geschichte des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Einrichtungen der Protestanten in Würzburg auf's Neue. Das Bisthum war durch Reichsdeputationsreceß im Jahre 1802 säkularisirt und dem Kurfürsten von Bayern zur Entschädigung für die jenseits des Rheins verlorenen Besitzungen zugewiesen worden. Die strengeren Rücksichten auf die Erhaltung einer rein katholischen Einwohnerschaft und eines rein katholischen Cultus fielen von selbst weg. Der bayerische Kurfürst, spätere König Maximilian Joseph I. und seine Regierung waren von toleranter Gesinnung bei einem großartigen Streben nach Beförderung wissenschaftlicher Cultur beseelt. Mit der Besitznahme zogen nach Würzburg viele Angestellte aus dem Civil- und Militärstande, aus den früher schon protestantischen Gemeinden des Kurfürstenthums Bayern ein, die Ansässigmachung von protestantischen Bürgern ward ermöglicht, ja die Regierung verwandelte die Universität in eine paritätische. Am 30. Juli 1804 wurde dahier ein Consistorium und eine protestantische theologische Fakultät errichtet. Viele Protestanten wurden als Professoren hieher berufen, die zugleich Consistorialräthe waren, Paulus, Niethammer, Martini und der bisherige Feldprediger Fuchs, der am 31. Okt. 1802 den ersten protestantischen Gottesdienst vor den versammelten Truppen in Würzburg hielt und bisher alle pfarramtlichen Funktionen beim Militär und bei Civilpersonen verrichtet hatte. Daub war auch hieher berufen worden, hatte aber abgelehnt.

Die liberale religiöse Gesinnung der damaligen bayerischen Regierung unter Montgelas erhellte aus dem Auftrage an Professor Paulus, er solle auch für die katholischen Theologen im Seminar theologische Encyklopädie lesen, und da im ersten Semester seines Auftretens in Würzburg kein protestantischer Theologe anwesend war, so waren die katholischen Studirenden seine einzigen Zuhörer.

Den Protestanten wurde nunmehr zu ihrem Gottesdienste die Karthäuser-Kapelle eingeräumt, da diese aber zu klein ward, wurde ihnen durch Dekret vom 18. Dez. 1803 die schöne Stephanskirche übergeben.

Kaum hatte die evangelische Lehre dahier wieder Wurzel gefaßt, so wurde sie auf's Neue mächtig erschüttert. — Bayern mußte im Jahre 1806 nach der Schlacht bei Austerlitz das Würzburger Land dem bisherigen Großherzog von Toskana abtreten und erhielt dafür nebst der Königswürde Tyrol und andere Besitzungen.

Mit dem Aufhören der bayerischen Regierung hörte auch das protestantische Consistorium und der protestantische Gottesdienst daselbst auf, indem die vier Consistorialräthe und Geistliche der Gemeinde in Würzburg anderwärts in Bayern befördert wurden. Die Protestanten in Würzburg behaupteten doch ihr Recht auf die Stephanskirche und ließen sich, so lange kein protestantischer Studirender mehr anwesend war, der predigen konnte, sonntäglich eine Predigt von einem Bürger aus ihrer Mitte vorlesen und das Abendmahl von Zeit zu Zeit von dem Pfarrer in Kitzingen spenden.

So verstrichen zwei Jahre und drei Monate, bis endlich auf Bitten der Protestanten durch den Großherzog Ferdinand förmlich eine protestantische Pfarrei wieder hergestellt wurde. Ebenso machten die vielen im Großherzogthum Würzburg vorhandenen protestantischen Pfarreien die Errichtung eines protestantischen Consistoriums nöthig, das den 8. April 1808 seine Funktionen begann. Die Pfarrei in Würzburg

erhielt alle Parochialrechte, außer dem Pfarrer wurde ein Vikar und ein Lehrer für die Schule nebst Kirchner angestellt. Die Karthause wurde wieder das Gotteshaus der Protestanten bis zum Jahre 1818.

Die kirchliche Einrichtung blieb bestehen, als im Jahre 1814 das Großherzogthum Würzburg aufgelöst und mit der Krone Bayerns vereinigt wurde, wo der protestantischen Gemeinde die Stephanskirche wieder übergeben ward. Das Consistorium hörte im Jahre 1818 auf, die Pfarrei wurde zuerst als unmittelbare erklärt, dann mit einem Dekanate ꝛc. verbunden, so daß im Jahre 1840 ein zweiter Vikar angestellt werden mußte und bei fortwährender Vermehrung der Gemeinde und der Geschäfte im Jahre 1851 ein dritter Vikar. Im Jahre 1862 wurde das eine Vikariat in eine zweite Pfarrstelle umgewandelt und stattt einer Schule sind jetzt drei, deren Ueberfüllung bereits die Errichtung einer vierten Schule erheischt. Die Gemeinde ist in stetem Wachsen begriffen, sie zählt gegenwärtig 4072 Mitglieder mit Ausschluß des oft sehr zahlreichen Militärs protestantischer Confession.

Quellen. Lorenz Fries, Geschichte, Leben und Thaten und Absterben der Bischöfe von Franken. 1 Bd. Würzb. 1848. Fortsetzung nach Gropp und anderen Quellen. II. Bd. Würzb. 1849. — K. G. Scharold, Geschichte der schwedischen und sächsischen Zwischenregierung zu Würzburg, 1631—1635. Würzb. 1864. — Joh. Nepomuk Buchinger, Julius Echter v. Mespelbrunn. Würzb. 1843. — Heppe, über die Restauration des Katholicismus in Fulda, Eichsfeld und Würzburg. 1850 u. 1863. — Luther's Reformation in nächster Beziehung auf das damalige Bisthum Würzburg; historisch dargestellt von K. G. Scharold. 1 Bdch. Magdeb. 1824. — Historisches Archiv von Unterfranken. V. und VI. Bd. — Ignatz Gropp, Neueste Sammlung von allerhand Geschichtchen, Begebenheiten und Denkwürdigkeiten, welche in den letzten 300 Jahren von 1500 bis anher in dem Hochstift Würzburg und Frankenland bei Geistlich und Weltlichen Wesen sich zugetragen. Würzburg 1748. — Desselben collectio novissima scriptorum et rerum Wirceburgensium a saeculo XVI, XVII et XVIII hactenus gestarum. Francof. 1741. Fabri, Dekan in Würzburg.

Y.

Yale College, eins der ältesten und blühendsten Colleges Amerika's, befindet sich in Newhaven im Staate Connecticut. Die Gründer waren zehn congregationalistische Geistliche, die sich im Jahre 1700 zu diesem Zwecke vereinigt hatten und im folgenden Jahre eine Akte von der legislativen Versammlung der Colonie, die damals unter der Hoheit von Großbritannien stand, erhielten. Im Jahre 1716 wurde die Anstalt von der Stadt Saybrook, wo sie zuerst war, nach Newhaven verlegt. — Ihren Namen erhielt sie von dem Umstande, daß Elihu Yale aus Newhaven schon früh ihr freigebige Geschenke gemacht hatte. Yale kam als Knabe nach England und stieg bis zur Stellung eines Präsidenten der Ostindischen Compagnie. Das College hat sich stetig zu Kraft und Einfluß entwickelt und viele Führer zum Dienste der Kirche und des Staates gebildet. Vier Abtheilungen oder Fakultäten sind dem College beigegeben worden, welches, wie Amerikanische Colleges überhaupt, einige der Grundzüge des deutschen Gymnasiums und der deutschen Universität vereinigt. Die medizinische Schule wurde 1813 gegründet; die theologische Schule 1822, bildet eine getrennte Abtheilung; die Rechtsschule fast zur selben Zeit und die wissenschaftliche 1846 — zu Ehren ihres großartigen Wohlthäters jetzt die Sheffield scientific School genannt. In dieser Schule werden die Naturwissenschaften in einem ausgedehnten Cursus gelehrt. Unter den ausgezeichnetsten Präsidenten des College sind Ezra Stiles (1777—95), ein Theologe von ungewöhnlichem Wissen, und Timothy Dwight (1795—1817). Unter

den Wohlthätern des College ist Bischof Berkeley, der berühmte englische Philosoph. Die Zahl der regelmäßig Graduirten des College vor dem Jahre 1863 war 6996. Theologische Studien sind immer eifrig in Yale College getrieben worden. Fast alle Führer der sogenannten New-England-Theologie — Jonathan Edwards, Hopkins, Bellamy, Dwight, Emmons, Beecher, Taylor — sind in dieser Anstalt gebildet. Die gegenwärtige Zahl der Lehrer in allen Abtheilungen ist ungefähr 50, die der Studirenden circa 600.

S. Baldwin's Annals of Yale College. 2. Ed. 1838. — Prof. Fisher's history of the College Church. Prof. G. P. Fischer.

Z.

Zacharias, Scholastikus, wohl zu unterscheiden von einem Rhetor gleiches Namens und Bischof von Meletina in Kleinarmenien, welcher einen nicht mehr vorhandenen Auszug aus der Kirchengeschichte des Sokrates und Theodoret lieferte, — war Bischof von Mytilene auf der Insel Lesbos und zugegen bei dem Concil vom J. 536 zu Constantinopel, durch welches der Patriarch Anthimus abgesetzt und der Presbyter Mennas zu dessen Nachfolger erhoben wurde. Er wurde an diesen Anthimus mit Anderen abgesandt, um ihn zur Buße und Rechenschaft vor die Synode zu laden; daß er auch dem fünften ökumenischen Concil vom J. 553 beigewohnt habe, ist unbegründet. Er hatte seine philosophischen Studien zu Alexandrien gemacht und sich dann nach Berytus begeben, wo er sich als Rechtskundiger und beredter Advokat auszeichnete und den ehrenden Beinamen „Scholasticus" erhielt; Tugend und Gelehrsamkeit werden ihm nachgerühmt. In der Einleitung zu seiner Hauptschrift bezeichnet sich Zacharias selber als Schüler des Ammonius Hermeä, welcher am Ende des 5ten und zu Anfang des 6ten Jahrhunderts zu Alexandrien Platonische und Aristotelische Philosophie lehrte, und er erzählt weiter, daß ein Anhänger des Ammonius, der heimlich zum Hellenismus abgefallen und in Berytus Rechtskunde treibend, seine philosophische Weltansicht einem größeren Kreise mitgetheilt habe. Dem Zacharias, welcher in Alexandrien mit dem Ammonius und dem Arzt Gesius ähnliche Unterredungen gepflogen hatte, wurden diese Meinungen hinterbracht und der Wunsch geäußert, daß der Gegenstand schriftlich verhandelt werden möge. So entstand der Dialog „Ammonius" über das Thema: daß die Welt nicht gleich ewig sey mit Gott, sondern dessen Werk und Schöpfung, daß sie einen zeitlichen Anfang habe und vergehen werde, sobald es Gott gefallen werde sie umzuwandeln, und daß endlich das Princip der göttlichen Güte durch diese Behauptung nicht beeinträchtigt werde. Zacharias übernimmt hier selber die Rolle des christlichen Lehrers, der die Einwürfe des Hellenisten beantwortet; nachher werden Ammonius und Gesius redend eingeführt, und am Schluß kehrt das Gespräch wieder zu seinem Anfange zurück. Mit Recht wird dieses philosophisch-theologische Gespräch gewöhnlich mit dem des Aeneas von Gaza (Theophrastus) zusammen gestellt; beide sind ihrer Form nach dem Plato sichtlich nachgeahmt, beide mit stilistischer Zierlichkeit und Gewandtheit abgefaßt, auch berühren sie sich häufig in ihren Beweisführungen, nur mit dem Unterschied, daß Aeneas sich besonders mit den anthropologischen Fragen über Ursprung der Seelen, Unsterblichkeit und Auferstehung beschäftigt, während Zacharias das kosmologische Problem zur Hauptsache macht. Auch den historischen Standpunkt dieser Schriften wolle man beachten; damals war die Blüthe des philosophischen Hellenismus längst vorüber, dennoch war derselbe noch nicht auf eine bloß gelehrte und literarische Existenz herabgesetzt; daher wollte auch Zacharias nicht todte Bücher bestreiten sondern Ansichten, die in einigen Köpfen und Kreisen ihren letzten Zufluchtsort gefunden hatten. Die Controverse wird mit Ernst und Lebhaftigkeit

erwogen, wenn man auch gestehen muß, daß die Beweisführung der christlichen Lehre sehr ungleich ausgefallen ist. Einige der wichtigeren Argumentationen sind folgende: Gott ist der Gute, sagt der Philosoph, und die Welt ist schön, das Schöne aber muß dem Guten stets begleitend oder unmittelbar nachfolgend zur Seite stehen; denn sollte es später hinzutreten, so könnte dessen Ursprung nur aus einer nachträglichen Ueberlegung erklärt werden, und wir hätten in diesem Akt entweder Unkenntniß oder eine Regung des Neides anzunehmen. Folglich kann Gott im Verhältniß zur Welt nur Priorität der Würde, nicht der Zeit zukommen. Eben so unhaltbar ist aber auch die Vorstellung einer vergänglichen Welt; denn Gott konnte das gut Geschaffene weder verbessern noch verschlechtern oder aufheben, noch in gleicher Art erneuern wollen; das Erste wäre unmöglich, das Zweite widerrechtlich, das Dritte nur ein kindisches Beginnen, und mit der Unvergänglichkeit der Dinge ist zugleich deren zeitliche Anfangslosigkeit gegeben. Dem gegenüber will der Christ zuvörderst das Vorurtheil zerstreuen, als ob sein Standpunkt sich überhaupt auf Gründe nicht einlassen dürfe; nein, die christliche Religion beruht nicht auf bloßem Glauben, sondern auch auf sicheren Beweisen, welche durch Reden und Handlungen offenbar werden und gleichsam zur Blüthe kommen. Sodann auf die Sache eingehend antwortet er, daß jenes Argument zu viel beweise, denn darnach zu schließen müßten auch einzelne Persönlichkeiten wie Sokrates und Plato ewig gelebt haben, und doch sind sie gestorben ohne Gefahr für die göttliche Güte; der Untergang des Einzelnen schließt auch den des Allgemeinen in sich, ihr müßtet denn die Väter dieser Menschen zu ihren Schöpfern machen wollen oder die Sonne zum Gott. Das absolute Vermögen ist nicht mit dessen Ausübung erst vorhanden, Gott ist dadurch Schöpfer, daß er schöpferische Kräfte in sich trägt, nicht deren Anwendung macht ihn erst dazu, so wenig der Künstler und Arzt durch Unthätigkeit aufhört zu seyn, was er ist. Denken wir die göttliche Güte als schöpferisches Motiv: so muß gerade alles Nothwendige und Zwangsmäßige aus ihrer Bethätigung hinweggedacht werden, und damit verändert sich auch der Begriff der Schöpfung im christlichen Sinne. Euch ist sie nur Gestaltung aus einer schon vorhandenen Materie, also abhängig von einem Anderen, uns dagegen freie Hervorbringung und Verbindung der Formen mit dem entsprechenden Stoff; leiten wir die Schöpferthätigkeit aus der Freiheit des göttlichen Willens her: so fällt jeder Grund hinweg, sie als anfangslos zu denken. Andere Beweismittel ergeben sich aus der Wesensbestimmung Gottes und der Welt: hier eine endliche, begränzte, sinnliche und greifbare, dort eine unendliche, unermeßliche und übersinnliche Natur, — wie können bei diesem wesentlichen Abstande beide dennoch in dem Einen Attribut der Gleichewigkeit zusammentreffen? Weder kann der Begriff der Gottheit durchgeführt werden, wenn Gott mit dem aus ihm Gewordenen die Bestimmung des Ewigseyns theilen soll, noch auch der Weltbegriff festgehalten, wenn mit den inneren Eigenschaften der Welt, mit ihrer Theilbarkeit, Zusammensetzung und Vergänglichkeit noch eine ihr ganz fremdartige Ewigkeit oder Anfangslosigkeit verbunden gedacht wird. Vergebens beruft man sich auf das Verhältniß des Körpers zum Schatten, sofern beide zugleich auftreten, ohne an Würde einander ebenbürtig zu seyn; denn das ist ja nur eine durchaus natürliche Zusammengehörigkeit, an welcher der Wille gar keinen Antheil hat, und die noch dazu durch das hinzutretende Licht, also durch eine zweite Ursache bedingt wird. Es bleibt dabei, daß das Schöpferische, als ein freies Princip gedacht, jedem Geschaffenen ursachlich und zeitlich vorangehen muß. Allerdings haftet an der Annahme eines Zeitanfangs immer noch eine Schwierigkeit. Ammonius wendet ein, daß für die Zeit gar kein Anfang gesetzt werden könne, folglich auch nicht für dasjenige, was zeitlich existirt; denn sie sey die Form der Dinge, und damit die Zeit sey, habe auch Zeitliches vorhanden seyn müssen; und wenn jene sich stets selber vorangehe: so gebe es auch keinen Anfangspunkt für dieses. Daraus folge der Satz: *ὁ μὲν γὰρ θεὸς ποιητικόν ἐστιν ἀΐδιον, ὁ δὲ κόσμος ἀϊδίως γινόμενον*, denn mit der Zeit, in welcher der Kosmos entstanden, ist auch dessen Ewigkeit schon entschieden.

Nein antwortet Zacharias, nicht in der Zeit, sondern im Aeon ist die Welt geschaffen, der Aeon aber ist das Vorbild der Zeit. Diese Erklärung hängt damit zusammen, daß der christliche Denker der gegnerischen Behauptung nicht jede Wahrheit absprechen will. Er ist so weit Platoniker, daß er die Präexistenz der schöpferischen Ideen im göttlichen Verstande keineswegs in Abrede stellt. Der Idee und Potenz nach reicht die Schöpfung in alle Ewigkeit zurück; der Rathschluß und die Bereitwilligkeit des Schaffens geht allem Gewordenen voran. Wille und Neigung sind ewig, nicht die That, Gott also ewiger Schöpfer im dynamischen, nicht im energischen Sinne, aber eben darum ist er Wohlthäter durch sich selbst, auch ehe der Gegenstand seines Wohlthuns faktisch vorhanden war. Auch aus der sphärischen Gestalt der Welt läßt sich deren Anfangslosigkeit nicht herleiten, denn diese ist zwar die vollendetste, aber sie hat im Centrum ihren Anfang. Wie vielseitig man auch das ganze Verhältniß betrachten mag, stets wird das Resultat bestätigt: *πᾶν γὰρ ποίημα τοῦ ποιήσαντος δευτερεύει αἰτίᾳ καὶ χρόνῳ.* Am Schlusse weist der Verfasser noch darauf hin, daß der Welt eine einstige Verklärung bevorstehe und daß auch diese zukünftige Veränderung der Dinge als freier Akt des göttlichen Willens aufgefaßt werden müsse. Denn indem der Mensch dereinst in ein unvergängliches Leben eintritt, soll er erfahren, daß er diese Unsterblichkeit, deren er sich durch die Sünde verlustig gemacht, auch nur als göttliches Gnadengeschenk zu empfangen habe. Dasselbe schöpferische Wort wird auch der Urheber eines neuen Lebens werden, aber nicht aus physischer Nöthigung, sondern aus derselben Freiheit und Güte, welcher alle Dinge ihr Daseyn verdanken. — Die ganze Argumentation leidet, wie Ritter richtig bemerkt, an mancherlei Schwächen, aber in der Behauptung einer freien Schöpfung und in der Ausscheidung der Ewigkeit von dem Weltbegriff vertritt sie siegreich das christliche Princip. Der Leser wird bemerkt haben, daß der philosophische Standpunkt des Zacharias von dem eines Origenes zwar schon weit abweicht, dennoch aber noch einige Platonische Gedanken in sich trägt. Er bemerkt daher gelegentlich, daß in Bezug auf die wichtigsten Lehrsätze Plato und Aristoteles nicht zusammengeworfen werden dürfen, und sucht den Grundirrthum, welchen er bekämpfen will, überwiegend auf Seiten des Letzteren.

Außerdem schrieb Zacharias noch eine kurze Abhandlung gegen den Dualismus der Manichäer, die aber bis jetzt nur in lateinischem Text bekannt ist: Disputatio contra ea, quae de duobus principiis a Manichaeo quodam scripta et projecta in viam publicam reperit Justiniano imperatore, latine interpr. Turriano in Bibl. PP. max. Lugd. IX. p. 794 et in Canis. Lect. antq. ed. Basnage I. p. 425.

Der Dialog Ammonius sive de mundi opificio erschien zuerst cum versione lat. et notis Tarini c. Origenis Philocalia. Par. 1619; dann in Fr. Ducaei Auctar. I., in Bibl. Patr. Par. XI., dann cum Aeneae Gaz. De immortalitate animae, et cum animadversionibus C. Barthii, Lips. 1655. — Die beste Ausgabe ist: Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, De immortalitate animae et mundi consummatione, ed. Joh. Fr. Boissonade, Par. 1836, mit reichhaltigem gelehrten Commentar.

Vergl. Brucker, Hist. crit. philos. II. p. 528. Desselben Fragen aus der philosophischen Historie. IV. S 1402. — Ritter's Geschichte der christlichen Philosophie Bd. II. S. 495. Gaß.

Zedekia, צִדְקִיָּהוּ, LXX. *Σεδεκίας*, war der dritte Sohn (1 Chron. 3, 15.) des Königs Josias von Juda und der Hamital, Tochter des Jeremia von Libna, also leiblicher Bruder des Joahas (2 Kön. 23, 31.) und Halbbruder des Jojakim, und hieß ursprünglich Mathanja (Jer. 1, 3. 37, 1.). Bei seines Vaters Tode war er erst 10, bei seiner Erhebung auf den Thron 21 Jahre alt. Nachdem Nebukadnezar seinen Neffen Jojachin (2 Chron. 36, 10. Bruder im weiteren Sinne, wenn nicht hier vielmehr eine Verwechselung anzunehmen ist, vgl. Keil, Chron. S. 172 f.) im Jahre 597 v. Chr. abgesetzt hatte (Bd. VI, 787), erhob er ihn, da der 18jährige Jojachin noch keinen regierungsfähigen Sohn hatte, als Vasallen Babyloniens (Ezech. 17, 13.) auf

den Thron (2 Kön. 24, 17. 2 Chron. 36, 10 f.), und *änderte* seinen *Namen*, wie zuvor Necho den Namen seines Halbbruders Eliakim in Jojakim geändert hatte. Keil vermuthet, da Jojakim und Zedekia theokratische Namen sind, während sonst die Fürsten ihren Untergebenen, Herren ihren Sklaven bei dieser im Alterthum gebräuchlichen Namensänderung (1 Mos. 41, 45. Esr. 5, 14. Dan. 1, 7. vgl. Bd. X, 194) gewöhnlich von heidnischen Gottheiten entlehnte Namen gaben, daß diesen Königen erlaubt wurde, ihre Namen selbst zu wählen und Necho und Nebukadnezar dieselben zum Zeichen ihrer Oberhoheit nur bestätigten. Die Wahl des Namens Zedekia, d. i. dem die Gerechtigkeit Jehova's wird, geschah vielleicht mit Rücksicht auf den unmündigen Sohn Jojachin's, צִדְקִיָּה (1 Chr. 3, 16.); doch mochte er zugleich leise eine Hoffnung auf Befreiung vom Fremdjoch andeuten. Die Bedeutung des Namens aber verstand und deutete in jener Zeit allein der Prophet Jeremia (33, 15 f.). Die *Regierung* des *Zedekia* währte 11 Jahre und unterschied sich von derjenigen seiner Vorgänger, namentlich Jojakim's, nur darin, daß er noch viel unselbstständiger war als dieser (Jer. 38, 5. 24 f.) und von seinen Fürsten, ἡγεμονες und Pseudopropheten (Jer. 28. 37, 19), auch untheokratischen Priestern (Jer. 34, 19. vgl. Ezech. 8, 6 f. 2 Chr. 36, 14) selbst wider bessere Ueberzeugung sich ganz beherrschen und leiten ließ. Von der in Folge davon überhand nehmenden anarchischen Willkür s. ein Beispiel Jer. 34, 11., vergl. Bd. XIV, 470. XIII, 212. Besonders hatte der Prophet Jeremia (s. Kap. 37—39) darunter zu leiden, der „zu ihm redete aus dem Munde des Herrn, vor dem er sich aber nicht demüthigte“ (2 Chron. 36, 12), wenn er schon je und je heimlich (Jer. 37, 17 ff.) ihn um Rath fragte (Bd. VI, 481). Im vierten Jahre seiner Regierung reiste er in Begleitung des Seraja, des Reisemarschalls (שַׂר מְנוּחָה), eines Bruders Baruch's, des Schreibers Jeremiä (Jer. 51, 59 ff.), nach Babel, um dem Nebukadnezar zu huldigen, vielleicht auch um sich von Verdächtigungen seiner Treue, da ihn benachbarte Völker, Ammoniter, Moabiter, Phönizier, zum Abfall zu verleiten suchten (Bd. X, 254. Jer. 27.), zu reinigen, oder um, wenn auch nicht die Rückkehr der Weggeführten, doch Erleichterungen des Vasallenverhältnisses auszuwirken. Aber Versprechungen von Aegypten her, wo der kriegslustige König Hophra (Bd. X, 254. XI, 490) gewaltig gegen Nebukadnezar rüstete und Vertrauen auf Aegyptens Macht (Jer. 37, 5 ff. Ezech. 17, 15. Joseph. Alt. 10, 7. 3) verleiteten ihn nun doch, das babylonische Joch abzuschütteln (2 Kön. 24, 20.) und den Eid der Treue (2 Chr. 36, 13. Ezech. 17, 13 ff.) zu brechen. Plötzlich aber fiel Nebukadnezar in Judäa ein (Jer. 32, 1.) im neunten Jahre der Regierung Zedekia's. Nach Eroberung der anderen festen Städte des Landes (Jer. 37, 7 ff.) begann die Belagerung Jerusalems, die vom 10ten Monat des 9ten Jahres bis zum 4ten Monat des 11ten Jahres (2 Kön. 25, 1. Jer. 39, 1. 52, 4. Ezech. 24, 1. 21, 24 ff.) währte und damit endete, daß die Chaldäer von Norden her die Stadt erstürmten. *Zedekia* aber, der, als die Feinde in die Unterstadt einbrachen und sie besetzten, mit nicht unbedeutendem Gefolge durch die südöstlichen Stadtmauern zu entkommen und sich durchzuschlagen suchte (2 Kön. 25, 5. Jer. 39, 5. 52, 8.), wird auf der Flucht in der Jerichoaue ergriffen, worauf sich der ihn begleitende Haufen zerstreute, mit seinen Söhnen in Ribla, wo sich das babylonische Hauptquartier befand, vor ein Kriegsgericht gestellt und, nachdem seine Söhne und die Fürsten Juda, die mit ihm geflohen waren, vor seinen Augen geschlachtet worden, geblendet (eine bei Babyloniern und Persern gewöhnliche Strafe für abtrünnige Fürsten) und in ehernen Doppelketten, נְחֻשְׁתַּיִם, nach Babel abgeführt, wo er starb, nachdem er, wie die Sage lautet, bis zu seinem Tode die Mühle getrieben. So ging die räthselhafte Weissagung Ezechiel's in Erfüllung: Ich will ihn gen Babel bringen in der Chaldäer Land, das er doch nicht sehen wird (12, 13.), und die andere: So wahr ich lebe, so will ich meinen *Eid*, den er verachtet hat, und meinen Bund, den er gebrochen hat, auf seinen Kopf bringen (17, 19. vgl. 2 Chr. 36, 13).

Leyrer.

Zeitrechnung, neutestamentliche. Da im Artikel „Zeitrechnung, biblische" (Bd. XVIII.) nur die alttestamentliche Chronologie behandelt ist, so sollen hier zur Ergänzung der betreffenden Artikel einige auf die Geschichte Jesu und der Apostel, besonders des Paulus bezügliche chronologische Erörterungen angestellt werden.

I. Zur Chronologie des Lebens Jesu. — Hierüber ist besonders der Art. „Jesus Christus" (Bd. VI.) zu vergleichen, wo unsere Frage schon ausführlich und in gewissen Hauptpunkten in wesentlicher Uebereinstimmung mit den Resultaten der Schrift des Unterzeichneten: chronolog. Synopse der vier Evangelien, 1843, — behandelt wird, so daß wir uns trotz der Wichtigkeit der Sache kürzer fassen können.

Zur Literatur über die Chronologie der Geschichte Jesu ist noch hinzuzufügen: Seyffarth, Chronologia sacra, 1846, vgl. dazu meine Recension in den Götting. gel. Anz. 1846. Nr. 157—159; Anger, zur Chronol. des Lehramts Christi, 1848. Abth. I.; Rösch, zum Geburtsjahr Jesu, Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1866. Heft I.

Was das Geburtsjahr Jesu betrifft, so wird im angeführten Artikel „Jesus Christus" mit uns angenommen, daß dasselbe etwa vier Jahre vor dem Epochenpunkt der dionysischen Aera und einige Zeit vor dem Tode Herodes' des Großen, welcher um das Passa 750 u. c., 4 vor Chr. eintrat, stattgehabt habe, nur nicht erst im Winter 749/750 u. c. im Dezember bis Februar, sondern unter Berücksichtigung des auch von uns beachteten Datums von der Priesterklasse Abia Luk. 1, 5. bereits im Sommer 749 u. c., wofür a. a. O. S. 592. Luk. 2, 8. angezogen wird, wonach die Heerden in Bethlehem zur Zeit der Geburt Jesu im Freien übernachteten. Es wird auch im Talmud erwähnt, daß dieß gegen die palästinensische Sitte sey. Indessen ist dieses Datum problematischer Natur; der systematisirende spätere Talmud kann an sich nicht wohl entscheiden (vgl. meine Synops. S. 146 ff.). Es konnte damals ferner ein besonders mildes Jahr seyn, und die außerordentliche Maßnahme einer ἀπογραφή außerordentliche Maßregeln, um für die Fremden Raum zu gewinnen, vgl. Luk. 2, 7., hervorrufen. Namentlich in den Monaten Dezember und Februar war überdieß dort das Klima etwas milder, und wenn die alte Fixirung des Geburtstages Jesu am 25. Dezember oder 10. Januar auch keinen streng historischen Grund hat, und namentlich erstere symbolisch mit Bezug auf das an diesem Tage wieder wachsende Sonnenlicht zu fassen ist, so scheint doch die Annahme wenigstens des 10. Januar auf wirklicher Berechnung der Geburtszeit Jesu zu beruhen, vgl. meine chronolog. Synopse S. 144, und die Zeit des Winters dabei keinen Anstoß gegeben zu haben. Für unsere Behauptung sprechen aber namentlich noch folgende Gründe. Die Taufe Jesu ist, wie wir namentlich auf Grund von Joh. 2, 20., vgl. Luk. 3, 1., behaupten, etwa im Sommer 780 u. c., jedenfalls nicht früher gewesen. Nun heißt es Luk. 3, 23., daß Jesus Anfangs (ἀρχόμενος), d. h. zur Zeit seiner Taufe, im Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit, ungefähr 30 Jahre alt war; es muß daher das ὡςεί strikt gefaßt werden: ungefähr 30 Jahre, d. h. nicht 29 oder 31, sondern 30 Jahre und etwas darüber oder darunter. Denn da Jesus im Ganzen nur zwei Jahre und einige Zeit darüber öffentlich wirkte, so hätte Lukas sonst nicht sagen können, daß er im Anfang seiner Lehrthätigkeit ungefähr 30 Jahre alt war. Rechnen wir nun die 30 Jahre vom Sommer 780, wo er getauft wurde, zurück, so kommen wir zum Jahre 750, und da Jesus mindestens noch 50 Tage vor dem Tode des Herodes (Anfang April 750 u. c.) geboren seyn muß, so sehen wir, daß das ὡςεί volle 30 Jahre und darüber bezeichnen muß. Nach Lichtenstein's Ansicht wäre Jesus bei seiner Taufe ungefähr einunddreißig Jahre alt gewesen. Indem wir nun auch das Datum von der Priesterklasse Abia, welche um die Zeit von Luk. 1, 5. fungirte, berücksichtigen, und da Jesus nach Luk. 1, 36., vgl. 1, 23. 24., nicht ganz sechs Monate jünger war als der Täufer, beachten, daß derselbe jedenfalls nicht früher als im fünfzehnten Monat nach dem 9. Oktober 748 u. c., an welchem der Schlußtag der damaligen Funktionen der Priesterklasse Abia war, geboren seyn kann, erhalten wir als frühesten Termin seiner Geburt den Dezember 749 u. c.

Es ergibt sich schon hieraus, wenn wir die Zeit, welche bis zur Darstellung Jesu im Tempel verfloß, den darauf folgenden Besuch der Magier, die Flucht der Eltern nach Aegypten, wo sie den Tod des Herodes vernehmen, in's Auge fassen, daß Jesus jedenfalls andererseits nicht später als Februar 750, mithin während des Zeitraums December bis Februar 749—750 u. c. geboren seyn muß. Bestätigt und näher bestimmt wird diese Annahme durch das, was über den Besuch der Magier und die ἀπογραφή in Bethlehem berichtet wird. Auch wir bringen die Ankunft der Magier aus dem Morgenlande, wahrscheinlich dem benachbarten Arabien, wo es auch nach Plinius hist. nat. 30, 1. Magier gab, mit der für die Astrologen so sehr bedeutsamen Conjunktion des Jupiter und Saturn in dem Sternbild der Fische im Jahre 747 (am 29. Mai, 1. Oktober und 5. Dezember), worauf zuerst der Astronom Keppler aufmerksam machte, zusammen, welche den Magiern um so bedeutsamer erschien, als der zur Zeit der Geburt Jesu leuchtende ἀστήρ, ein neuer Stern oder auch Komet (vergl. Orig. contr. Cels. I, 58 sqq.), zwei Jahre später (ἀπὸ διετοῦς), Matth. 2, 16., vgl. 2, 7., hinzukam, wonach die Geburt Jesu nicht im Jahre der Conjunktion selber (Ideler, Huschke 747 u. c.) oder 1 Jahr nachher, wo noch der Mars hinzutrat, Keppler 748 u. c., in welchem Jahre nach diesem, wie zu seiner Zeit 1604, auch ein neuer, d. h. zuerst in die Sichtbarkeit tretender Stern hinzugekommen seyn soll, sondern jedenfalls zwei Jahre später, 749 bis 750, eingetreten ist. Höchst merkwürdig ist die Aeußerung des gelehrten Rabbinen Abarbanel in seinem Commentare zum Daniel מעיני הישועה 1547 (vgl. meine Synopse S. 66) über die astrologische Bedeutsamkeit einer Zusammenkunft der Planeten Jupiter und Saturn, und zwar gerade in den Fischen, deren Beziehung zu den Israeliten er durch fünf kabbalistische Gründe darthut. Eine solche habe sich auch drei Jahre vor Mose Geburt in den Fischen zugetragen und werde sich ebenso wie der bei der von ihm als bevorstehend erwarteten Geburt des Messias zutragen. Auch hiernach sind drei *) Jahre zu der ersten Conjunktion 747 bis zur Geburt des Messias hinzuzurechnen. Dieser astrologische Glaube des Abarbanel über die Geburt des Messias existirte in dieser Form im Wesentlichen wahrscheinlich schon zur Zeit Jesu. Zu den übrigen in meiner Synopse S. 61 angeführten Stellen ist noch Josephus Ant. 2, 9. 2. u. 7. hinzuzufügen, wo dieser die, wie auch aus der erläuternden Bemerkung über die noch fortblühende ägyptische Weissagekunst hervorgeht, gewiß astrologisch begründete Weissagung eines ägyptischen ἱερογραμματεύς oder Magiers, vgl. Bd. VIII, 682, über die bevorstehende Geburt des Mose berichtet, da der Messias nach der jüdischen Anschauung nur das höhere Nachbild Moses war in der Zeit Jesu wie des Abarbanel. Im Uebrigen hat der Unterzeichnete in seiner Synopse S. 69 aus einer nach dem Vorgange des Astronomen Pingré (cométographie, Tom. I. p. 281) auch von Humboldt im Kosmos Bd. 1. S. 389. Anm. 12. Bd. III. S. 561 als historisch anerkannten chronologischen Tafel der chinesischen Geschichte die Thatsächlichkeit eines solchen Sterns im Februar bis April 750 u. c. nachgewiesen. Erst um diese Zeit darf also bei Annahme der Identität dieses Sternes mit dem Geburtsstern **) Jesu der Besuch der Magier in Bethlehem, welcher aber erst nach der Darstellung Jesu im Tempel Statt

---

*) Die obigen drei Jahre gehen vielleicht auf die etwa drei Vierteljahre vor der Geburt fallende Conception des Kindes, deren Constellation bei den Astrologen für fast noch bedeutsamer gilt, als die der Geburt; vergl. Ublemann, Grundzüge der Astronomie u. Astrologie S. 79 und Roth zu dies genitalis ejus Tac. An. 16, 14. Vgl. den Art. „Gestirndeutung“.

**) Das Resultat der Abhandlung Anger's, der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi in Niedner's Zeitschr. für histor. Theolog. 1847. Hft. 3., daß die Combination des Sterns der Weisen mit der Planetenconjunktion exegetisch wie historisch unhaltbar sey, hat seine Berechtigung gegen Ideler's Behauptung, daß unter dem ἀστήρ bloß die Planetenconjunktion zu verstehen sey, nicht aber gegen die hier noch entschiedener als in meiner Synopse vertretene Ansicht, daß unter demselben bloß der zu der Planetenconjunktion später hinzukommende neue Stern zu verstehen ist. Letzterer ist, weil von Astrologen beobachtet, selbstverständlich ein natürlicher Stern. Auch Anger gelangt übrigens zu dem Resultat, daß Jesus im Anfange des Jahres 4 vor Chr. geboren ist.

hatte, gesetzt werden. Endlich betrachten wir für unseren Zweck noch die Erzählung der Schatzung um die Zeit der Geburt Jesu, Luk. 2. Es wäre ein großer chronologischer Schnitzer, wenn Lukas diese Schatzung mit der späteren Schatzung unter dem syrischen Statthalter Quirin, durch welche Judäa nach dem Tode des Archelaus im Jahre 6 n. Chr. römische Provinz wurde, verwechselt hätte. Wer die sonstige chronologische Kunde des gewiß nicht ungebildeten Arztes Lukas, z. B. in der Apostelgeschichte bedenkt, wird einen solchen Fehler ihm nicht zutrauen können, zumal auch er die Geburt Jesu in die Zeit Herodes des Großen, Luk. 1, 5 u. 26., setzt, den späteren Census des Quirinus sehr wohl kennt und zu seiner Zeit Judas den Galiläer, wie uns auch Josephus berichtet, sich gegen die Römer erheben läßt, Apgesch. 5, 37., und auch von der Geburt Jesu bis zu seiner Taufe, wie wir sahen, richtig 30 Jahre berechnet, ja die Schatzung zur Zeit Jesu, Luk. 2, 2., ausdrücklich als die erste (*πρώτη*) bezeichnet, zur Unterscheidung von einer zweiten, der unter Quirinus, welche er Apgesch. a. a. O. erwähnt hat. Eben diese Unterscheidung unserer Schatzung von jener bekannten, die er dort deshalb auch die *ἀπογραφή* schlechthin nennt und mit welcher die unsere darum leicht verwechselt werden konnte, ist zugleich in der Fassung unseres Verses hervorgehoben. Dieser Vers nämlich, in welchem *ἡ* nach *αὕτη* auch auf Grund der Handschriften zu streichen ist, ist zu erklären: eine derartige Schatzung, d. h. eine Schatzung, die in Folge des nach Vers 1. von Augustus ergangenen *δόγμα* sich vollzog, geschah (in Judäa) als erste, bevor Quirin in Syrien regierte. Der Superlativ *πρώτη* mit dem Genitiv bezeichnet hier wie auch sonst, daß etwas an sich das Meiste und mehr als etwas anderes ist; vgl. 2 Makk. 7, 41., Hermann ad Viger. p. 717; so also hier, daß jene *ἀπογραφή* in Judäa überhaupt als erste, und eher als Quirin Statthalter von Syrien war, sich vollzog. So *) kommt *πρώτη* mit dem Genitiv bekanntlich öfter vor, vgl. Joh. 1, 15. 30. 15, 18., und es kann keinen Unterschied machen, ob der in der Comparation stehende Genitiv der Genitiv eines Nomen oder Participialsatzes ist; vgl. Jer. 29, 2., LXX. und Joseph. Ant. 2, 15. 2., wo es heißt: die Juden verließen Aegypten *μετὰ ἔτη τριάκοντα καὶ τετρακόσια ἢ τὸν πρόγονον ἡμῶν Ἄβραμον εἰς τὴν Χαναναίαν ἐλθεῖν, τῆς δὲ Ἰακώβου μεταναστάσεως εἰς τὴν Αἴγυπτον γενομένης διακοσίοις πρὸς τοῖς δέκα πέντε ἐνιαυτοῖς ὕστερον*, d. h. 430 Jahre später als unser hoher Vater Abraham nach Kanaan ging und 215 Jahre später, als die Uebersiedelung Jakob's nach Aegypten geschehen war. Wie aus dem Parallelismus der Sätze hervorgeht, so ist hier der Genitiv des Participialsatzes dem *ἤ* mit dem Infinitiv dem Sinne nach durchaus entsprechend. Bei der Schatzung zur Zeit der Geburt Jesu hat nun aber wahrscheinlich der Aufruhr der Juden unter Matthias Joseph. Ant. 17, 6. stattgefunden, welcher mit dem Apgesch. 5, 36. in einer Parallele mit Judas dem Galiläer erwähnten Theudas,— denn beide sind gleiche Namen (*Θευδᾶς = Θεόδωρος =* מתיה) — identisch zu seyn scheint, und da, wie wir aus Josephus a. a. O. wissen, der Aufstand bald gedämpft und Matthias während einer Mondfinsterniß am 12. März 750 u. c. hingerichtet ward, so muß auch aus diesem Grunde die Geburt Jesu etwas früher in die von uns angenommene Zeit gesetzt werden.

Was nun die öffentliche Wirksamkeit Jesu anlangt, so ist diese besonders durch die jüdischen Feste, innerhalb welcher sie verlief, chronologisch bestimmt nicht bloß an ihrem Schlusse durch das Todespassa, sondern auch schon vorher namentlich im vierten Evangelium. Die jüdischen Feste nämlich sind an feste Monatstage des jüdischen Kalenders geknüpft, so daß, wenn man ihr Jahr kennt, sich der betreffende Festtag nach dem Datum des Julianischen Kalenders feststellen läßt. Zu dieser Reduktion dient

*) Dagegen kommt *πρώτη* auch geradezu als gleichbedeutend mit *προτέρα* vor bei Chrysost. im Vorwort zu den Paulin. Briefen, wo der Römerbrief *τῶν ἀπὸ Ῥώμης πρώτη* und *προτέρα* heißt, wie man also auch bei Lukas mit demselben Resultat, obwohl weniger wahrscheinlich erklären könnte.

der von dem Unterzeichneten chron. Synops. S. 482 ff. für den Zeitraum vom 1. Nisan des Jahres 28 n. Chr., 781 u. c., bis zum 21. Nisan 30 n. Chr., 783 u. c., mitgetheilte jüdische Festkalender, welcher unseres Erachtens den beiden letzten Jahren der öffentlichen Wirksamkeit Jesu Joh. 2, 13 ff. entspricht. Derselbe basirt auf einer Untersuchung über die Form des jüdischen Jahres zur Zeit Jesu, welches ein gebundenes Mondenjahr war, an welchem die Hauptfeste durch den Lauf des Mondes geregelt wurden. Es wird hier die Ansicht nachgewiesen, die sich immer mehr geltend macht, daß die Fixirung der jüdischen Feste damals bereits auf Berechnung beruhte; vgl. namentlich die Stelle bei Eusebius (hist. eccles. 7, 32), wornach bereits die Juden Aristobulus u. A. die Frühlingsnachtgleiche beim Passa berücksichtigen. Aber selbst wenn stets das Mondlicht erst hätte gesehen werden müssen, bevor in Jerusalem der betreffende Festtag festgestellt wäre, um dann durch Feuerzeichen an die ferneren Juden verkündet zu werden, so würde gerade um die Zeit des Passa, wo in Judäa das Wetter sehr beständig war, der wirkliche sichtbare Vollmond mit dem berechneten regelmäßig zusammengetroffen seyn, so daß es nicht zu billigen ist, daß von der sonst entscheidenden astronomisch-mathemathischen Chronologie, nachdem das früher von den großen Chronologen Scaliger, Petavius u. A. schon geschehen ist, auf biblischem Gebiet verhältnißmäßig nur wenig Gebrauch gemacht wird. Aus dem Evangelium des Johannes ergibt sich nun, daß Jesus nur etwa dritthalb Jahre öffentlich wirksam gewesen ist, da während dieses Zeitraums incl. des Todespassa nur drei Passa, vgl. Joh. 2, 13. 6, 4., — denn das Joh. 5, 1. genannte namenlose Fest war kein Passa, — gefallen sind. Der öffentliche Auftritt Jesu muß etwa in den Sommer bis Herbst 780 u. c. gesetzt werden, wie schon aus Joh. 2, 20. folgt. Nach dieser Stelle waren, seit Herodes den Tempel zu restauriren begann, was nach Josephus Ant. 15, 11. 1., vergl. bell. Jud. 1, 21. 1., in seinem 18. Regierungsjahr geschah (1. Nisan 734 bis 1. Nisan 735), am Tempel 46 Jahre gebaut. Nach Josephus Ant. 15, 11. 5 u. 6. ward der äußere Tempelbau in 8 Jahren, und darauf das Innere desselben, welches die Priester allein aufbauten, in einem Jahre und sechs Monaten, zusammen also in 9 Jahren und 6 Monaten, vorläufig fertig, worauf ein Dankfest veranstaltet ward, und zwar an demselben Tage, an welchem Herodes seine Herrschaft antrat, d. i. im dritten Monat oder Sivan; Josephus Ant. 14, 16. 4., vgl. meine Synopse S. 50. Hiernach ergibt sich der Kislev 734 u. c. als derjenige Monat, in welchem der Tempelbau unter Herodes begonnen wurde. Völlig fertig wurde der Herodianische Tempel auch nach unseren 46 Jahren noch nicht, sondern erst kurz vor dem Anfange des jüdischen Krieges, Joseph. Ant. 20, 5. 7. Wenn wir nun 46 Jahre zum Kislev 734 hinzurechnen, kommen wir bis zum Kislev (etwa Dezember) 780, so daß also das Passa, an welchem 46 Jahre am Herodianischen Tempel gebaut war, nur das Passa des Jahres 781 u. c. oder 28 n. Chr. seyn kann, unmöglich das Passa 782, wie Anger im Interesse seiner Ansicht vom Todesjahr Christi 784 u. c. will, und ebenso wenig das Passa 780, wie Lichtenstein im Interesse seiner Ansicht über die Geburt Jesu und über das Fest Joh. 5, 1., welches ein Laubhüttenfest seyn soll, annimmt. Das Fest Johannes 5, 1. ist deutlich keines der hohen Feste, weßwegen es auch nicht mit Namen genannt wird, wie denn auch der Artikel ἡ vor ἑορτή nach guten Handschriften zu streichen ist. Es ist, wie jetzt sehr Viele auslegen, das Fest Purim zu verstehen, welches in den dem Nisan vorhergehenden Monat Adar fällt, kurz vor dem Passa Joh. 6, 4. und innerhalb der vier Monate, welche Joh. 4, 35. bis zur Ernte gerechnet werden. Nach unserer chronologischen Bestimmung des Passa Joh. 2, 13. war es das Purim des Jahres 782, 29 n. Chr. Dies Jahr war ein Schaltjahr, in welchem das Purim auf den 14. Veadar oder 16. März fiel, und dieser war, wie Joh. 5, 9. vorausgesetzt wird, wirklich ein Sonnabend, wodurch unser chronologisches Resultat rücksichtlich des Passa Joh. 2, 13. von Neuem bestätigt wird. Das Todespassa Jesu fiel danach in's Jahr 30 n. Chr., in welchem der Todestag Jesu, der 15. Nisan oder 7. April, wirklich ein Freitag war. Johannes

steht aber rücksichtlich dieser Hauptepochen des Lebens Jesu auch im Einklang mit den synoptischen Evangelien. Wir haben das bereits bei der Bestimmung der Taufe Jesu durch ὡςεὶ ἐτῶν τριάκοντα Luk. 3, 23., welche übereinstimmend mit Joh. 2, 20. etwa in den Sommer 780 u. c. als Termin der Taufe führt, gefunden. Nehmen wir nun an, daß Johannes der Täufer, welcher nach Lukas etwa sechs Monate älter war, wenigstens sechs Monate früher, ungefähr 30 Jahre alt öffentlich aufgetreten ist, so würden wir als Anfang seines Auftritts etwa Herbst 779 u. c. erhalten, eine für seinen Bußeruf sehr passende Zeit, da gerade dann das Sabbatjahr von Herbst 779 bis dahin 780 begann, vgl. chronol. Synopse S. 204 ff. Eine ausdrückliche Aussage hierüber erhalten wir Luk. 3, 1 ff., wo der Unterzeichnete jetzt bei dem 15ten Jahre der Regierung des Tiberius an das Jahr der Mitherrschaft, nicht der Alleinherrschaft denken möchte. Versteht man das 15te Jahr seiner Alleinherrschaft oder das Jahr 29, so kann man im Zusammenhange der Chronologie der Evangelien dadurch nur das der Gefangennahme des Täufers, welches Luk. 3, 20. erwähnt wird, unmittelbar vorhergehende Wirken desselben, nicht sein erstes Auftreten bezeichnet finden. Es liegt aber an sich näher, daß man Luk. 3, 1 u. 2. nach der hier herrschenden Ausdrucksweise an den ersten Auftritt des Täufers denkt, da man sonst eine sehr große Abhängigkeit des Lukas von seiner Quelle, zu welcher er das chronologische Datum hinzufügt, annehmen muß. Sind nun Jahre der Mitregierung des Tiberius zu verstehen, so entsprach sein 15tes Jahr, da jene um den Anfang *) des Jahres 765, 12 n. Chr. (vgl. besonders Vellej. Paterc. 2, 121., ferner Suet. Tib. 20 u. 21., Dio 56, 23. 25., die Fasti Verrii zum 16. Januar und Anger, zur Chronologie des Lehramts Christi S. 17 ff.) dekretirt wurde, etwa dem Januar 779 bis Januar 780 u. c., und der Beginn des Sabbatjahres Herbst 779 fiel wirklich in das 15te Regierungsjahr des Kaisers Tiberius. Das Bedenken, welches man gegen diese Erklärungsweise geltend macht, daß sich die Regierungszeit des Tiberius sonst nur nach Jahren seiner Alleinherrschaft bestimmt finde, kann, soweit es in den Thatsachen einen Halt hat, nicht entscheiden. So gut der berühmte Kanon des Ptolemäus, der im damaligen Sitze der Wissenschaft Alexandrien geschrieben ward, die Jahre seiner Herrscher regelmäßig nach ihrer Mitherrschaft datirt, so gut konnte dieß auch von einem nichtrömischen Schriftsteller Lukas geschehen, obwohl die römischen Schriftsteller dieß bei ihren Kaisern nicht thun. Es finden sich in der That aber in den Provinzen auch noch sonst andere Datirungen des Tiberius als von seiner Alleinherrschaft. So datiren sich alexandrinische Münzen schon von der Adoption des Tiberius 757 u. c., und der alexandrinische Clemens hat Strom. I. p. 147 ed. Pott. seiner Regierung 26 Jahre 6 Monate 19 Tage, also etwa 4 Jahre mehr, als wenn man sie vom Tage seiner Alleinherrschaft an, 19. August 14 n. Chr. datirt, beigelegt. Der Beschluß des Senats und römischen Volks, daß dem Tiberius in allen Provinzen und Heeren dasselbe Recht sey, wie dem Augustus selber (Vellej. Paterc.

*) Anger setzt sie schon vor den Herbst des Jahres 764. Doch hat er nicht erwiesen, daß der betreffende Beschluß des Senats und römischen Volkes schon zur Zeit der Rückkehr des Tiberius aus Deutschland, die er nach Dio am Geburtstage des Augustus (23. Septbr. 764) antrat, gefaßt war. Seinen Triumph hielt Tiberius am 16. Januar 765, an welchem Tage einst auch Octavian den Titel Augustus annahm, und vorher ist jener Beschluß jedenfalls zu setzen. Daß übrigens Tiberius damals auch schon (vergl. Suet. Tib. 42. Plin. hist. nat. 14, 22. mit Tac. Ann. 6, 11.) den Titel princeps erhielt, ist bei seiner großen Macht unter dem alten August auch in den bürgerlichen Sachen nicht unwahrscheinlich, vergl. Hoeck, römische Geschichte Bd. 1. S. 112 ff. und namentlich auch nach der Bezeichnung seiner Censusgewalt im Monument. Ancyr. ed. Mommsen S. 24. vgl. S. 14 ff. nach richtiger Auslegung. In dem kaiserlichen Consilium der principes civitatis Dio 56, 28. Suet. Tib. 55. war er mit Augustus der princeps, gleichsam der noch über die Consuln erhöhte andere princeps senatus, wie das in dem Suet. Tib. 17. erwähnten vorläufigen Triumphe durch seinen Sitz neben Augustus zwischen den beiden Consuln in der Senatsversammlung momentan vorgebildet ward. Ueber den Ausdruck princeps und des Tiberius Vorliebe für ihn vergl. Mommsen a. a. O. S. 100 und Pauly's Realencyklopädie unter princeps.

2,121., vgl. Suet. Tib. 21.), mußte besonders die Provinzialen zu obiger Datirung veranlassen. Auch ist ἡγεμονία der allgemeine Ausdruck, wie er auch von dem Mitherrscher gesagt wurde, während der bestimmtere Begriff der Alleinherrschaft durch μοναρχία hätte bezeichnet werden müssen. Besonders wichtig ist auch das Vorkommen von Münzen des Statthalters Silanus in dem syrischen Antiochien, wo auch Lukas verweilte, mit dem Kopfe des Tiberius und der Inschrift Καισαρ. Σεβαστος. Σεβαστου., ferner der Jahrszahl ΓΜ. ΔΜ. ΕΜ., die von der aktischen Aera datirt, vgl. Eckhel III. 276 ff. Tiberius heißt hier auf der ersten Münze schon Σεβαστος (Augustus), welcher Name auf das numen divinum des imperator hinweist, im Jahre 43, welches von Herbst 765 bis dahin 766 lief. Es wird hier nicht nur von Neuem die von uns oben gefundene Zeitbestimmung für die Mitregierung des Tiberius bestätigt, sondern es erhellt auch, daß man dort, wenn man die Zeit nach den Regierungsjahren des Tiberius als Καισαρ Σεβαστος, nicht nach einer Aera, wie auf den Münzen gewöhnlich geschieht, bestimmen wollte, dies leicht in der Weise wird gethan haben, wie von Lukas geschehen ist. Die Jahre des Augustus werden selbst von noch mehreren Anfangspunkten ab datirt, aber namentlich auch von der Annahme des Augustustitels, vergl. Becker-Marquardt, röm. Alterth. 2, 3. S. 299.

Die Gefangennahme des Täufers muß einige Zeit vor dem Purim, 19. März des Jahres 29 n. Chr., stattgefunden haben. Wie aus dem Präteritum Joh. 5, 35. nämlich hervorgeht, so war der Täufer wenigstens an dem Joh. 5, 1. erwähnten Feste bereits gefangen und nicht mehr in öffentlicher Wirksamkeit, während er das vorher noch war, wie der Evangelist Joh. 3, 24. 4, 1. ausdrücklich bemerkt. Ueberhaupt entspricht die nach der Gefangennahme des Täufers fallende Anwesenheit Jesu in Galiläa Joh. 6, 1. synoptisch durchaus der Rückkehr Jesu nach Galiläa Matth. 4, 12. Mark. 1, 14. Luk. 4, 16., welche an diesen Stellen ausdrücklich nach der Gefangennahme des Täufers gesetzt wird. Auch nach den Synoptikern erfolgte einige Wochen nach jener Rückkehr der Sabbath, an welchem die Jünger Aehren rauften, Mark. 2, 23. Luk. 6, 1. Matth. 12, 1., welcher anerkanntermaßen um die Zeit des Passa fiel, an dessen Garbenfest, 16. Nisan, die Ernte inaugurirt wurde. Das schon durch seine Schwierigkeit unstreitig ächte δευτερόπρωτον Luk. 6, 1. gibt uns auch noch einen Wink für das Jahr jenes Sabbaths. Es ist darunter, wie auch vielfach erkannt ist, jedenfalls der erste Sabbath (Sonnabend) zu verstehen, welcher wegen seiner Heiligkeit bei den Juden שבת הגדול, vergl. den Artikel „Feste" Bd. IV. S. 392, griechisch σάββατον πρῶτον (im κήρυγμα Πέτρου bei Clem. Alex. strom. VI, 5. p. 760) genannt wird. Es fragt sich nur, warum dieser Sabbath hier δευτερόπρωτον heißt. Der Name scheint darauf hinzuweisen, daß er in einer Reihe „erster Sabbathe" der zweiterste war, wie denn in dem bekannten siebenjährigen Sabbathcyklus der Juden natürlich sieben erste Sabbathe vorkamen. Der erste Sabbath im ersten Jahre dieses Cyklus war ersterster Sabbath (σάββ. πρωτόπρωτον), der erste Sabbath im zweiten Jahre zweiterster (σάββ. δευτερόπρωτον) u. s. w. Es war nun aber (vgl. S. 547) das Jahr 29 wirklich das zweite Jahr eines solchen Cyklus, in welchem der erste Sabbath auf den 6. Nisan = 9. April fiel. Was diese unsere Erklärung des σάββ. δευτερ. noch bestätigt, ist der Umstand, daß vom Purimfeste, 14. Veadar oder 19. März, Joh. 5, 1., wo Jesus nach der Gefangennahme des Täufers nach Galiläa zurückkehrt, gerade drei Wochen bis zu unserem σάββ. δευτερ. am 9. April verstreichen müssen, und wirklich erwähnt Lukas für diese Zwischenzeit gerade zwei Sabbathe, Luk. 4, 16. 31. Zu unserer Chronologie der Gefangennahme des Täufers stimmt auch die Notiz bei Joseph. Ant. 18, 5. 4., wonach sich Salome, die Tochter der Herodias, mit dem Tetrarchen Philippus verheirathete. Als der Täufer nämlich hingerichtet ward, war sie nach Mark. 6, 22 ff. Matth. 14, 11. noch unverheirathet (κοράσιον). Da nun Philippus bereits Ende 33 n. Chr. gestorben ist, so muß des Täufers Tod auch deshalb geraume Zeit vorher gesetzt werden. Die Geschäftsreise nach Rom, auf welcher Antipas nach Joseph. Ant.

18, 5. 1. den Plan seiner Verbindung mit Herodias faßt, ist ferner in den Anfang des Jahres 29 n. Chr. zu setzen, vgl. meine chronol. Synopse S. 242 ff. Das Fest der γενέσια des Antipas endlich, Mark. 6, 21. Matth. 14, 6., an welchem der Täufer hingerichtet ward, ist nach Sprachgebrauch, vgl. auch Wettstein zu Matth. 14, 6., und Zusammenhang von seinem Regierungsantritt zu verstehen, welchen unstreitig auch er feierte, wie das schon sein Vater Herodes d. Gr. regelmäßig gethan hatte, Joseph. Ant. 15, 11. 6.; vgl. 12, 4. 7. Diese γενέσια werden bei Mark. 6, 30. Matth. 14, 13. unmittelbar vor der Speisung der Fünftausend erwähnt, welche nach Joh. 6, 4. um die Zeit des Passa 29 statthatte, wozu auch stimmt, daß Antipas, da sein Vater Herodes d. Gr. um das Passa gestorben ist, seine Regierung wirklich um die Zeit des Passa angetreten hat. Der Täufer saß hiernach mindestens von Purim bis etwa Passa 29 auf der Feste Machärus gefangen, kann indeß schon etwas vor Purim gefangen genommen seyn.

Zur Erkenntniß der thatsächlichen Entwickelung des Lebens Jesu, welches ja in Zeit und Raum verläuft, so daß ohne deren sorgfältigste Erforschung von einer wissenschaftlichen Reproduktion dieser Entwickelung gar nicht die Rede seyn kann, stellen wir hier die Resultate unserer chronologischen Zusammenschauung der evangelischen Berichte kurz zusammen, wobei wir besonders die Evangelisten Johannes und Lukas (vgl. Luk. 1, 3.), welcher in der Anordnung mit Markus, wo dieser nicht schweigt, fast zusammenfällt, zu unseren akoluthistischen Führern machen.

I. Abschnitt. Die Kindheitsgeschichte Jesu. Luk. 1, 5—2, 52. vgl. 3, 23—28.; Matth. 1 u. 2.

II. Abschnitt. Von dem öffentlichen Auftreten zuerst Johannes des Täufers (etwa Herbst 26) und dann Jesu (Sommer 27) bis nach der Gefangennehmung des Ersteren und Rückkehr des Letzteren von seiner Reise zum Purimfest 19. März 29. Luk. 3, 1—4, 15. Mark. 1, 1—13. Matth. 3, 1—4, 11. Joh. 1, 19—5, 47. Diese Zusammenordnung der evangelischen Berichte über diesen Zeitraum bestätigt sich nicht nur im Ganzen und Großen, wie wir gesehen haben, sondern auch im Einzelnen. Da Lukas 4, 23. in den folgenden Abschnitt gehört, so erklärt sich das hier erwähnte Wunder aus Joh. 4, 47 ff. Man kann dagegen Joh. 4, 44. mit Luk. 4, 24. als eigentliche Parellele nur combiniren, wenn man übersieht, daß das ἐμαρτύρησεν bei Johannes a. a. O. ein thatsächliches Zeugen Jesu für die Wahrheit des betreffenden Spruchs, also eine Reflexion des Evangelisten enthält, die Synoptiker aber jenen als Rede Jesu selbst anführen.

III. Abschnitt. Von der Rückkehr Jesu aus Judäa nach Galiläa nach der Gefangennahme des Täufers und dem Purimfeste 29 n. Chr. bis zu seiner Reise zum Hüttenfeste 29 (15. Tischri = 12. Oktober) nach Jerusalem. Luk. 4, 16—9, 50. Mark. 1, 14—10, 1. Matth. 4, 12—19, 1. Joh. 6, 1—7, 2. Sämmtliche Stücke des Johannes haben hier ihre Parallelen bei den Synoptikern a. a. O., und auch Johannes macht hier erst die gelegentliche Bemerkung über die δώδεκα Joh. 6, 67., welche auch bei den Synoptikern während der von der Gefangennahme des Täufers datirenden andauernden galiläischen Wirksamkeit Jesu ausgewählt werden.

IV. Abschnitt. Von der Reise Jesu zum Hüttenfest 29 n. Chr. bis zu seinem letzten königlichen Einzuge in Jerusalem am 10. Nisan = 2. April, einem Sonntage, 30 n. Chr., Luk. 9, 51—19, 28. Mark. 10, 1—52. Matth. 19, 1—20, 34. Joh. 7, 2—12, 11. Johannes und Lukas haben hier die drei letzten Reisen Jesu nach Judäa und Jerusalem, während Matthäus und Markus nur die letzte Reise Jesu dorthin, welche mit seinem Tode endete, berichten. Der ganze Zeitraum umfaßt etwa ein halbes Jahr.

Die drittletzte Reise Jesu Luk. 9, 51—13, 21. Joh. 7, 2—10, 42., wo Jesus zum Hüttenfest und Enkänienfest Joh. 10, 2. (25. Kislev = 20. Dezember) 29 nach Chr. nach Jerusalem und dann in das peräische Bethanien geht. Die ἡμέραι τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ Luk. 9, 51. bezeichnen nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die Tage

seiner Himmelfahrt, in welchem Falle etwa εἰς οὐρανόν hinzuzufügen war und wogegen auch der Pluralis ἡμέραι spricht, sondern die Tage seiner Aufnahme, d. h. wo ihn die Menschen aufnehmen konnten, vgl. zu ἀνάληψις Philo (Mang.) II, 70 u. 363. Dio 60, 8. Auch sonst wird in den Evangelien hervorgehoben, daß die Zeit des Wirkens Jesu und seiner Annahme von den Menschen von Gott vorher bestimmt war Luk. 19, 42. 44. Daß Jesus damals auch nach Lukas nach Bethanien kam, sehen wir aus der schönen Erzählung über Maria und Martha, die Schwestern des Lazarus, Luk. 10, 38 ff., vergl. Joh. 11, 19 ff.

Die zweitletzte Reise Jesu Luk. 13, 22—17, 10. Joh. 11, 1—54. von Peräa nach Bethanien bei Jerusalem und dann nach Ephraim südlich von Samarien. Auch bei Lukas befindet sich Jesus beim Beginn dieser Reise wieder im Gebiete des Herodes Antipas, etwa 3 Tagereisen von Jerusalem Luk. 13, 31 ff.

Endlich die letzte Reise Jesu von Ephraim durch Samarien, Galiläa, Peräa zum Todespassa (15. Nisan = 7. April, ein Freitag) im Jahre 30 n. Chr., wo auch die anderen Synoptiker wieder eingreifen, Luk. 17, 11—19, 28. Joh. 11, 55—12, 11. Matth. 19, 1—20, 34. Mark. 10, 1—52. Daß die letzte Reise, wie bei Johannes so auch bei Lukas, südlich von Samarien ausgeht, erhellt aus Luk. 17, 1., wo das διὰ μέσον Σαμαρείας vor Γαλιλαίας sonst keinen Sinn gibt. Jesus wollte alle jene Gebiete auf dieser seiner Reise noch wieder besuchen, bevor er in Jerusalem den Tod litte.

V. Abschnitt. Die Leidenswoche, Tod und Auferstehung Jesu, Luk. 19, 29 ff. Mark. 11, 1 ff. Matth. 21, 1 ff. Joh. 12, 12 ff.

Daß durch obige Zusammenschauung der 4 Evangelien die controverse Frage nach Zeit und Raum der öffentlichen Wirksamkeit Jesu und überhaupt nach der Geschichtlichkeit der Evangelien und ihrem Verhältniß zu einander vielfach beantwortet wird, kann hier nur angedeutet werden. Dabei erhellt zur Genüge, daß auf dem Gebiete der zeitlichen Entwickelung des Lebens Jesu ohne Erforschung der chronologischen Grundlagen, ohne kritische Kunde und exegetische Umsicht kein irgend sicheres Resultat zu erreichen ist.

Indem wir zur weiteren Rechtfertigung unserer obigen chronologisch-synoptischen Zusammenfassung der evangelischen Berichte der Kürze wegen auf unsere chronologische Synopse der vier Evangelien hier verweisen müssen, wollen wir nur noch Einiges über die vielbesprochene Frage nach dem Todestage und Todesjahre Jesu hinzufügen.

Wie der Verfasser des Artikels „Jesus Christus" behaupten wir, daß Jesus nach den Evangelien, und zwar nicht bloß nach den Synoptikern, wo vernünftigerweise kein Streit darüber seyn kann, sondern auch nach dem Evangelium des Johannes am 15. Nisan = 7. April des Jahres 30 n. Chr. gekreuzigt ist. Diese im Vorhergehenden aus den vier Evangelien bewiesene Thatsache läßt sich auch noch durch folgenden chronologisch-mathematischen Grund bestätigen. In meiner chronologischen Synopse S. 446 ist eine Tafel über den 15. Nisan für die Jahre 28 bis 36 mitgetheilt, aus welcher erhellt, daß der 15. Nisan im Jahre 30 nicht bloß wirklich ein Freitag war, sondern daß in den Jahren 28 bis 34 der 15. Nisan nur noch im Jahre 34, wenn dieses ein Schaltjahr war, welches Jahr aber jedenfalls zu spät ist, auch auf den Freitag gefallen ist. Der 15. Nisan ist dagegen auf den Sonnabend, wie diejenigen wollen, welche in dem wichtigen Punkte des Todestages Jesu einen Zwiespalt zwischen Johannes und den Synoptikern für möglich halten und sich dabei auf die Seite des Johannes stellen, nur im Jahre 33 gefallen, welches schon deshalb zurückzuweisen ist, weil Jesus, der, wie wir sahen, im Sommer 27 aufgetreten ist, dann beinahe 6 Jahre lang öffentlich gewirkt haben müßte, was gegen die evangelischen Berichte augenscheinlich streitet. Wenn man sich auf Joh. 18, 28. für die Ansicht beruft, daß der Todestag Christi der 14. Nisan gewesen sey, weil das Passaessen noch zukünftig war, so ist zu beachten, daß das Passaessen 7 Tage lang dauerte, weil τὸ πάσχα im weiteren Sinne wie 5 Mos. 16, 2., bekanntlich und namentlich auch bei Joh. 2, 13. 23. 6, 4. 11, 55 d. vom ganzen Feste steht, und daß die Leser des Johannes, welche wie er mit ihren

Gedanken beim Morgen des 15. Nisan sind, nur an das damals noch zukünftige Passaessen, also an die Chagiga *) denken konnten. Daß die Leser des vierten Evangeliums mit der evangelischen Tradition im Allgemeinen bekannt sind, wird allgemein zugestanden und erhellt für diesen Abschnitt des Lebens Jesu auch aus dem Weglassen der Einsetzung des heiligen Abendmahls. Uebrigens hat Johannes den laufenden Tag gelegentlich auch als Passa bezeichnet, Kap. 18, 39. (ἐν τῷ πάσχα). Auch wurden die in das heidnische Prätorium tretenden Juden nur bis zum Abend verunreinigt und konnten das Passalamm essen, während die Chagiga mit dem Morgenfestopfer bereitet wurde und eine Verunreinigung für ihren Genuß am laufenden Tage wirklich hinderlich war; vgl. meine Anz. von Bleek's Beitr. zur Evangelienkritik in Reuter's Repert. 1849. Bd. 65. Hft. I. Die Stelle Joh. 19, 14. kann schwerlich mit Hofmann so erklärt werden, daß man hinter παρασκευή interpungirt. Die sechste Stunde des Passa kann unmöglich ohne Weiteres von Mitternacht des 15. Nisan datiren und das Passalammsfest am Abend des 14., wovon der ganze damit beginnende Tag seinen Namen Passa hat, ausschließen. Παρασκευή bezeichnet hier, wie Joh. 19, 31 u. 42. Mark. 15, 42. Joseph. Ant. 16, 6. 2. u. 6. einen Freitag als Vortag des sabbathlichen Sonnabends. Es ist verwunderlich, auf der entgegengesetzten Seite von exegetischen Gewaltsamkeiten sprechen zu hören, da sie klärlich dort zu suchen sind, so lange keine einzige Beweisstelle für die bei ihr behauptete Bedeutung von παρασκευή beigebracht oder auch nur deren Möglichkeit wahrscheinlich gemacht wird. Der Name hat, wie auch Bleek zugibt, seinen Grund in dem Zubereiten der Speisen (הכין, παρασκευάζειν) am sechsten Wochentage, weil am Sabbath nach 2 Mos. 16, 5. kein Feuer angemacht werden durfte. Er kann hienach gar nicht vom Rüsttage auf das Passa (προέορτος) stehen, da die Speisen für dieses am Festtage selbst, wo das Kochen erlaubt war, 2 Mos. 12, 16., bereitet werden konnten. Und welche Zweideutigkeit in der Rede, wenn doch zugestandenermaßen παρασκευή sonst der terminus für den sechsten Wochentag ist und diese Bedeutung gerade zum Todestage Jesu, der ja auf den Freitag fiel, passend ist. Im Aramäischen entspricht dem παρασκευή ערובתא, nicht ערב פסח. Es ist einfach zu erklären: ein in die Passazeit fallender Freitag; vergl. die ähnlichen Formeln bei Hippolytus in der Ostertafel αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα, Sokrat. hist. eccles. 5, 22. τὰ σάββατα τῆς ἑορτῆς, Ignat. epist. ad Philipp. Kap. 13. σάββατον τοῦ πάσχα. Auch die alte Peschito versteht Joh. 19, 14. einen in den Sabbath fallenden Freitag; vergl. auch die instruktive Darlegung von Wichelhaus, Commentar zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi. 1855. S. 210. Ist nun aber hier der Todestag Jesu als ein in das Passafest fallender Freitag bezeichnet, so war auch nach Johannes damals das Passalamm bereits gegessen, und das Joh. 13. erwähnte Abendmahl das Passamahl, wie sich auch aus Joh. 13, 1. selbstständig erweisen läßt, mag man das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα bloß auf εἰδώς oder auch auf ἀγαπήσας beziehen. Aus der Geschichte der christlichen Passastreitigkeiten läßt sich dieses Resultat über das Evangelium des Johannes nur bestätigen; vgl. meine Recension von Weitzel in Reuter's Repert. 1849. Bd. 64. Heft 2. Denn nach einer alten, selbst von Polykarp, des Johannes Schüler, bezeugten glaubwürdigen Tradition bei Euseb. hist. eccl. 5, 24. haben der Apostel Johannes und die übrigen Apostel, mit denen jener in Asien verkehrte, die XIV luna des Passa stets mit den Juden nach dem Evangelium gehalten, und auch später haben die Quartodecimaner sich für ihre Festsitte auf den Vorgang des Johannes berufen. Es ist nicht richtig, wenn in dem Artikel „Pascha, christliches“, behauptet wird, daß der Name πάσχα im zweiten und dritten Jahrhundert nur die Feier des Todes Christi, seit dem vierten Jahrhundert aber die Feier seines Todes und seiner Auferstehung zugleich bezeichne;

*) Diese Ansicht wird schon von Chrysostomus zu Joh. 18, 28. vorgetragen, welcher noch die andere Ansicht daneben erwähnt, daß die Juden in Folge ihrer Verunreinigung damals das Passalammsessen auf den 15. Nisan verschoben hätten, wobei er aber immer von der Ansicht ausgeht, daß Jesus am 15. Nisan gekreuzigt ist; s. unten.

vgl. dagegen z. B. die Formel in der Ostertafel des Hippolytus: *αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα*; und wie unwahrscheinlich, da der Ausdruck *πάσχα* nicht bloß bei Josephus Ant. 14, 2. 1. 17, 9. 3., sondern bekanntlich auch in der Schrift Alten und Neuen Testaments, 5 Mos. 16, 2. Joh. 2, 13. 23. 6, 4. 11, 55. 12, 1. 13, 1. 18, 28. 19, 14. das ganze siebentägige Fest bezeichnet, so daß die Namen des *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* an diesen Sprachgebrauch unmittelbar sich anschließen. Es ist unhaltbar, zu behaupten, daß die kleinasiatischen Quartodecimaner im zweiten Jahrhundert den Todestag Jesu auf den 14. Nisan gelegt haben, und dafür auch den Grund anzugeben, daß sämmtliche Väter des zweiten und dritten Jahrhunderts dieß gethan hätten. So hat Justin, dial. cap. 111., die Kreuzigung Christi unstreitig auf den 15. Nisan gesetzt, wenn er hier sagt: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε γέγραπται.* Auch Origenes thut es tract. 33. in Matthaeum, Hieronymus, Chrysostomus zu Matthäus Kap. 26. und zu Johannes Kap. 18, 28., wo er, wie wir sahen, die Hypothese aufstellt, daß die Juden entweder den gesetzlichen Tag der Passamahlzeit, welchen der Herr einhielt, verlassen und jene am 15. Nisan gefeiert hätten, oder das Passa vom Chagigaessen zu verstehen sey. Ersteres hatte schon der Hauptvertreter der occidentalischen Festsitte und genaue Kenner der Passastreitigkeiten Eusebius in der catena Corder. in Luc. cap. 22. §. 12. behauptet, welcher ebenfalls Jesum am 15. Nisan sterben läßt; vgl. Wichelhaus S. 189 ff. Kurz die tüchtigsten Exegeten und Kenner des Alterthums unter den Kirchenvätern setzen den Todestag Jesu auf den 15. Nisan. Wie sich dabei die occidentalische Festsitte rechtfertigen ließ, hat Origenes am angeführten Orte angedeutet, der dabei ganz in den Spuren von Gal. 4, 9—11. Kol. 2, 16. Röm. 14, 5. Hebr. 13, 9 ff., wo unter den Opferspeisen namentlich auch die jüdischen Passalammsmahle zu verstehen sind, gegangen ist. Die Ansicht von Neander, Weitzel u. A. kann sich namentlich auf Apollinaris, Clemens Alex. und Hippolytus berufen, die ihre typische Deutung der alttestamentlichen Passainstitution an die Stelle der wirklichen Geschichte setzten, indem sie meinten, daß, da Christus das wahrhafte Passalamm sey, er an demselben Tage, wo das alttestamentliche Passalamm getödtet seyn müsse und, wie Clemens hinzufügt, auferstanden sey an demselben Tage (16. Nisan), an welchem die Erstlingsgabe dargebracht wurde, wodurch sie zugleich den Einwurf der Gegner, daß auch Jesus mit den Juden das Fest gehalten habe, zu widerlegen suchten. Diese Auffassung ist aber zu sehr im Geiste der Allegoriker des 2ten Jahrhunderts, so daß wir sie, verglichen mit der anderen, auch schon deshalb nicht für die richtige erachten können.

Zur Vergleichung mit den Resultaten unserer Chronologie der Geschichte Christi stellen wir hier die Ansichten einiger anderer Chronologen über einige Hauptthatsachen seines Lebens zusammen:

	Eusebius.	Hieronymus.	Scaliger.	Petavius.	Usher.	Bengel.	Ideler.	Anger.	Winer.	Ewald.
Geburt Jesu 5 bis 4 v. Chr., Dez. bis Febr.	2 v. Ch. 6. Jan.	3 v. Ch. 25. Dez.	3 v. Ch. Oktbr.?	5 v. Ch. 25. Dez.	5 v. Ch. 25. Dez.	4 v. Ch. 25. Dez.	7 v. Ch. im Dez.	4 v. Ch. im Anfg.	4 v. Ch. Anfg. (?)	5 v. Ch. ?
Taufe Jesu 27 n. Chr., Sommer . . .	29 n. Chr.	29 n. Chr.	29 n. Chr. 6. Jan.	29 n. Chr.	30 n. Chr.	27 n. Chr. 8. Nov.	25 Ende od. 26 Anfg.	29 n. Chr. Anfang.		29 n. Chr.
Tod Jesu 30 n. Chr., 7. April	33 n. Chr.	32 n. Chr.	33 n. Chr. 3. April.	31 n. Chr. 23. März.	33 n. Chr. 3. April.	30 n. Chr. 7. Apr.	29 n. Chr. 15. April.	31 n. Chr. 27. Apr.	30 n. Chr. ?	33 n. Chr.

II. Zur Chronologie des Paulus. — Abgesehen von dem Artikel „Paulus“ sind die Artikel über die Briefe an die Galater Bd. XIX. S. 523 ff., Römer Bd. XX. S. 583 ff., Timotheus und Titus Bd. XXI. S. 276 ff. und über Aretas Bd. I. zu

vergleichen, ferner Anger, de temporum in actis apostolorum ratione, 1833; Winer, biblisches Realwörterb. unter „Paulus" und des Unterzeichneten Chronologie des apostolischen Zeitalters, 1848. — Es brauchen mit Rücksicht auf die erwähnten Artikel von dem Unterzeichneten aus der Chronologie des Apostels Paulus nur noch zwei Punkte erörtert zu werden: die bestimmtere chronologische Fixirung seiner apostolischen Wirksamkeit seit dem Apostelconcile und die Frage nach der sogenannten zweiten römischen Gefangenschaft Pauli, namentlich sofern sie auf dem Zeugnisse der kirchlichen Tradition zu beruhen scheint.

Ad 1. Im Artikel „Galaterbrief" Bd. XIX., wo als Jahr der Bekehrung des Paulus das Jahr 40 n. Chr. von uns erwiesen wird, behaupteten wir S. 532, daß sich in selbstständiger Weise aus der relativen Chronologie der Apostelgeschichte im Zusammenhange mit gewissen Daten der absoluten Chronologie für die Apgesch. 18, 22. berichtete Reise des Paulus nach Jerusalem das Jahr 54 n. Chr. ergebe. Es läßt sich nämlich für den Abschnitt Apgesch. 18, 1—28, 31. auf Grund der hier mitgetheilten Daten eine ununterbrochen gliedlich in sich zusammenhängende relative Chronologie, d. h. eine genaue Bestimmung des zeitlichen Abstandes der berichteten Thatsachen von einander herstellen, so daß durch Fixirung irgend eines Gliedes mittelst einer sonst bekannten Zeitäre zugleich die ganze Reihe der zusammenhängenden Glieder zeitlich bestimmt wird. Die Aufstellung der relativen Chronologie jenes Abschnitts erhalten wir in folgender Weise. Da Paulus nach Apgesch. 18, 11., vgl. Vs. 18., etwas über anderthalb Jahre in Korinth war und von da über Ephesus nach Jerusalem reiste, um hier zu einem Feste (Pfingstfeste) Apgesch. 18, 21. (nach der unstreitig richtigen Lesart *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα*) einzutreffen, so umfaßt der Abschnitt Apgesch, 18, 1—21. $1\frac{3}{4}$ Jahre. Bald nach Pfingsten verließ Paulus Jerusalem, um über Galatien nach Ephesus zurückzukehren und dort beinahe 3 Jahre, vgl. Apgesch. 19, 8. 10. mit Apgesch. 20, 31. (*τριετίαν*), zu wirken. Da er nach 1 Kor. 16, 8. Ephesus damals um Pfingsten verließ, so kommen auf den Abschnitt Apgesch. 18, 22—20, 1., welcher von einem Pfingsten zum anderen reicht, gerade 3 Jahre. Apgesch. 20, 1—6. geht von der Abreise Pauli von Ephesus um Pfingsten, wo er Macedonien und Achaja wieder besuchte, bis zu seiner Abreise um das nächste Osterfest und umfaßt also $^3/_4$ Jahre. Gleich nach dem Feste der ungesäuerten Brode Apgesch. 20, 6. verließ Paulus Philippi, um zu Pfingsten in Jerusalem einzutreffen, Apgesch. 20, 16. Nach seiner Ankunft wurde er im Tempel zu Jerusalem gefangen genommen und darauf nach Cäsarea gebracht, Apgesch. 21, 27 ff., wo er unter dem römischen Landpfleger Felix bis zum Antritt des Landpflegers Festus 2 Jahre als Gefangener zubrachte, Apgesch. 24, 27. Gleich im ersten Verhöre, welches Festus bald nach seiner Ankunft in der Provinz, Apgesch. 25, 1 ff., mit Paulus hielt, appellirte dieser an das Gericht des Kaisers und ward noch in dem Herbste dieses Jahres vor dem großen Versöhnungstag (10. Tischri) Apgesch. 27, 9. (*νηστεία*) nach Rom abgeführt. Der Abschnitt Apgesch. 20, 7—27, 1 ff. umfaßt also $2\frac{1}{2}$ Jahre. Da Paulus Schiffbruch litt und sich in Folge dessen in Malta 3 Monate aufhalten mußte, Apgsch. 28, 11., so langte er erst im nächsten Frühjahr in Rom an und war um die Zeit, womit die Apostelgeschichte abschließt, schon 2 Jahre in Rom im Gefängniß gewesen, Apgesch. 28, 30. Für Apgesch. 27. u. 28. erhalten wir mithin noch einen Zeitraum von $2\frac{1}{2}$ Jahren. Also die $1\frac{3}{4} + 3 + \frac{3}{4} + 2\frac{1}{2} + 2\frac{1}{2}$, zusammen $10\frac{1}{2}$ Jahre, die während Apgesch. 18, 1—28, 30. verstrichen, subtrahirt von dem Frühjahr, mit welchem das Geschichtswerk des Lukas 2 Jahre nach der Ankunft des gefangenen Paulus in Rom abschließt, führen in den Herbst, in welchem Paulus $10\frac{1}{2}$ Jahre vorher in Korinth anlangte. Da sich nun erweisen läßt, daß Festus im Sommer 60 n. Chr. als Landpfleger in Judäa eingetroffen, also der Apostel Paulus Frühjahr 61 in Rom als Gefangener angelangt ist, so folgt, daß der Letztere Herbst 52 in Korinth zu predigen begonnen hat und noch einige Zeit vorher (vgl. Apgesch. 15—17.) um 50 n. Chr. das

Apostelconcil in Jerusalem stattgehabt hat, daß Paulus Herbst 54 bis Pfingsten 57 in Ephesus missionirte, Pfingsten 58 im Tempel zu Jerusalem gefangen genommen wurde u. s. w. Vgl. meine Chronologie des apostol. Zeitalters S. 21 ff. und meinen Commentar zum Galaterbrief S. 580 ff. Den Regierungsantritt des Festus setzen in neuerer Zeit in's Jahr 60 mit mir Pearson, Anger, Winer, Gieseler, Wurm, Ebrard, Schaff, Huther, überhaupt die Meisten, in's Jahr 61 Hug, Meyer, Ewald u. And.; zwischen 60 und 61 schwanken de Wette, Bleek, Gerlach (die röm. Statthalter in Syrien und Judäa S. 78). Für die zuerst genannte Ansicht sprechen folgende Gründe. Allerdings muß Festus sein Amt spätestens 61 angetreten haben und Paulus spätestens im Frühjahr 62 in Rom eingetroffen seyn, da er nach Apgesch. 28, 30. 31. dort zwei Jahre lang ungehindert in einer Miethwohnung das Evangelium predigte, was nicht denkbar wäre, wenn er erst Frühjahr 63 in Rom angelangt wäre, weil er als eines der angesehensten Häupter der Christen bei der nach Tacit. Ann. 15, 44., vgl. Dio 62, 16—18., im Jahre 64 auf Anlaß des Brandes der Stadt Rom, welcher vom 19. Juli an 6 Tage und 7 Nächte dauerte, vgl. Suet. Nero 38., verhängten Christenverfolgung nicht hätte verschont bleiben können. Daß Felix spätestens 61 abgegangen und Festus damals spätestens gefolgt seyn könne, ergibt sich ferner aus Joseph. Ant. 20, 8. 9., wornach jener durch den Schutz seines bei Nero in hohem Ansehen stehenden Bruders Pallas, welcher nach Tacit. Ann. 14, 65. im Jahre 62 von Nero bereits vergiftet ist, von der Anklage der Juden gerettet ward, und aus der dort sich findenden Notiz über Burrus, falls hier dieser und nicht *Βήρυλλος* zu lesen und derselbe mit dem bekannten praefectus praetorio Burrus, welcher spätestens Februar 62 starb, vgl. m. Chronol. S. 83, identisch ist, in welchem Falle ihn Josephus, der ihn Ant. 20, 8. 2. richtig als praefectus praetorio karakterisirt, ohne Rückweis auf diese Stelle irrig als Hofmeister (*παιδαγωγὸς*) und Sekretär Nero's bezeichnet haben würde, vgl. indeß auch den Art. „Nero" in Pauly's Realencykl. S. 477, wo die Lesart *Βήρυλλος* befolgt wird. Allein wenn hiernach Felix auch nicht n a c h 61 aus Judäa abgerufen seyn kann, so ist dieß doch schwerlich erst i m Jahre 61 geschehen. Es werden von den Vertheidigern dieser Ansicht besonders zwei Gründe geltend gemacht. Man glaubt die Flucht des Paulus aus Damaskus und somit die mit ihr ungefähr gleichzeitige erste Reise des Paulus nach Jerusalem Gal. 1, 18 ff. Apgesch. 9, 25. 26. 2 Kor. 11, 32. 33. mit Rücksicht darauf, daß nach 2 Kor. a. a. O. damals ein Ethnarch des Aretas über Damaskus gebot, durch die Hypothese, daß Letzterer den Römern unter Vitellius diese Stadt durch einen kriegerischen Angriff momentan entrissen hatte, chronologisch dahin bestimmen zu können, daß jene beiden Thatsachen in's Jahr 38 zu setzen seyen, und erhält nun, indem man die 14 Jahre Gal. 2, 1. von jener ersten jerusalemischen Reise Pauli rechnet und die Gal. 2, 1. erwähnte Reise Pauli mit seiner Reise zum Apostelconcil Apgsch. 15. identificirt, für diese letztere bereits das Jahr 52. Hieraus ergibt sich dann die nothwendige Folge, daß die Predigt des Paulus in Korinth erst 53 n. Chr. oder 1 Jahr später, als von uns geschehen, gesetzt werden kann und von da ab alle Thatsachen wegen ihres gliedlichen Zusammenhangs 1 Jahr später, also auch die Ankunft des Festus in der Provinz nicht 60, sondern 61 gesetzt werden müssen. So namentlich Meyer, Apgesch. (3. Aufl.) S. 17 ff. Aber selbst wenn in der hier versuchten Weise für die Reise Pauli nach Jerusalem, Gal. 1, 18., das Jahr 38, also für die Bekehrung des Paulus das Jahr 35 sich erweisen ließe, so würde, da die 14 Jahre Gal. 2, 1. jedenfalls von der Bekehrung Pauli datiren, bei der Voraussetzung, daß Gal. 2, 1. die Reise Pauli zum Apostelconcil zu verstehen ist, dieses letztere schon 49 n. Chr. zu setzen seyn, mithin aus diesem Datum nichts gegen unsere chronologische Feststellung von Apgesch. 18, 1 ff. sich ergeben. Indeß haben wir in den Artt. „Aretas" und „Galaterbrief" S. 580 ff. gesehen, daß die ganze von dem Philologen Heyne zuerst aufgestellte Basis dieser chronologischen Combination, die m o m e n t a n e kriegerische Besitzergreifung des den Römern zugehörigen Damaskus durch Aretas schwerlich haltbar ist und Damaskus ihm als dem

früheren Besitzer von Caligula geschenkt ward. Chronologisch erhalten wir übrigens das gleiche Resultat, wenn wir mit Becker-Marquardt, röm. Alterthümer 3, 1. S. 184 behaupten, daß Aretas, wenn auch unter römischer Oberhoheit, von seinen Vorfahren her ohne Unterbrechung im Besitz von Damaskus sich befunden habe. Abgesehen von der Nichts beweisenden Stelle (vergl. meinen Galaterbrief S. 581 ff.) Joseph. vit. §. 3. kann man sich nur auf Joseph. Ant. 20, 8. 11. berufen, wo die Poppäa bereits zur Zeit des Festus als Frau des Nero erscheine, was sie nach Tacit. Ann. 14, 59. Suet. Ner. 35. 57. erst im Mai (s. Anger, ratio tempp. p. 101. 103) des Jahres 62 geworden sey. Indeß, wenn auch *τῇ γυναικὶ* a. a. O. *) gleichbedeutend mit seiner, des Nero Frau (*τῇ γυναικὶ αὐτοῦ*) gesagt seyn und nicht wie Joseph. Ant. 1, 16. 3. Homer Ilias 3, 204., Ehrentitel der damals mit Otho verheiratheten Poppäa seyn sollte, da Josephus wenigstens an zwei anderen Stellen, Ant. 20, 11. 1., vit. §. 3., wo diese wirklich Nero's Gemahlin war, *γυνὴ Νέρωνος* sagt, so würde hieraus keineswegs Etwas gegen unsere Annahme, daß Festus bereits Sommer bis Herbst 60 jüdischer Landpfleger wurde, folgen. Bei jener Fassung wird nämlich *τῇ γυναικὶ* nicht sowohl, wie Anger will, proleptisch, als vielmehr von der Maitresse **) Nero's, was sie, und zwar mit dem größten Einflusse auf den Kaiser, nach Tac. Ann. 13, 45. 46. 14, 1. bereits seit 58 war, zu verstehen seyn; so kommen uxor und femina, welchen Ausdrücken das griechische *γυνή* gleicher Weise entspricht, z. B. Suet. Octav. 69 (hier von der Kleopatra, welche Antonius als seine uxor bezeichnet, zu einer Zeit, wo er sein matrimonium mit der Octavia noch nicht gelöst hatte), und Tac. 13, 46 (von der Poppäa) vor; ja es findet sich uxor in obigem Sinne sogar in der dem Josephus, welcher seine Archäologie und seinen jüdischen Krieg bekanntlich in Rom namentlich auch für römische Leser verfaßt hat, vgl. den Art. „Josephus“ Bd. VII., fast gleichzeitigen, d. h. von Augustus 17 v. Chr. erlassenen und fortwährend gültigen lex Julia, indem hier uxor justa und injusta unterschieden werden, unter welcher letzteren Rein a. a. O. S. 481. Note *), „eine in einer nur nach jus gentium (also ohne connubium), nicht nach jus civile gültigen Ehe lebende Frau“ versteht, vergl. auch den correspondirenden Ausdruck *ἀνήρ* Joh. 4, 16. 18. Aber selbst wenn unter *τῇ γυναικί* die uxor justa Nero's zu verstehen wäre, was die Poppäa im Mai 62 wurde, so würde aus der Stelle des Josephus nur folgen, daß Festus noch um jene Zeit jüdischer Landpfleger war, nicht aber, daß er dieses Amt erst Sommer 61 angetreten hat. Denn jener sagt dort nicht, daß Poppäa um die Zeit des Regierungsantrittes des Festus die betreffende *γυνή* war, sondern gebraucht den unbestimmteren chronologischen Ausdruck *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον*, d. h. um die Zeit, da Festus Landpfleger in Judäa war, und läßt in den gemeinten *καιρός* zunächst die Erbauung eines sehr großen Gebäudes in seinem Palast in Jerusalem von Seiten des Agrippa, von wo er Alles, was im Innern des Tempels geschah, übersehen konnte, dann den Gegenbau einer sehr hohen Mauer von Seiten der Juden, darauf den Befehl des Festus, die Mauer wieder einzureißen, und da die Juden das nicht wollen, die Abordnung der Juden nach Rom zum Kaiser und endlich auch den Sieg der Letzteren durch die Fürsprache der angesehenen Poppäa fallen. Daß Festus zur Zeit dieses Abschlusses der Angelegenheit noch am Leben war, wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, es ist aber daran schwerlich zu zweifeln, da von Josephus (Ant. 20, 8. 11.) die Einsetzung eines neuen Hohenpriesters in der Stelle

---

*) Es heißt hier: *συνεχώρησεν (Νέρων τοῖς Ἰουδαίοις) οὕτως ἐᾶν τὼν οἰκοδομίων, τῇ γυναικὶ Ποππηΐα (θεοσεβὴς γὰρ ἦν) ὑπὲρ τῶν Ἰουδαίων δεηθείσῃ χαριζόμενος.* Daß der bloße Artikel, sobald die Rede deutlich bleibt, genügen kann, ist nicht zu läugnen, vergl. Jos. Ant. 1, 17. In der von Meyer Apgesch. 24, 24. angeführten Stelle ist aber mit Lachmann nach guten Handschriften wohl *ἰδίᾳ* vor *γυναικὶ* zu lesen; vgl. 1 Kor. 7, 2., und zur Erläuterung den von Rein, das Criminalrecht der Römer (1844) S. 836 erörterten Begriff des adulter als dessen, der die Ehefrau eines Anderen (alterius) hat.

**) Der griechische Ausdruck bei Josephus, *ἡ γυνή*, ist weniger bestimmt gefaßt, als wir ihn oben wiedergeben.

des damals von der Poppäa als Geißel in Rom zurückbehaltenen erzählt und dann erst Ant. 20, 9. 1. die Absendung des neuen Landpflegers Albinus, welchen der Kaiser ernennt, nachdem er den Tod des Festus erfahren hat, berichtet wird. Dieser ist in Judäa indeß noch nicht angekommen, als schon ein zweiter neuer Hohepriester, Annas, des aus dem Leben Jesu bekannten Annas Sohn, weil damals kein Landpfleger in Judäa gewesen sey, unter Anderen den Bruder des Herrn Jakobus hinrichten ließ, wofür er von Herodes auf Anlaß des inzwischen über Aegypten herbeieilenden Albinus nach einer dreimonatlichen Amtsführung entsetzt ward. Indem wir jetzt die Gründe zusammenstellen wollen, welche speciell für das J. 60 als Zeit des Dienstantritts des Festus sprechen, heben wir hervor, daß mit Recht gegenwärtig ziemlich allgemein dieses Jahr zugleich als frühester Termin desselben angesehen wird. Früher setzten in alter Zeit z. B. Eusebius *) und Hieronymus den Dienstantritt des Festus, in neuerer Zeit namentlich Lehmann, chronol. Bestimm. der in der Apgsch. 13—28. erzählten Begebenheiten (Stud. u. Krit. 1858, Heft 2,); dieser nimmt das J. 58 an, weil mit der Tödtung der Agrippina, der Gönnerin des Pallas, im März 59, auch das Ansehen des Letzteren bei Nero, auf welchem nach Jos. Ant. 20, 8. 9. die Freisprechung seines Bruders Felix beruht habe, sofort gestürzt sey, wogegen schon das spricht, daß Tacitus Ann. 14, 65. den Pallas noch im Jahre 62, wo er ermordet wird, unter die potentissimos libertorum rechnet. Dafür, daß die Abberufung des Felix nicht wohl früher als 60 gesetzt werden kann, spricht schon, abgesehen von den 14 Jahren Gal. 2, 1, welche von der Bekehrung des Paulus 40 n. Chr. in der im Artikel „Galaterbrief“ S. 532 ff. erörterten Weise zu datiren sind, unser obiges Resultat der relativen Chronologie, wenn man das Apostelconcil um 50 fallen läßt, das *ἐκ πολλῶν ἐτῶν* Apgesch. 24, 10. mit Bezug auf den Dienstantritt des Felix, ferner der den gefangenen Apostel nach Rom escortirende centurio der *σπείρη σεβαστή* Apgesch. 27, 1., d. i. der Cohorte der Augustani (vgl. meine Chronol. S. 389 Not. 1), welche nach Tacit. Ann. 14, 15. Dio 61, 20. 63, 8. Suet. Ner. c. 25. vgl. c. 20. von Nero erst im Jahre 60 n. Chr. gegründet ist. Von vorn herein ist die Annahme, daß Festus im Jahre 60 Landpfleger von Judäa wurde, deshalb wahrscheinlich, weil damals nach Tacitus (Ann. 14, 26.) nach dem Tode des Quadratus Corbulo Statthalter in Syrien wurde und wenigstens in dieser Zeit, so oft ein neuer Statthalter von Syrien kam, auch ein neuer Landpfleger über Judäa bestellt zu werden pflegte (vgl. meine Chronol. S. 97), was damit zusammenhängt, daß dieser jenem (vgl. Joseph. Ant. 18, 4. 2. 20, 6. 2. u. 3. bell. jud. 2, 14. 3.) untergeordnet war, und was in diesem Falle umso natürlicher war, als einerseits Corbulo durch seine Bedeutung als Feldherr und seine edle Gesinnung nach Tac. Ann. 15, 25. Dio 63, 17. Ammian. 29, 5. 4. unstreitig zu den allerangesehensten Römern seiner Zeit gehörte und andererseits Felix sich bereits durch sein selbstsüchtiges Verhalten den Unwillen seiner ihm untergebenen Provinzialen zugezogen hatte, Festus aber auch nach dem Zeugniß des Josephus unter den jüdischen Landpflegern jener Zeit sich so vortheilhaft auszeichnet, daß er auch deßwegen unter Mitwirkung von Corbulo ernannt zu seyn scheint. Ein anderer Grund ist folgender. Da Paulus um Pfingsten gefangen genommen wurde und nach

*) Eusebius setzt im Chronikon den Antritt des Felix in's 11te, den Antritt des Festus in's 14te Jahr des Claudius oder 54 n. Chr. (vergl. meine Chronologie S. 68), womit die den letzteren unter Nero setzende Angabe des Eusebius hist. eccl. 2, 22. nicht streitet, da dieser im Chronikon das letzte laufende Regierungsjahr eines Kaisers stets voll berechnet; die Ernennung des Albinus setzt er in's 6te und seine Ankunft in Judäa in's 7te Jahr Nero's. Der Hauptgrund, weßhalb Paulus den Festus schon so früh zum jüdischen Landpfleger macht, ist abgesehen davon, daß der früher befreite Apostel umso weiter das Evangelium verkünden konnte, unstreitig in der Notiz über den *ἀρχιερεύς* Ananias Apgesch. 24, 1. zu suchen, nach welcher Paulus vor demselben im Synedrium erscheint, während er nach Joseph. Ant. 20, 6. 2 u. 3. vgl. Ant. 20, 5. 2. bereits 52 n. Chr. von Quadratus nach Rom gesandt ward, seit welcher Zeit ihn Eusebius nicht mehr als fungirenden *ἀρχιερεύς* in der Weise, wie dieß Apgesch. a. a. O. vorausgesetzt wird, sich gedacht hat, vgl. darüber meine Chron. S. 77.

Apgesch. 24, 27. zwei Jahre vergangen waren, als Porcius Festus dem Felix folgte, so muß Ersterer nach Pfingsten in Judäa angelangt seyn. Vergleichen wir hiermit Apgesch. 25, 1. 6 ff., so vergingen seit seiner Ankunft bis zur Appellation des Paulus höchstens 18 Tage, und nach dem sich daran anschließenden Besuche Agrippa's und der Berenice, Apgesch. 25, 13 ff., wird er nach Apgesch. 27, 1. zu Schiffe nach Rom transportirt und langt nach Apgesch. 27, 9. um die Zeit des großen Versöhnungstages, etwa im Oktober, in Kreta an. Festus muß hiernach zwischen Pfingsten und dem Versöhnungstage im Sommer bis Herbst in Judäa eingetroffen seyn. Paulus wird nun im nächsten Frühling, als er von Malta aus bei offenem Meere, etwa Anfang März, nach Rom segelnd, dort eintraf, nach Apstgesch. 28, 16. *τῷ στρατοπεδάρχῃ* (Singularis) dem praefectus praetorio (das *ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκε τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῃ* ist unstreitig als ächt festzuhalten) übergeben. Wie aus dem Singular hervorgeht, so gab es damals nur einen Präfekten des Prätoriums, was in jener Zeit wirklich der Fall war, während gemäß der ursprünglichen Bestimmung Dio Cass. 52, 24. 55, 10. Herodian 1, 9. sonst gewöhnlich zwei Präfekten des Prätoriums zu existiren pflegten, vergl. Pauly's Realencykl. im Art. „Praefectus praetorio". Dieser eine Präfekt des Prätoriums war Burrus, nach dessen Tode wieder zwei Präfekten ernannt wurden, der schändliche Sophonius Tigellinus und Fenius Rufus, Ann. 14, 51. Da nun Burrus, wie wir sahen, bereits im Februar 62 verstorben ist, so kann ihm Paulus nur im Frühling 61 überliefert seyn, vgl. auch Anger a. a. O. S. 100 ff. Es ist gewiß nicht natürlich, mit Meyer den Artikel hier zu erklären — „dem betreffenden Präfekt", was Lukas soll haben sagen können, auch wenn damals zwei Präfekten waren; denn abgesehen davon, daß dieß jedenfalls nicht die zunächst liegende Erklärung ist, so scheint, da es ein Collegium war, dann regelmäßig der Plural gesagt zu seyn, wie durch Plin. ep. 10, 65. Philostr. vit. soph. 2, 32. Tert. de corona §. 1. bestätigt wird. Im Art. „Timotheus u. Titus, Briefe Pauli an", S. 336 ff. haben wir ferner gesehen, daß der zweite Brief an Timotheus, dessen Aechtheit nicht zu bezweifeln ist, nicht in die Apgesch. 28, 30 ff. erwähnten zwei Jahre des römischen Aufenthalts Pauli fallen kann, sondern in den darauf folgenden Herbst gesetzt werden muß, was aber wegen der sonst hinderlichen Neronischen Christenverfolgung nur möglich ist, wenn Paulus nicht erst Frühling 62, sondern schon im Frühling 61 in Rom eingetroffen ist. Ferner zwingt uns der Bericht des Josephus über die Ereignisse unter Festus und über die folgenden Landpfleger, dessen Ankunft in Judäa in's Jahr 61 zu setzen. Der Landpfleger Florus hat wahrscheinlich im Jahre 64 sein Amt erhalten, da der Monat Artemisius (etwa Mai) des Jahres 66, in welchem nach Joseph. Ant. 20, 11. 1. bell. jud. 2, 14. 4. der jüdische Krieg ausbrach, in sein zweites Jahr gesetzt wird. Albinus, sein Vorgänger, ist nach den bell. jud. 6, 5. 3. angeführten chronologischen Merkmalen nicht etwa, wie der diese Stelle übersehende Gerlach a. a. O. S. 81 sagt, erst 63, sondern schon zur Zeit des Hüttenfestes 62 Landpfleger in Judäa, vgl. meine Chronol. S. 89 ff. Er muß dieß aber schon früher geworden seyn, und zwar nicht bloß wenn man mit Eusebius die Erzählung des Hegesipp von Jakobus, dem Bruder des Herrn, der den Beinamen der Gerechte hat und an einem Passa getödtet seyn soll (bei Euseb. h. eccl. 2, 23) mit dem Berichte über Jakobus, den Bruder des Herrn, bei Joseph. Ant. 20, 9. 1., der, als Albinus auf dem Wege nach Judäa ist, von der Partei der Sadducäer unter Annas hingerichtet seyn soll, combinirt. Es würde Albinus dann nämlich bald nach dem Passa 62 in Judäa eingetroffen seyn. Da indeß die Nachricht des Hegesipp über das Martyrium des Jakobus, des Bruders des Herrn, augenscheinlich eine Vermischung der Traditionen über Jakobus, den Bruder des Herrn, und den Apostel Jakobus Alphäi mit dem Beinamen des Gerechten enthält, vgl. meinen Commentar zu Gal. 1, 19., so läßt es sich wenigstens nicht sicher behaupten, daß das Passa als Zeit seines Martyriums schon ursprünglich der Tradition über das bei Josephus berichtete Martyrium des Jakobus, des Bruders des Herrn, angehörte. Indeß läßt sich

auch sonst nachweisen, daß die von Josephus in die Zeit des Festus bis zur Ankunft des Albinus gesetzten Begebenheiten einen längeren Zeitraum erfordern, als ihnen bei der Annahme, daß Festus im Sommer bis Herbst des Jahres 61 sein Amt angetreten hat, zugewiesen werden kann. In jene Zeit soll nämlich fallen der große Bau des Herodes, von wo er das Innere des Tempels übersah und eine sehr schöne Aussicht auf die Stadt hatte, der Gegenbau der von den Juden so hoch aufgeführten Mauer, daß sowohl Herodes als auch die Römer auf der Burg Antonia das Innere des Tempels nicht übersehen konnten, die Streitigkeiten der Juden und des Festus, welcher ihnen den Abbruch der Mauer gebot, die Abordnung der Juden nach Rom, ihr Erfolg durch die Fürsprache der Poppäa und ihre Rückkehr nach Jerusalem, die Ernennung des neuen Hohenpriesters Josephus, des Sohnes Simon's, an der Stelle des in Rom zurückbehaltenen Ismael, endlich noch die Ernennung des Hohenpriesters Annas, welcher bei dem Eintreffen des Albinus nach drei Monaten seines Amtes entsetzt ward, — und das Alles, selbst wenn man den Albinus erst kurz vor dem Hüttenfeste 62, wo uns seine Anwesenheit in Jerusalem zufällig ausdrücklich berichtet ist, in Judäa eintreffen läßt, in 12 bis 14 Monaten! Wer baut ferner im Winter? und wie wenig wahrscheinlich, wenn man dem hohenpriesterlichen Amte des Josephus Kabi nur einen Monat zuweist, während Josephus es gleich darauf als auffallend berichtet, daß der Hohepriester Annas schon nach drei Monaten von seinem Amte entfernt wurde? vgl. auch Anger rat. tempp. p. 103 ff. Da nämlich die Poppäa im Mai 62 Gemahlin Nero's wurde und der erste Tag des Hüttenfestes (der 15. Tischri), auf welchem Albinus jedenfalls in Jerusalem schon zugegen war, in jenem Jahre wahrscheinlich dem 7. Oktbr. entsprach, so muß innerhalb dieser Zeitgränzen mindestens die Amtsführung des Josephus Kabi, welcher an die Stelle des als Geißel zurückbehaltenen Hohenpriesters ernannt ward, und die dreimonatliche Amtsführung des Hohenpriesters Annas Raum finden können. Daß dagegen aller Anstoß schwindet, wenn wir den Festus Sommer bis Herbst des Jahres 60 antreten lassen, braucht nur bemerkt zu werden. Diese unsere Annahme wird auch noch durch die Thatsachen der letzten jerusalemischen Reise des Paulus, Apgesch. 20, 6 ff., in sehr merkwürdiger Weise bestätigt. Paulus reiste nach Apgesch. 20, 6. von Philippi nach den Tagen der ungesäuerten Brode, d. h. nach dem 21. Nisan, ab. Der 12te Tag seiner Reise und letzte seines Aufenthalts in Troja war nach Apgesch. 20, 7. ein Sonntag, folglich muß er nach dem Feste der ungesäuerten Brode an einem Mittwoch von Philippi aufgebrochen seyn. Er hatte also das Osterfest in der christlichen Gemeine zu Philippi mitgefeiert und wegen der großen Eile, zufolge welcher er so reiste, daß er trotz seiner Todesahnungen selbst das geliebte Ephesus nicht besuchte, um, wenn es ihm möglich wäre, das Pfingstfest in Jerusalem zuzubringen, Apgesch. 20, 16. 17., werden wir erwarten dürfen, daß er am ersten oder doch zweiten Tage nach Ostern Philippi wird verlassen haben. War der Mittwoch, an welchem er abreiste, der 22. Nisan, so war der 15. Nisan in jenem Jahre ein Mittwoch; war er der 23. Nisan, so war der 15. Nisan damals ein Dienstag. Die weitere Reise des Paulus ist im Einzelnen von Lukas so genau erzählt, daß sich mittelst derselben einerseits jene unsere unmittelbare Wahrnehmung prüfen und zu unbedingter Gewißheit erheben und andererseits sich höchst wahrscheinlich machen läßt, daß von den genannten zwei Möglichkeiten die letztere stattgefunden, Paulus am 23. Nisan von Philippi abgereist und mithin der 15. Nisan in jenem Jahre auf einen Dienstag gefallen ist. [Paulus ward damals an einem Mittwoch bei beginnendem Pfingstfeste im Tempel gefangen genommen im J. 58 am 17. Mai.] Der Kürze wegen verweise ich hier namentlich auf meinen Commentar zum Galaterbrief S. 585 ff. Das erstere Resultat findet sich bereits bei Anger a. a. O. S. 106 f. ausgesprochen. Untersuchen wir nun, in welchem der concurrirenden Jahre der 15. Nisan, der im jüdischen Festkalender durch den Vollmond nach der Frühlingsnachtgleiche bestimmt ward, auf den Dienstag und eventuell Mittwoch gefallen ist. Aus der in meiner Chronologie S. 115 mitgetheilten Tafel

des 15. Nisan für die vier Jahre 56—59 n. Chr., an welche die neuere Chronologie höchstens denken könnte, ergibt sich, daß bloß das Jahr 58 den verlangten chronologischen Karakter hat, indem damals der 15. Nisan wirklich auf einen Dienstag gefallen ist [wodurch über die oben erwähnte Möglichkeit, daß der 15. Nisan eventuell ein Mittwoch seyn könne, auch auf astronomisch-mathematischem Wege entschieden wird]. Im Jahre 58 n. Chr. fiel nämlich der astronomische Neumond für Jerusalem auf den 13. März 6 Uhr Morgens, der sichtbare Neumond oder die Numenie = 1. Nisan auf den 14. März, der 15. Nisan also auf den 28. März, und dieser war wirklich ein Dienstag. Der 15. Nisan im Jahre 59 fiel auf den 16. April, und dieser war ein Montag (der astronomische Neumond fiel damals auf den 1. April 4 Uhr Morgens, die Numenie = 1. Nisan auf den 2. April). Ist nun aber Paulus Pfingsten 58 gefangen genommen und bis zur Ankunft des Festus volle zwei Jahre gefangen gewesen, so hat dieser 60 n. Chr. sein Amt angetreten. Dasselbe Resultat läßt sich noch auf folgende Weise gewinnen. Paulus muß etwa im Herbste 52 in Korinth das Evangelium zu predigen begonnen haben; denn die Apgesch. 18, 2. erwähnte Vertreibung der Juden aus Rom durch Claudius, welche damals vor Kurzem geschehen war (προσφάτως), ist wahrscheinlich gleichzeitig mit dem Edikt des Tacitus de mathematicis Ann. 12, 52., welches er 52 setzt, ergangen (vgl. m. Chron. S. 125). Das Gal. 4, 10. erwähnte Beobachten des Sabbathjahres erinnert ferner wahrscheinlich an ein damals fallendes Sabbathjahr (vgl. m. Comm. z. d. St.). Ein solches ward vom Herbst 54 bis dahin 55 gefeiert. Da der Brief an die Galater bald nach der Ankunft des Paulus in Ephesus (Apgesch. 19, 1.) geschrieben ward (vgl. den Art. „Galaterbrief“ Bd. XIX. S. 526), so erhellt von Neuem, daß diese Herbst 54 zu setzen ist. Nach 2 Kor. 12, 2. ist die Flucht des Paulus aus Damaskus 2 Kor. 11, 32. 33., welche hier von Paulus als historische Einleitung zum Folgenden erwähnt wird, vgl. a. a. O. S. 529 ff., 14 Jahre vor Abfassung des zweiten Korintherbriefes zu setzen. Wenn man letztere ein Jahr später als wir in den Sommer 58 verlegt, so würde die Flucht des Paulus aus Damaskus und die daran sich schließende erste Anwesenheit desselben in Jerusalem Apgsch. 9, 25 ff. in's J. 44 gesetzt werden müssen, was nach Apgsch. 12, 1. 23. vgl. 11, 30. 12, 25. augenscheinlich zu spät ist. So führt die selbstständige Bestimmung dieser einzelnen Glieder der von uns für den Abschnitt Apgesch. 18, 1. bis 28, 31. gefundenen relativen Chronologie stets zu dem gleichen allgemeinen chronologischen Resultat, wie es hier rücksichtlich des Dienstantritts des Festus von uns aufgestellt ist.

Ad 2. Der zweite Hauptpunkt unserer Erörterung bezieht sich auf das Martyrium des Paulus, namentlich auch auf die Frage, ob eine sogenannte zweite römische Gefangenschaft desselben zu statuiren ist. Diejenigen, welche die letztere behaupten, berufen sich dafür besonders auf die sogenannten Pastoralbriefe, von denen der erste Brief an Timotheus und der Brief an Titus während der Befreiung des Apostels aus der ersten römischen Gefangenschaft, der zweite Brief an Timotheus aber während seiner sogenannten zweiten römischen Gefangenschaft, als er nur noch seinen Tod erwartete, verfaßt seyn soll (vgl. die betreffenden Artikel). Wir haben Bd. XXI. a. a. O. S. 337 ff. gesehen, daß diese Briefe Pauli seine Befreiung aus seiner von Lukas erwähnten römischen Gefangenschaft, obwohl sie unstreitig ächt sind, durchaus nicht voraussetzen, daß vielmehr gerade der eine dieser Briefe, der zweite Brief an Timotheus, Kap. 4, 16 ff. 4, 6 ff. 2, 9., seine Befreiung auszuschließen scheint, sofern nämlich der Apostel nach seiner ersten actio vor dem kaiserlichen Tribunal, welche er nach einer mehr als zweijährigen Anwesenheit in Rom erlangt hat und in welcher er noch nicht definitiv verurtheilt ist, doch seine Lage so verschlimmert sieht, daß er nur noch den Tod vor Augen sieht. Oder sind die Zustände am kaiserlichen Hofe zu Rom im Herbst des Jahres 63, um welche Zeit der zweite Brief an Timotheus verfaßt ward, Angesichts der Neronischen Christenverfolgung etwa der Art, daß sich mit einiger Wahrscheinlichkeit

trotz der damals eingetretenen, alle Hoffnung abschneidenden Entwickelung seines Appellationsprocesses, in welche uns dieser Brief hineinführt, doch noch eine günstige Wendung desselben erwarten läßt? Bevor wir hierauf noch näher eingehen, entnehmen wir aus dem Gebiete der neutestamentlichen Schrift, und zwar aus der Apostelgeschichte, noch einen neuen Grund, wodurch unsere Zweifel an der Befreiung Pauli aus seiner in ihr berichteten römischen Gefangenschaft noch verstärkt werden. Lukas, ihr Verfasser, ist in diesem Punkte als Begleiter des Apostels bis zuletzt 2 Tim. 4, 11. ein besonders zuverlässiger Gewährsmann. Wie wir sahen, schließt dies sein Werk mit dem Frühjahr 63 n. Chr. zwei Jahre nach der Ankunft des gefangenen Apostels in Rom, Apgesch. 28, 30. 31., also mit demselben Jahre, in dessen Herbst der zweite Brief an Timotheus geschrieben ward. Damals hatte sich eine Wandlung in dem Geschicke des Gefangenen zugetragen, wie aus den Präteritis *ἔμεινεν* und *ἀπεδέχετο* statt der betreffenden Präsentia hervorgeht. Die mildere Haft in einer eigenen Miethwohnung unter Bewachung durch einen Prätorianer (vgl. Apgsch. 28, 16) und die Erlaubniß, Alle anzunehmen, die zu ihm kamen, und ihnen das Evangelium zu predigen, hörte auf und es trat damals eine schärfere Haft etwa im Prätorium unter Aufhebung jener Erlaubniß ein, wenigstens in gleicher Strenge, wie früher in Cäsarea, vgl. Bd. XXI. S. 335. Daß die damalige Wendung in der Lage des Apostels eine Wendung zum Schlimmeren war, erhellt nicht bloß aus der Existenz des zweiten Briefs an Timotheus, sondern auch aus dem ganzen Pragmatismus der Apostelgeschichte in der besonders sorgfältigen Darstellung des letzten Lebensabschnittes des Paulus von Apgesch. 20, 6. an, wo Lukas wiederholentlich Ap.-Gesch. 20, 25. 36—38. 21, 4. 11. 12—14. von ihm selber und Anderen, insbesondere auch der christlichen Prophetie, auf seinen unzweifelhaft bevorstehenden Tod hinweisen läßt. Wie man auch über das Eintreffen dieser Prophetieen urtheilen mag, Lukas selber muß durch ihre Hervorhebung seine Leser auf diesen Tod haben vorbereiten wollen und noch bei Abfassung seines Werkes an dieselben geglaubt haben, wie er denn auch Apgesch. 21, 14. sich selber einschließend sagt: „Wir schwiegen sprechend: des Herrn Wille geschehe.“ Hätte er mit seinen Präteritis Apgesch. 28, 30. eine Wendung zum Besseren, die **Befreiung** des Apostels aus seiner Gefangenschaft andeuten wollen, so mußte er nach der ganzen Anlage seiner Darstellung dieß nothwendig ausdrücklich sagen, weil der ihr folgende Leser so Etwas nicht im Mindesten erwarten konnte. Dies Resultat bleibt, wie man auch über die Abfassungs**zeit** der Apostelgeschichte urtheilen mag, vgl. den Art. „Lukas“. Indeß spricht der exegetische Augenschein zu sehr für die alte Annahme ihrer Abfassung **vor** der Zerstörung Jerusalems, und zwar genauer in **dem Zeitpunkt, mit welchem sie schließt** (nach Frühjahr 63), als daß man daran zweifeln könnte. Die Hypothese, daß sie aus irgend einem Grunde, sey's weil Lukas noch einen *τρίτος λόγος* habe schreiben wollen, oder durch Zufall unvollendet geblieben ist, da über den Tod Pauli oder auch über seine vorhergehende Befreiung und seinen Tod nichts berichtet werde, ist wie in sich unhaltbar, vgl. dagegen auch meine Chronol. S. 398 ff., so bei unserer Ansicht über ihre Abfassungszeit ohne Motiv, da Lukas nichts berichten konnte, was noch nicht geschehen war. Namentlich kann auch der Tod des Apostels im Laufe seiner damaligen römischen Gefangenschaft noch nicht eingetreten seyn, da er diesen nach seinem Pragmatismus unmöglich verschweigen und nach der ganzen Art, wie er über diesen Lebensabschnitt des Apostels vorher berichtet, auch die weitere Entwicklung des Processes Pauli in der ersten und zweiten gerichtlichen actio vor dem kaiserlichen Tribunal schwerlich übergehen konnte. Wenn man in der neueren Zeit trotzdem für die Abfassungszeit der Apostelgeschichte sogar nach der Zerstörung Jerusalems sich besonders auf Luk. 21, 20. berufen will, weil in der Christo auch nach Matth. 24, 15 ff. nicht abzusprechenden Prophetie der Zerstörung Jerusalems von Lukas die Erfüllung der *καιροὶ ἐθνῶν* erwähnt wird, so übersieht man die Gleiches aussagenden Stellen Röm. 11, 25. 12. Offenb. 11, 1—3. in Schriften, die anerkanntermaßen ebenfalls vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt wurden. Es ergibt

sich hieraus, daß Lukas bei Abfassung des Schlusses der Apostelgeschichte, nach dem Frühjahr 63, zwar den Tod des Apostels als Ausgang seiner römischen Gefangenschaft nicht berichtet, aber doch eine solche Wendung seiner Lage zum Schlimmeren andeutet, daß er ähnlich wie der Apostel im zweiten Briefe an Timotheus nur noch dessen Tod erwartet. Endlich haben Solche, welche den Hebräerbrief dem Apostel Paulus beilegen, wegen Hebr. 13, 24. wohl auf eine Befreiung desselben aus seiner römischen Gefangenschaft geschlossen, indeß nach jetzt fast allgemeiner Annahme ist derselbe nicht von Paulus, und zwar meines Erachtens von Barnabas an alexandrinische Christen geschrieben. Letzteres ergibt sich namentlich auch aus der Beschreibung des jüdischen Heiligthums Hebr. 9, 3—5., da sich in dessen Allerheiligsten der goldene Räucheraltar und die Bundeslade mit Zubehör befinden sollen, wie dieß nach Philo de sacrificant. §. 4. (II, 253. Mang.), de animal. sacrific. §. 10. (II, 246 ff.) im jüdischen Tempel zu Leontopolis in Aegypten wirklich der Fall war, vgl. meine Abhandlung: „Ueber die Leser des Hebräerbriefes" — in den Theolog. Stud. u. Krit. Jahrg. 1867. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen somit zwar nirgends ausdrücklich, daß die römische Gefangenschaft Pauli bei Lukas mit dem Martyrium endete und seine einzige war, wohl aber lassen sie, namentlich der zweite Brief Pauli an Timotheus und die Apostelgeschichte, kaum einen Zweifel an diesem Ausgange der Sache übrig, zumal wenn wir nun noch die damaligen Zustände am kaiserlichen Hofe zu Rom hinzunehmen. Wenn Paulus bei seiner Ankunft in Rom vom edlen Burrus eine mildere Haft nach Apgesch. 28, 16. 30 ff. erlangt hatte, als die in Cäsarea war, so hing das gewiß damit zusammen, daß die litterae dimissoriae des Festus, welche dem Kaiser den ganzen Stand der Sache und die Anklagepunkte wider den Gefangenen zu bezeichnen hatten, Apgesch. 25, 26. 27., eine Andeutung der von Agrippa, dem Juden, und ihm selber getheilten Ueberzeugung enthielten, daß er hätte losgegeben werden können, wenn er nur nicht an den Kaiser appellirt hätte, Apgsch. 26, 31. 32., und daß, was vor dem kaiserlichen Gericht in Rom besonders entscheidend war, namentlich der Vorwurf eines Verbrechens gegen den Kaiser, Apgesch. 25, 8., grundlos sey. Indeß stand es nach damaligem römischen Rechte den anklagenden Juden frei, den Proceß in die Länge zu ziehen, da, wenn der Richter, hier der Kaiser, für den speciellen Fall keine bestimmte Frist vorgeschrieben hatte, der verzögernde Ankläger damals noch nicht gestraft ward, vgl. Rein, Criminalrecht der Römer S. 806. Andere Verzögerungen, die in der Natur der Sache lagen, s. Bd. XXI, 337 ff. — Schlimm war es für den Verlauf des Processes, daß Burrus, das gute Princip des Nero, vgl. Tacit. Ann. 14, 52., im Anfange des Jahres 62 n. Chr. starb und an seine Stelle der schändliche Sophonius Tigellinus und Fenius Rufus als Präfekten traten, welcher letztere durch jenen bald allen Einfluß beim Kaiser verlor, Tac. Ann. 14, 57. Mit dem Tode des Burrus war auch der Einfluß des Seneca auf Nero gebrochen und dieser sank sittlich immer tiefer. Durch Tigellinus ward seine Maitresse Poppäa, die jüdische Proselytin, jetzt mit dem Kaiser vermählt und nicht lange darauf, am 9. Juni 62, seine frühere Gemahlin, die Octavia, getödtet. Jene beherrschte fortan den Kaiser, der von einer Lust in die andere stürzte. Im Brief an die Philipper, welcher wahrscheinlich 62 n. Chr. geschrieben ist, sehen wir, wie das Christenthum in Rom selbst unter den Prätorianern, welche schon als seine Wächter mit Paulus zu verkehren hatten, und im Hause des Kaisers, Phil. 1, 13. 4, 22. sich ausbreitete. Wie leicht konnte das zur Kunde des Kaisers und der eifrigen Judenfreundin, der Poppäa, kommen und seinen Zorn gegen den Apostel erregen. Andeutungen hierauf finden sich auch in der christlichen Sage bei den Kirchenvätern. Nero soll, durch die Bekehrung seines *οἰνόχοος* oder einer *παλλακίς* wider Paulus aufgebracht, diesen verurtheilt haben, vgl. z. B. Chrysost. hom. 46 in Acta, hom. 10 in 2 Tim., advers. oppugnat. vit. monast. 1, 3. Besonders sehen wir dann auch verschiedene jüdische Deputationen in Rom, Joseph. Ant. 20, 8. 11. 20, 11. 1. Vit. §. 3., welche durch die Fürsprache der Poppäa stets ihre Absichten durchsetzen. Es ist gar nicht

anders zu denken, als daß die Juden, welche den Paulus in Jerusalem festgenommen hatten und auf's Grimmigste haßten, diese ihre mächtige Fürsprecherin gegen ihn werden angerufen haben, wie denn Paulus schon gleich bei seiner Ankunft in Rom eine Communikation der palästinensischen und römischen Juden zu seinem Verderben, Apgesch. 28, 21. voraussetzt. Bei dieser Lage der Dinge am kaiserlichen Hofe kann man schwerlich annehmen, daß der Appellationsproceß des Paulus in dem hoffnungslosen Stadium, in welchem wir ihn 2 Tim. im Herbst 63, wo auch die Poppäa bereits in der Blüthe ihrer Macht stand, antreffen, noch eine günstige Wendung hätte nehmen sollen. Hiezu kommt, was wir gleich vorweg sagen wollen, daß Paulus jedenfalls um die Zeit der Neronischen Christenverfolgung im Jahre 64 bereits Märtyrer wurde, also seine Gefangenschaft leicht noch bis zu seinem Martyrium dauern konnte. — Untersuchen wir nun, ob die kirchliche Tradition der ältesten Zeit wirklich eine Befreiung des Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft aussagt. Es ist besonders Eusebius in seiner Kirchengeschichte und seinem Chronikon, welcher aber erst in der ersten Hälfte des 4ten Jahrhunderts schrieb, auf den man sich für diese Ansicht berufen hat. Dieser spricht hist. eccl. 2, 22. von einem λόγος *), einer Sage, es sey der Apostel nach seiner Vertheidigung zur Verkündigung des Evangeliums abgereist und dann zum zweiten Mal nach Rom kommend dort Märtyrer geworden. Diese zu seiner Zeit in der Kirche sich findende Sage oder mündlich cirkulirende Rede sucht er dort dann aus dem zweiten Briefe an Timotheus 4, 16 ff. zu beweisen, indem er die πρώτη μου ἀπολογία auf die gerichtliche Vertheidigung des Apostels in seiner vermeintlich ersten römischen Gefangenschaft bezieht, zufolge welcher er freigesprochen sei, welche Auslegung mit Recht jetzt allgemein verworfen wird, vgl. Bd. XXI. S. 338 ff. Den Beweis, welcher ihm aus dem Schlusse der Apostelgeschichte dafür, daß schon damals das Martyrium des Paulus erfolgt seyn müsse, entgegengestellt werden konnte, widerlegt er in eben so unhaltbarer Weise. Er folgert aus dem οὐδείς μοι συμπαρεγένετο 2 Tim. 4, 16., daß auch Lukas, welcher in seiner zweiten römischen Gefangenschaft nach 4, 11. allein bei Paulus gewesen sey, während seiner προτέρα ἀπολογία von Rom abwesend war (die Läugnung des συμπαρεγένετο bezieht sich dagegen augenscheinlich bloß auf den Beistand vor dem kaiserlichen Gericht und zwar während der prima actio in der römischen Gefangenschaft, in welcher sich Paulus noch bei Abfassung seines Briefes befindet). Deshalb wahrscheinlich habe Lukas seinen Bericht nur bis zu der προτέρα ἀπολογία fortgeführt, indem er die Geschichte bis zu der Zeit erzähle, in welcher er in der Umgebung Pauli war (μέχρις ὅτε τῷ Παύλῳ συνῆν). Man könne aus dem Schlusse der Apostelgeschichte daher nicht folgern, daß sein Martyrium in den von Lukas beschriebenen römischen Aufenthalt Pauli gefallen sey (was also Andere behaupteten). Eusebius sucht seine Annahme des Martyriums Pauli bei einer zweiten römischen Gefangenschaft noch durch den Hinweis darauf wahrscheinlich zu machen, daß bei dem anfänglich milden Regiment Nero's (dem bekannten quinquennium) die Vertheidigung des Paulus leichter angenommen sey, als er aber zu gottlosen Freveln fortschritt, sey unter Anderem auch das wider die Apostel unternommen worden. Hier sehen wir sein auch von Hieronymus de vir. illustr. 5. erwähntes hauptsächlich chronologisches Motiv, weßhalb er den Regierungsantritt des Festus in so unhaltbarer Weise vorausdatirt, vergl. auch S. 566 Note, da die Freilassung des Paulus und der Schluß der Apostelgeschichte noch innerhalb jenes Quinquenniums fallen sollen (die Ankunft des gefangenen Paulus in Rom setzt er schon in das erste Jahr Nero's 55 n. Chr.). Das andere Motiv, welches den Eusebius überhaupt zur Annahme einer Freigebung des Apostels trieb, ist, jene kirchliche Sage zu rechtfertigen und das Evangelium möglichst weit durch den Apostel selber

*) Dasselbe λόγος ἔστι findet sich hist. eccl. 2, 17. bei Anführung der Sage, daß der bekannte Philo, nach Eusebius ascetischer Judenchrist, mit Petrus in Rom unter Claudius zusammengetroffen sey.

verbreiten zu lassen, hist. eccl. 2, 3. Auf wie unhaltbaren historischen Gründen die Chronologie des Eusebius, welchem Hieronymus mit geringen Modifikationen folgt, in diesem Punkte beruht, sieht man auch daraus, daß er das Martyrium des Paulus und Petrus zwar ausdrücklich in die allgemeine Neronische Christenverfolgung, hist. eccl. 2, 25., diese aber erst in's 13te Jahr Nero's, 67 nach Christus setzt, weil er sie irrig von ihrem Zusammenhange mit dem Brande der Stadt Rom im Jahre 64 n. Chr. (vgl. Tac. Ann. 15, 38 ff. Dio 62, 16—18.) losgelöst hat, und doch pflegt man sich noch immer für die hier bestrittene Ansicht auf Eusebius zu berufen, ohne vielleicht einmal sein chronologisches System und dessen Gründe genauer zu kennen, vgl. dagegen auch meine Chronologie S. 539 ff. 571 ff. In neuerer Zeit weist man aber namentlich auf das τέρμα τῆς δύσεως Kap. 5. im ersten Briefe des römischen Clemens an die Korinther hin. Dieser Brief des apostolischen Vaters ist höchst wahrscheinlich bald nach der Neronischen Christenverfolgung und noch vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem geschrieben, vgl. m. Untersuchung über den Hebräerbr. I. S. 3 ff. Wenn man ihn trotz seiner deutlichen Aussagen erst nach der Zerstörung des Tempels setzt, so hängt das besonders mit der Annahme, daß Paulus etwa erst 67 oder noch später Märthyrer wurde, zusammen. Leider ist er uns aber nur in der hier gerade schadhaften Handschrift des cod. Alex. erhalten, dessen öftere Lücken von dem Ausleger zu ergänzen sind. Eine solche Lücke ist auch vor τὸ τέρμα τῆς δύσ. von seinem ersten Herausgeber Junius angezeigt, welche dieser durch ἐπί, ich durch ὑπό auszufüllen vorgeschlagen habe, wobei ich dann τέρμα (vgl. τέλος, πέρας, unser „Spitze") von dem obersten Magistrat verstand, also bei τέρμα τῆς δύσεως an das oberste Gericht des Abendlandes, das kaiserliche Tribunal dachte, Chronol. S. 531 ff. Indessen bezeugen Jacobson, pattr. apostol. ed. IV. Tom. I. p. 28 und Dr. Petersen nach Laurent, neutestamentl. Studien 1866, S. 105) nach persönlicher Einsicht der Handschrift, daß sich am angeführten Orte keine Lücke, sondern deutlich ἐπί finde; nur daß noch nicht entschieden ist, ob nicht unsere Stelle zu denjenigen gehört, wo Junius, wie Wotton sagt, seine Textesänderungen willkürlich mit neuerer Dinte hinzufügte, wie z. B. 1 Tim. 3, 16., so daß diese Stelle nach dieser Beziehung noch von einem tüchtigen Paläographen näher zu untersuchen seyn dürfte. Indem wir jetzt nun die Lesart ἐπί annehmen, sagt der römische Clemens a. a. O. Folgendes: „Wegen Zorn und Neid wurden die größten und gerechtesten Säulen verfolgt und kamen zum Tode. Wir wollen vor unsere Augen die guten Apostel nehmen. Petrus erduldete wegen ungerechten Zorns nicht eine oder zwei, sondern mehrere Mühsale und ging so, nachdem er gezeugt hatte, in den gebührenden Ort der Herrlichkeit. Wegen Zorn erlangte auch Paulus der Geduld Kampfpreis; nachdem er siebenmal Fesseln getragen hatte, vertrieben, gesteinigt ward, Prediger im Morgen- und Abendlande geworden war, trug er den edlen Ruhm seines Glaubens davon; nachdem er Gerechtigkeit gelehrt der ganzen Welt und zur Zielsäule (meta) des Westens gekommen war und vor den Fürsten gezeugt hatte (zu μαρτυρεῖν vgl. Apgsch. 23, 11. 1 Tim. 6, 13. 2 Tim. 4, 16. 17), so schied er von der Welt und ging in die heilige Stätte, indem er ein größtes Muster der Geduld ward." Es ist dieß die älteste Stelle über das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus in Rom, welche von dem begeisterten Schüler und Augenzeugen dieses Faktums, bald nachdem es geschehen, geschrieben ward. Man hat hier nun das τέρμα τῆς δύσεως, indem man es geographisch von der Gränze des Abendlandes faßte, auf Spanien (Hug, Gieseler, Neander, Credner, Bleek, Huther, Wiesinger), ja Britannien (Usher) bezogen und so ein Zeugniß für die Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft, der damals ja freilich in Spanien noch nicht gewesen war, vgl. Röm. 15, 24., an dieser Stelle gefunden. Man sagt mit einem gewissen Schein, daß wenn hier Clemens, um den Ruhm des Paulus hervorzuheben, sonst auch etwas panegyrisch rede und in seiner Darstellung seinen Standpunkt im fernen Osten nehmend diesen an die Gränze des Westens als Prediger des Evangeliums gehen lasse, doch nicht wohl Rom, wo er selber schrei-

bend sich befand, unter der Gränze des Westens verstehen konnte. Indeß finden sich wenigstens ähnliche Stellen bei Paulus, wo das Evangelium der ganzen Welt verkündet, Kol. 1, 6. 23., zu den Enden der Erde gekommen seyn oder kommen soll, Röm. 10, 18. Apgesch. 1, 8. 2, 5. 10. 13, 47. Apgesch. 24, 5., zu einer Zeit und in einem Zusammenhange, wo die für jene Zeit allerdings außerordentliche Verbreitung desselben vornehmlich bis Rom damit gemeint wird. Was aber die Hauptsache ist, so ist hier das *τέρμα* in der Verbindung mit *τῆς δύσεως* weder dem Zusammenhange noch dem Sprachgebrauche nach geographisch auszulegen. Wenn nämlich Otto, Pastoralbriefe S. 160 ff. über den Sprachgebrauch von *τέρμα* auch Manches nicht genau erörtert und, was die geographische Bedeutung des Ausdrucks anlangt, wohl mit der die entgegengesetzte Ansicht vertretenden Darlegung Credner's, Geschichte des neutestamentl. Kanon S. 52 ff., kaum bekannt gewesen seyn kann, wo neben Herod. 7, 54. (*τέρματα Εὐρώπης*) aus späterer Zeit folgende bemerkenswerthe Beispiele Euseb. vit. Const. 1, 8. (*τέρματα τῆς οἰκουμ. πασ.*), Cyrill von Jerus. Catech. 6, 2. 8. (*τέρματα τῆς γῆς*), Philostr. vit. Ap. Tyan. §. 3. (*τῆς Εὐρ. τέρμα*), aus Strabo 3, 5. wenigstens *τέρμονες τῆς οἰκ.* angeführt werden, so scheint doch so viel zu erhellen, daß der Ausdruck *τέρμα* um die Zeit des Clemens bei Prosaikern im geographischen Sinne jedenfalls nur selten sich findet und dann vornehmlich durch die orphischen Gedichte, aus welchen Otto Orph. hymn. 10, 23. 13, 13. 70, 11. 82, 7. citirt, erst später wieder in Uebung kam. Wie der Zeitgenosse August's, Strabo, welcher mit geographischen Begriffen viel verkehrt, so viel ich weiß, ihn nicht gebraucht, abgesehen von dem einmaligen *τερμόνες*, so wenig haben ihn namentlich auch die LXX. zur Uebersetzung des im Alten Testamente nicht selten vorkommenden Begriffs der Enden, Gränzen der Erde gebraucht, sondern sagen dann *πέρας, ἄκρον, ἔσχατον*; *τέρμα* kommt bei ihnen nur Weish. 12, 27. und zwar im tropischen Sinne vor. Auch in der neutestamentlichen Schrift findet es sich nicht, sondern es steht dann, wie schon Homer Od. 4, 563 sagt, vgl. Strabo III, 150 II, 104, *πέρατα* (Röm. 10, 18) oder *ἔσχατον* und *ἄκρον τῆς γῆς* u. dergl. Hinzu kommt, daß der Ausdruck *τέρμα* in der Regel so nur vorkommt im Plural (der Singular *τέρμα* bei dem späteren Philostr. a. a. O. ist überdieß durch den Zusammenhang gefordert, da von der Lage von Gades, also einem einzelnen Orte die Rede ist) und verbunden mit einem bestimmten allgemeinen geographischen Begriff wie *γῆ* und *Εὐρώπη*. In der griechischen Prosa war aber der Ausdruck *τέρμα* damals besonders in zwei Bedeutungen üblich, vom Lebensziel *) und von dem durch eine Säule (meta) oder durch ein anderes Zeichen (vgl. Hom. Od. 8, 191. 192. Jl. 23, 757 ff. 23, 309 ff.) in alter Zeit etwa durch einen Stein bezeichneten Zielpunkte (=*καμπτήρ, νύσσα*) in der Rennbahn, sowohl dem *ἱππόδρομος* als dem *στάδιον*. In dem letzteren Sinne ist es nach dem Zusammenhange unstreitig hier zu verstehen. Denn es herrscht hier auch sonst das bekannte Bild des Wettkämpfers, mit welchem der wider alle Fährlichkeiten im Glauben unverdrossen ringende Christ, respektive Apostel verglichen wird, vgl. vorher *ἀθλητής* und dann gerade bei Paulus kurz vorher *ὑπομονῆς βραβεῖον* und *τὸ γενναῖον τῆς πίστεως κλέος ἔλαβεν*, und gleich wieder Kap. 6. sehr ähnlich *τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον* (vergl. 2 Timoth. 4, 7.) und *ἔλαβον γενναῖον γέρας* (zu *λαμβάνω* beim Wettkampf vergl. 1 Kor. 9, 24. 25. u. Phil. 3, 12). Namentlich scheint der römische Clemens in seinem Briefe an die Korinther hier mit seinem *βραβεῖον* wie auch anderwärts auf den Brief des Apostels an die korinthische Gemeine 1 Kor. 9, 24 (vgl. Phil. 3, 14) hinzuweisen, wo er selber sein apostolisches Wirken unter diesem Bilde vorgestellt hatte. In der Rennbahn des Apostels, welche ja nach den vorhergehenden

---

*) Bei dieser Bedeutung müßte man *τὸ τέρμα τῆς δύσεως* am leichtesten noch als „dasjenige Abendland, welches das *τέρμα* ist“, vgl. *τερμία χώρα* bei Sophocl. Oed. Col. 89., fassen, so daß das Pronomen *αὐτοῦ* auch fehlen könnte, freilich für einen Prosaiker eine nicht eben wahrscheinliche Wendung. Versteht man nicht das natürliche Lebensziel Pauli, sondern das ihm im Abendlande gestellte Ziel (Schenkel, Baur), so würde das Pronomen gar nicht fehlen können.

Worten des Clemens κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει das Morgenland und das Abendland umfaßte (von Jerusalem und Umkreis im Osten Röm. 15, 19 bis Rom im Westen sich erstreckte), gab es, wie in anderen Rennbahnen, mehrere mehr zurückliegende Punkte, welche der Wettläufer erst passiren mußte, bis er als Sieger zur äußersten Zielsäule, jenen mehr östlichen*) Punkten gegenüber die Zielsäule des Westens geheißen, vordrang. Da der Wettkampf der apostolischen Verkündigung ein lange anhaltender, mühsamer ist, so hat Clemens wohl an den δολιχόν gedacht, bei welchem man siebenmal lief, nämlich dreimal hin und zurück und einmal zum Ziele. Die Hindernisse, welche sich seiner Predigt in Rom, dem Ziel seiner langjährigen Sehnsucht, hindernd entgegenstellten, bis er es durch seine unverdrossene, muthige Ausdauer erreichte, Röm. 1, 10. 11. 15, 19 ff. vgl. Apgesch. 13,47. 19,21. 20,24. 23, 11., hat Clemens unter dem Bilde seines von Osten nach Westen gehenden Wirkens als eines Wettlaufs nach dem τέρμα τῆς δύσεως treffend hervorgehoben und es kann dieser Auslegung kein trivialer Sinn vorgeworfen werden, wie Credner a. a. O. mit Recht der Baur'schen Auffassung thut, da man von jedem Menschen ohne Ausnahme sagen könne, daß ihm irgendwo sein Lebensziel gestellt sey. Uebrigens paßt auch das οὕτω ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου nicht recht, wenn durch τέρμα bereits auf seinen Tod hingewiesen wird. Jedenfalls muß aber unter dem τέρμα τῆς δύσεως Rom verstanden werden, wie auch aus dem sich unmittelbar anschließenden Satze καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων hervorgeht, welches in dem τέρμα τῆς δύσεως seine Oertlichkeit empfangen muß und anerkanntermaßen von dem gerichtlichen Zeugniß Pauli in Rom zu verstehen ist. Dabei ist ἐπὶ **) τῶν ἡγουμένων augenscheinlich nicht chronologisch — man müßte dann ja nothwendig eine nähere Benennung der ἡγουμ., nicht die bloße Bezeichnung ihrer Kategorie erwarten —, sondern coram principibus zu erklären, so daß die Personen des kaiserlichen Tribunals in Rom, der Kaiser als princeps schlechthin und dessen Beisitzer, hier οἱ ἡγούμενοι heißen, weil das kaiserliche consilium (συμβούλιον) aus lauter principes civitatis Suet. Tib. 55. Dio 53, 21. Tacit. Ann. 14, 62. Philostr. vit. Ap. VII, 18 (ὕπατοι ἄνδρες) gebildet ward, vgl. meine Chronologie S. 384. 526 ff. Bei unserer Erklärung des τέρμα τῆς δύσεως beweist diese Stelle des römischen Clemens nicht nur Nichts für eine Befreiung des Paulus aus seiner bei Lukas erwähnten römischen Gefangenschaft, sondern sie schließt letztere aller Wahrscheinlichkeit nach aus, da Clemens, indem er das gesammte von Osten nach Westen gehende Wirken des Apostels mit einem Laufe in der Rennbahn vergleicht, wenn er wirklich noch weiter nach Westen bis nach Spanien gekommen wäre, bei consequenter Ausführung des Bildes nur Spanien, nicht das räumlich zurückliegende Rom als τέρμα τῆς δύσεως bei seinem Wettlaufe hätte bezeichnen können. Sehr zu beachten ist noch, daß Eusebius a. a. O. [überhaupt, so viel ich weiß, kein Kirchenvater], welcher doch den ersten Brief des römischen Clemens so hoch stellt und wie überhaupt die alte

*) Im Stadium gab es außer der das letzte Ziel bezeichnenden meta eine zweite meta, da an beiden Endpunkten des δρόμος metae waren, und eine dritte noch in der Mitte zwischen beiden, vgl. den Art. „Stadium“ in Pauly's Realencykl., ferner Guhl und Koner, das Leben der Griechen und Römer, S. 121 ff. Den anderen, mehr nach Osten gelegenen metae gegenüber heißt hier in der Rennbahn des Paulus Rom die meta des Westens, also der äußerste Punkt, bis wohin dieselbe im Westen reichte. Bei unserer Fassung des τέρμα mußte das auf Paulus bezügliche Pronomen natürlich fehlen. Es ist die Rennbahn, welche der Apostel durchläuft, nach ihrem objektiven τέρμα bezeichnet, aber daß jene die Rennbahn seines eigenen apostolischen Wirkens sey, darüber hat Clemens seine Leser schon vorher z. B. bei dem ὑπομονῆς βραβεῖον ἀπέσχεν durchaus nicht in Ungewißheit gelassen und konnte darüber bei dem hier vertheidigten bildlichen Sinne von τέρμα kein Zweifel seyn.

**) Origenes sagt bei Euseb. h. e. 2, 1. dafür ἐπὶ (coram) Νέρωνος μεμαρτυρηκότος, vrgl. 1 Tim. 6, 14 (ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου). Daß Clemens sein Zeugniß vor dem kaiserlichen Tribunal meint, nicht vor gewöhnlichen Richtern, erhellt auch daraus, daß bei Petrus an der parallelen Stelle bloß μαρτυρήσας steht.

Kirche den kanonischen Schriften fast gleich achtet, hist. eccl. 3, 16. 38. 4, 23., diese Stelle für die Befreiung des Paulus nicht anführt, was er bei dem Gewicht, das jene in seinem ganzen System der Chronologie einnahm, unstreitig gethan haben würde, wenn sie dieselbe für ein griechisches Ohr wirklich und so klar aussagte, wie das neuerdings mehrfach behauptet wird. Die sogen. epist. Clem. ad Jacobum c. 1. ist allerdings ein Anklang unserer Stelle, sagt aber Rom nur als Ort des Wirkens und Martyriums des Petrus, nicht, wie Meyer (Römerbr. S. 15) angibt, des Paulus aus, beweist also auch nicht, daß Paulus nur bis Rom gekommen ist. Von ungleich geringerer Wichtigkeit ist die Stelle aus dem sogenannten Kanon von Muratori; denn jene ist von einem unmittelbaren Augenzeugen des Lebens und der letzten Schicksale des Paulus verfaßt, diese ist von einem unbekannten, wenn auch für seine Zeit wohlunterrichteten, wahrscheinlich in Italien lebenden Manne etwa um 170 n. Chr. geschrieben. Leider ist der betreffende Text, wie überhaupt der des ganzen Fragments, sehr verderbt in einer Handschrift, welche sich in der Ambrosiana zu Mailand befindet, auf uns gekommen. Nach der Stud. u. Krit. 1847, Heft 4. vgl. 1856 Hft. 1. befindlichen wesentlich richtigen Textescollation (denn was kann der Unterzeichnete als Herausgeber dazu, wenn Neuere ihn öfter nicht dort nachlesen und meine Emendationen, dort sorgfältig unterschieden, ohne Weiteres als Text ansehen) sagt der Fragmentist, nachdem er den Lukas früher als Verfasser des Evangeliums, ohne doch Augenzeuge des Lebens Jesu zu seyn, bezeichnet hat: Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scribta (scripta) sunt. Lucas obtime (optimo) Theophile(o) conprindit (comprendit), quia (quae) sub praesentia ejus singula gerebantur, sicuti et semote(a) passionem (passione) Petri evidenter declarat, sed (sed et oder et) profectionem (profectione) Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. D. h. „Die Thaten aber aller Apostel sind unter Einem Buch geschrieben. Lukas faßt für den besten Theophilus das Einzelne zusammen, was unter seiner Gegenwart geschah, wie er auch durch die Weglassung der Passion des Petrus, aber auch der Reise des von der Stadt (Rom) nach Spanien reisenden Paulus, deutlich anzeigt" (die betreffenden Thatsachen waren nämlich nicht bei seiner Gegenwart geschehen). Daß die Passion des Petrus, sowie die Reise des Paulus nach Rom und Spanien in der Apostelgeschichte nicht berichtet werden, gebraucht der Fragmentist zum Beweise dafür, daß Lukas das Einzelne berichtet habe, was unter seiner Gegenwart geschehen sey. Wenn wir also den Text des Kanon richtig hergestellt und erklärt haben, so hält sein Verfasser die Reise des Paulus von Rom nach Spanien seinerseits für eben so faktisch, als die Passion des Petrus, nimmt aber an, daß Lukas nur kein Augenzeuge derselben gewesen sey. Eine ähnliche Erklärungsweise der Apostelgeschichte haben wir auch bei Eusebius wenigstens rücksichtlich des Schlusses dieser Schrift gefunden. Der Fragmentist stellt dieses Erklärungsprincip aber noch allgemeiner auf. Obwohl nun wenig daraus folgt, wenn auch der Fragmentist, welcher um 170 lebte, die Befreiung des Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft behauptet haben sollte, so läßt sich das aus der von ihm als Thatsache behaupteten spanischen Reise des Paulus doch noch keineswegs mit Sicherheit erschließen. Denn so gewiß sie auch durch die Erzählung der Apostelgeschichte vor der in dieser berichteten römischen Gefangenschaft des Paulus ausgeschlossen ist, so ist sie doch in der alten Kirche vielfach, und selbst von einem so umsichtigen Exegeten wie Chrysostomus, für die frühere Zeit behauptet (s. unt.) und ließ sich bei dem obigen Erklärungsprincip leicht genug in die Apostelgeschichte eintragen, ebenso leicht wie die Reise des Petrus nach Rom in *εἰς ἕτερον τόπον* Apg. 12, 17. Das ὁμόσε bei Dionysius von Corinth, Euseb. h. e. 2, 25., ist nicht temporell, sondern local, „an demselben Orte", zu deuten, vgl. m. Chronol. S. 534 ff. Es ist daher, wie gesagt namentlich Eusebius, welcher später die Behauptung einer Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft zur Geltung bringt und sie, obwohl mit Unrecht, besonders auf 2 Tim. 4, 16 ff. stützt. So steht es auch bei Chrysostomus, welcher ebenfalls sich auf 2 Tim. a. a. O. beruft und dabei nur eine Reise

des befreiten Paulus nach Spanien behauptet, die aber nach Kleinasien und Philippi ausdrücklich bezweifelt und ebenso die beiden anderen Pastoralbriefe vor der römischen Gefangenschaft setzt; ebenso Theodoret. Ja selbst Theophylakt spricht diese Zweifel zu 2 Tim. 4, 20. aus und kann deshalb den ersten Timotheusbrief, welchen er aus Laodicea geschrieben seyn läßt, nicht nach seiner Befreiung aus der römischen Gefangenschaft gesetzt haben, vgl. den Art. „Briefe an Timoth. u. Titus“ XXI, 316. 328. 339. Die neuere Ansicht über eine so späte Abfassung der Pastoralbriefe ist mit Ausnahme des zweiten Timotheusbriefes besonders erst durch Usher und Mill behauptet worden. Dagegen nehmen die genannten griechischen Väter, von Eusebius an, eine Reise des befreiten Apostels nach Spanien an, während diese dagegen von den benachbarten römischen Päbsten, Innocenz I. und Gelasius, entschieden geläugnet wird und Einzelne wie Hieronymus und Isidorus Hispal. den Griechen beistimmen, vgl. meine Chronologie S. 539 und Kunze, praecipua patrum eccles. testimonia, quae ad mort. Pauli ap. spectant, wo die meisten betr. Zeugnisse der Tradition überhaupt übersichtlich zusammengestellt werden. S. 49 ff. So widersprechen sich die Vertheidiger der Befreiung des Apostels selber rücksichtlich der Gegenden, wo er gepredigt haben soll. Dabei findet sich die merkwürdige Erscheinung, daß Paulus schon vor seiner römischen Gefangenschaft in den fernsten Gegenden, namentlich auch schon in Spanien das Evangelium verkündigt haben soll. Besonders wird diese Ansicht auf Röm. 10, 18. gegründet, wo die Enden der Erde (*τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης*) nicht wie gegenwärtig auf Rom, sondern wie in der alttestamentlichen Grundstelle, Ps. 19, 5. auf den äußersten Westen, namentlich Spanien, bezogen werden. So hat nach dieser Stelle Paulus selbst nach Chrysostomus bereits vor Abfassung des Römerbriefs in Spanien gepredigt, ferner in Sicilien und Italien, bei den Saracenen, Persern, Armeniern u. s. w.; vgl. Chrysost. zu Röm. 1, 5. 13. 15. 16. 15, 19. 2 Kor. 10, 16. Die frühzeitige Predigt des Evangeliums in aller Welt wird nämlich auch als Erfüllung der Weissagung Christi, Matth. 24, 14. angesehen, daß das Evangelium, wie man es deutet, noch vor der Zerstörung Jerusalems auf der ganzen *οἰκουμένη* werde verkündet werden, Chrys. hom. 75 al. 76. in Matth., wo zu Matth. 24, 14. die Stellen Kol. 1, 23. Röm. 10, 18. citirt werden, vergl. auch Euseb. hist. eccles. 2, 3. Auch Theodoret, der wie wir sahen, ihn nach seiner Befreiung namentlich nach Spanien, in seiner Auslegung von 2 Tim. 4, 17. auch noch zu andern Völkern gehen läßt, läßt ihn besonders in seiner Auslegung von Psalm 116 nach Spanien und den im Meere dazwischen liegenden Inseln, etwa Sicilien und Korsika u. s. w. gehen; denn die *ἔθνη ἐν μέσῳ διακείμενα* und *διακειμέναι νῆσοι* sind nach dem ganzen Zusammenhange und weil sonst statt *ὁ πέλαγος* (das mittelländische Meer) *ὠκεανός* oder *τὸ ἔξω πέλαγος* Strab. III, 137. Philostr. vit. Ap. 4, 47. 5, 1. zu sagen war, von Völkern und Inseln diesseits Spanien, nicht etwa von Britannien zu verstehen, vgl. auch Graec. affect. curatio disp. IX. und den Zusatz des cod. Laud. II. zu Euthalius prolog. in Pauli epist. bei Mill N. Test. p. 252 ff. Durch falsche Deutung des *τέρμα τῆς δύσεως* bei Clemens und Herbeiziehung solcher Stellen hat man neuerdings beweisen wollen, daß das Evangelium von Paulus selbst in England verkündigt sey; vgl. Saville, The introduction of Christianity into Britain, 1861. Uebrigens darf man von Paulus, selbst wenn er aus seiner römischen Gefangenschaft befreit wäre, eine Reise gerade nach Spanien und den Ländern des äußersten Westens weniger erwarten, da er nach seinen in der Gefangenschaft geschriebenen Briefen vielmehr zunächst die von ihm in Asien und Europa gegründeten Gemeinen nach so langer schwerer Zeit wieder aufsuchen wollte. Dagegen findet sich die richtige Ansicht, daß Paulus in seiner bei Lukas berichteten römischen Gefangenschaft das Martyrium erlitt, auch in der ältesten kirchlichen Tradition ausgedrückt. Abgesehen von der richtigen Auffassung der Grundstelle des römischen Clemens, 1 Kor. 5., ist dieß wahrscheinlich der Fall in der Stelle des apostolischen Vaters Ignatius ad Eph. c. 12, wo auch Bleek, die Lesart der kürzeren Recension *πάροδός ἐστε τῶν εἰς Θεὸν ἀναι-*

ρουμένων als richtig vorausgesetzt, des Zusammenhanges wegen eine Anspielung auf den gewaltsamen Tod des Apostels Paulus findet. An der Richtigkeit der Lesart scheint mir kaum gezweifelt werden zu können. Die ephesischen Christen, welche, Polykarpus an der Spitze, zu dem nach Rom deportirten Ignatius nach Smyrna kamen, werden hier ein πάροδος der für Gott Getödteten, Paulus und Ignatius genannt: denn auch Paulus zog auf seiner letzten Reise bei ihnen vorbei; sie kamen aber damals zu ihm nach Milet, Apgesch. 20, 17 ff., wie jetzt zum Ignatius nach Smyrna. Ist diese Deutung richtig, so folgt aber weiter, daß Paulus nach diesem seinem πάροδος nicht wieder befreit ward, sondern in Rom hingerichtet. Dann heben wir als besonders wichtig das Zeugniß des gelehrten Origenes hervor bei Euseb. hist. eccl. 3, 1., der auf seine Wirksamkeit in Illyrien als die westlichste sofort sein Zeugniß vor Nero in Rom folgen läßt; vergl. auch Tertull. Apologet. 5. Scorpiace 15. Lactant. de mort. persecut. cap. 2.; Sulpit. Sever. hist. sacr. 2, 29. (und dazu m. Chronol. S. 542); überhaupt fast alle älteren Lateiner, ferner Idatius, Pseudo-Abdias, histor. apostol. 2, 7. 8. Nach den römischen Consularfesten des Chronographen vom Jahre 354 wurden die Apostel Petrus und Paulus 33 n. Chr. Bischöfe in Rom und erlitten 55 n. Chr. am 29. Junius das Martyrium. Selbst Euthalius bei Zacagn. Tom. 1, 425 ff. 525 ff. scheint für sich die Ansicht des Origenes zu theilen, hält es aber für nöthig, auch die des Eusebius hinzuzufügen. Bei dem nachgewiesenen Streben, die apostolische Wirksamkeit des Paulus möglichst weit auszudehnen, läßt sich dieser Widerspruch selbst in so später Zeit rücksichtlich der Befreiung des Apostels aus seiner römischen Haft nur so verstehen, daß der Apostel aus der römischen Gefangenschaft nicht frei geworden ist. — Was nun aber die Zeit seines Martyriums betrifft, so wird dieses von fast Allen, welche Ansicht sie über seine Befreiung auch haben mögen, im Allgemeinen in die Neronische Verfolgung gesetzt, so namentlich auch von Eusebius selber, hist. eccl. 2, 25. (διωγμ., καθ' ὃν κ.τ.λ.). Die Loslösung des Martyriums der Apostel von der Neronischen Christenverfolgung, so daß man diese zur Zeit des römischen Brandes, und jenes weit später setzt, ist in alter Zeit unerhört. Diese aber hatte nach Tacitus Ann. 15, 44. Sulpit. Sever. 2, 29. Statt im J. 64 n. Chr. nicht lange nach dem Brande Roms, während der weniger chronologisch schreibende Sueton den Brand Roms (Nero 38.) von der Christenverfolgung (Nero 12.) losreißt. Doch erwähnt auch er die pestilentia unius auctumni (ohne nähere chronologische Formel) gleich nach dem Brande (Nero 39.), welche Pest nach Tac. Ann. 16, 13. in's Jahr 65 fiel. Die Zeit des Brandes 64 wird auch durch Dio 62, 16—18. bestätigt. Syncellus setzt wie Tacitus die Verfolgung in das der Pest vorangehende Jahr. Daß die Neronische Verfolgung mit dem Brande Roms, der dadurch fälschlich auf die Christen zurückgeführt werden sollte, zusammenhing, ergibt sich auch in sicherer Weise daraus, daß Petrus damals auf dem Vatikan, wo heute noch seine Gebeine (s. unt.) ruhen sollen, das Martyrium erlitten hat. Nach Tacitus nämlich hatte die Exekution der Christen, bei welcher auch die Kreuzesstrafe erwähnt wird, in den Neronischen Gärten statt, die auf dem Vatikan lagen (vgl. m. Chron. S. 545). Für das Jahr 65 spricht nichts als das Zeugniß des chronologisch auch sonst nicht zuverlässigen Berichterstatters Orosius, wenn man nicht etwa dieses so auslegen will, daß die Christenverfolgung in den Provinzen, die er noch erwähnt, erst im Jahre 65 oder doch nach dem Herbste 64 statthatte, in welchem Falle das insequenti auctumno, wo die Pest als göttliche Strafe auftritt, auch bei unserer Chronologie seine Rechtfertigung finden würde. Das Jahr 67 beruht auf der Autorität des Eusebius und ist, wie wir S. 562 ff. sahen, schlecht genug begründet. Darüber, daß man dieses Jahr nur irrig auf das ἐπὶ τῶν ἡγουμένων Clem. 1 Kor. 5. gründen würde, vgl. S. 565. Paulus wurde mit dem Schwerte auf dem Wege nach Ostia hingerichtet, Tertull. praescript. haeretic. 36; der Presbyter Cajus bei Euseb. hist. eccl. 2, 25; Hieronym. de viris illustr. c. 5. Oros. hist. 7, 7. Sulpit. Sever. a. a. O. — Der Tod durch das Schwert

war der eines römischen Bürgers, die Kreuzesstrafe, welche den Petrus traf, die eines Sklaven und Provincialen, extra ordinem auch die der Christen, vergl. Rein, Criminalrecht der Römer S. 913 ff. Der Ort seines Martyriums waren nicht die Neronischen Gärten, wo die Hinrichtung der Christen in der allgemeinen Christenverfolgung unter Nero nach Tacitus Statt hatte, sondern der Weg nach Ostia. Endlich waren auch die Richter bei den Aposteln Petrus und Paulus verschieden, da jener nach Clemens 1 Kor. 5. μαρτυρήσας, dieser μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων gestorben ist. Daß Paulus vor seinem Martyrium noch vor dem kaiserlichen Tribunal in Rom gezeugt hat, also von diesem gerichtet ist, wie wir schließen müssen in Folge seiner bei Lukas berichteten Apellation an den Kaiser, bezeugt uns ausdrücklich der römische Clemens nach unserer Auffassung seiner Worte. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Nero, als er in Folge des römischen Brandes die Volkswuth auf die Christen ableiten wollte, die Rechte des Paulus als römischen Bürgers respektirt hat, und deshalb haben Neander, der Unterzeichnete und Andere angenommen, daß er nicht während jener allgemeinen Neronischen Verfolgung, also auch nicht ganz gleichzeitig mit dem Apostel Petrus das Martyrium erduldete. Nach unserer Ansicht muß er einige Zeit vorher im Jahre 64 hingerichtet seyn, wozu stimmt, daß er später schwerlich eine Appellation an den Kaiser erlangt hätte. Die Freilassung des nach 2 Tim. 4, 21. wahrscheinlich im Herbst 63 in Rom anlangenden Timotheus, welche Hebr. 13, 23. berichtet wird, mag sie vor oder nach dem Martyrium des Paulus gesetzt werden, ist jedenfalls vor die allgemeine Neronische Verfolgung zu stellen, weil sonst Timotheus gewiß nicht verschont wäre. Das Martyrium des Apostels und die Bigotterie der jüdischen Proselytin Poppäa mögen den Nero wie weiland Agrippa Apgsch. 12, 3. zu der darauf folgenden aus egoistischen Zwecken verhängten Christenverfolgung noch ermuntert haben. In der That wird auch in der Tradition anfangs nur die ungefähre Gleichzeitigkeit des Martyriums des Petrus und Paulus ausgesagt. So im Zeugniß des Dionysius bei Euseb. hist. eccl. 2, 25: ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν. Als aber die römische Kirche die Feier ihres*) Martyriums auf denselben Tag, den 29. Juni 67 n. Chr., verlegte, sollten beide Apostel auch einst wirklich an demselben Tage Märtyrer geworden seyn. Vgl. Hieronym. de vir. illustr. c. 5. Gelasii decret. bei Mansi acta VIII. pag. 157. Daneben ward von Arator, Cedrenus, Augustin u. And. noch ein Zeitunterschied, gewöhnlich von einem Jahre, aber doch in der Regel mit der Bestimmung, daß ihr Tod auf denselben Tag falle, festgehalten. Wäre jene Bestimmung über das Petrus- und Paulusfest zuverlässiger, so würde daraus folgen, daß auch Petrus nicht während der allgemeinen Neronischen Verfolgung litt, da der Brand Roms, der ihr voraufging, erst im Juli stattgefunden hat. Eine solche Annahme rücksichtlich des Petrus wäre nun jedenfalls unhaltbar. Möglicherweise mag indeß jener Festbestimmmung die Erinnerung zum Grunde liegen, daß das Martyrium wenigstens des Paulus noch vor dem Brande Roms Statt hatte.

---

*) Der Peter- und Paulstag vom 29. Juni wird zuerst in einem alten Märtyrercalendarium mit den Worten Tertio Kald. Jul. Petri in Catacumbas et Pauli in Ostiense Tusco et Basso Cons., d. i. 258 n. Chr. erwähnt. Die Römer feierten an diesem Tage die Dedikation des templum Quirini in colle nach Becker-Marquardt a. a. O. Bd. 4. S. 453. Nach jenem Calendarium wurden die wirklichen oder vermeintlichen Ueberreste des Petrus damals als in den Katakomben befindlich gedacht, in welchen die Juden und Christen, während die todten Leiber der Nichtchristen Roms noch verbrannt wurden, bestattet zu werden pflegten, vgl. de Rossi, La Roma Sotteranea Christian. 1864 und dazu die Anzeige in Quaterly Review Jul. 1865, Pagan and Christian Sepulchres S. 398. Die τρόπαια des Petrus auf dem Vatikan, welche der Presbyter Cajus bei Euseb. h. e. 2, 25. erwähnt, sagen daher nicht aus, daß dort damals die Ueberreste des Apostels ruhten, sondern weisen auf Erinnerungszeichen an dem Ort des Martyriums, wie die στήλη des Jakobus bei dem Tempel zu Jerusalem Euseb. h. e. 2, 23; vgl. meine Chronol. S. 549 ff.

Auch hier stellen wir zum Schlusse eine Tabelle verschiedener chronologischer Ansichten zur Vergleichung mit der unserigen auf:

	Eusebius.	Hieronymus.	Baronius.	Spanheim.	Pearson.	Hug.	Winer.	de Wette.	Wurm.	Anger.	Ewald.	Meyer.
						Jahre nach Christo.						
Bekehrung des Paulus 40 . . .			34	40	35	35	38 ?	37 od. 38	41	38 ?	38	35
Erste Reise Pauli nach Jerusalem 43 . . .			37	43	38	38	41	40 od. 41	43	41 ?	41	38
Zweite Reise Pauli nach Jerusalem 45 . . .			42	44	44	44	45	44 od. 45	45	44 od. 45	45	44
Dritte Reise Pauli nach Jerusalem um's J. 50 (Apostelconcil) . .			49	53	49	52	51	50 od. 51	46	51 ?	52	52
Ankunft Pauli in Korinth 52, Herbst . .			50	54 ?	52	53	52	52 od. 53	49 Herbst	52 Herbst	53	53
Vierte Reise Pauli nach Jerusalem 54, Pfingsten, Apgsch. 18, 22. .			52	54 ?	54	55 um Pfingst.	54	53 od. 54	51 Pfingst.	54	55	55
Pauli Gefangennahme 58, am Pfingstfest, 17. Mai			56	59	58 im Juni	59 Pfingst.	58	58 od. 59	58 Pfingst.	58 um Pfingst.	59	59
Pauli Ankunft in Rom 61, Frühling . . .	55	57	57 Mai	61	61	62 Frühlg.	61 Frühlg.	61 od. 62	61 Frühlg.	61 Frühlg.	62 Frühlg.	62 Frühlg.
Befreiung P. aus der Gefangenschaft fand nicht statt . .	zwei Jahre nachher		59		63	64	fand wohl nicht statt	hatte nicht statt	63 oder Anfg. 64		64	fand nicht statt
Hinrichtung des Paulus 64, in der ersten Hälfte des Jahrs .	67 in d. Ner. Vfg.	68	67 29 Juni	65	68 22. Febr.	67	64 ?	64	67		65	64
Kreuzigung des Petrus 64, in der Neronischen Christenverfolgung n. dem Brande Roms .	67	eodem die	67 29. Juni	fand nicht statt	68 22. Febr.	67	64 ?	hatte nicht statt			64 in d. Ner. Vf.	

K. Wieseler.

Zeller, Christian Heinrich, Inspektor der Beuggener Anstalten, ist geboren am 29. März 1779 auf der bei dem Dorfe Entringen (zwischen Tübingen und Herrenberg) gelegenen alten Ritterburg Hohen-Entringen (jetzt im Besitze des Grafen von Taubenheim), welche sammt den zugehörigen Gütern sein Vater, der Hofrath Christian David Zeller, gekauft hatte, um Landwirthschaft zu treiben. Das Leben im dortigen Elternhause beschreibt Zeller selbst in einer Reihe von Schilderungen, die das Beuggener Monatsblatt von 1864, Nr. 5. bis 1865 Nr. 11. aus seinem Nachlasse mitgetheilt hat. Der Vater war, wie wir hieraus entnehmen, ein unternehmender origineller Mann; den tieferen Grund zu dem jedoch, was aus Heinrich geworden ist, scheint weniger die väterliche Erziehung, als zunächst die Einwirkung einer in's Haus genommenen Erzieherin, Namens Knab, gelegt zu haben, die ganz besonders die Gabe des Erzählens besaß und den Sinn des Kindes für die Schönheit der umgebenden Natur zu wecken verstand; später aber gab vornemlich seine in Böblingen lebende Großmutter, die Wittwe eines Pfarrers Zeller, seinem Gemüth die entschieden religiöse Richtung. Nachdem endlich 13 Jahre die Familie auf Hohen-Entringen gelebt hatte, verkaufte der Vater Burg und Gut an den Herzog Karl von Württemberg und zog in die soeben genannte Stadt, um seinen Kindern die Wohlthat regelmäßigen Schulunterrichts zu gewähren. Aus dieser Periode zeichnet Zeller a. a. O. ergötzliche Bilder von seinem Schulleben; Manches davon ist ihm als frühe Erfahrung in seiner eigenen späteren Laufbahn als Erzieher zu Statten gekommen. Im Jahre 1787 siedelte die Familie nach Ludwigsburg über; die sehr verwilderte Schule, in die Heinrich dort zuerst kam, erhielt in der Folge einen Lehrer, der von den neuen philanthropistischen Ideen Einiges auf-

gefangen, es aber in ziemlich roher Weise zur Anwendung gebracht zu haben scheint. (Seine seltsamen Strafgesetze sind a. a. O. 1865 S. 78 mitgetheilt; z. B. wer undeutlich las, dem wurde der Mund mit altem, hartem Brode vollgestopft oder eine alte Tabackspfeife dareingesteckt; wer viele Lesefehler machte, wurde mit einer Brille ohne Gläser geziert). Hier, bezeugt Zeller, habe er in der Angst vor der Lokation oder vor Schulstrafen zum erstenmal brünstig aus eigenem Herzen beten gelernt; ebenso habe ihn, wenn er etwas verloren, diese Noth zum Gebet getrieben — eine Art von geistlicher Kindheits-Erfahrung, der wir auch bei Anderen schon hie und da begegnet sind; der alte Prälat Flatt in Stuttgart z. B. hat noch aus seinen späteren Jahren Aehnliches gestanden. Zeller blieb in den Ludwigsburger Lehranstalten, bis er im 18. Jahre die Universität Tübingen bezog. Hier studirte er, ganz gegen seine eigene Neigung, gehorsam dem Willen des gestrengen Vaters, die Rechte. Was ihn dabei guten Muthes erhielt, war neben seinem eigenen frommen Sinne der Umgang mit trefflichen Freunden, dem nachmaligen Rektor in Nürtingen, zuletzt Pfarrer in Stammheim bei Calw, Handel, und dem nachmaligen Inspektor der Basler Missionsanstalt, Blumhardt, wie auch mit Bahnmaier, dem späteren Tübinger Professor, zuletzt Dekan in Kirchheim. Das juristische Studium hinderte ihn auch nicht, bereits diejenige Neigung zu befriedigen, in welcher sich sein wahrer, innerster Beruf ankündigte; er gab als Student, lediglich seines Herzens Zuge folgend, fleißig Unterricht in Familien; noch heute leben Schülerinnen von ihm, die in hohem Alter noch Zeller's Lehrgeschick und Liebenswürdigkeit in lebhaftester Erinnerung haben. Es muß dieser pädagogische Trieb, vielleicht auch stärker erregt durch den pädagogischen Zug der Zeit und das erste Auftreten Pestalozzi's — von dem übrigens damals in Deutschland noch Wenige Notiz nahmen —, ihm im Blute gelegen haben, denn auch sein älterer Bruder, Karl August, ist zu einer pädagogischen Celebrität geworden: es war dies der eifrige Pestalozzianer, der die absolute Methode von Ifferten durch Deutschland nach Königsberg trug und preußischer Schulrath wurde. Die Wege beider Brüder waren sehr ungleich; wenn der ältere, um recht elementarisch zu verfahren, seine Schüler zuerst eine Weile als Heiden, dann als Juden, zuletzt als Christen erzog, so stellte der jüngere, dem Spruche Marci 10, 14. folgend, die seinigen schon von Anfang mitten in's Christenthum hinein. Doch traf das Paar am Ende insofern wieder zusammen, als in seiner letzten Lebensperiode auch Karl August in Lichtenstern (bei Weinsberg) eine der Beuggener ähnliche Rettungs- und Armenschullehrer-Anstalt gründete, die, wie diese, im besten Gange ist. Und als Pestalozzi selbst im Jahre 1826 Beuggen besuchte, rief er mit Freuden aus: „Das ist's, was ich gewollt habe!" —

Wir haben damit dem Lebenslaufe C. H. Zeller's schon vorgegriffen. Nachdem er im Jahre 1801 sein Studium beendigt hatte, gelangte ein Ruf nach Augsburg an ihn, Hofmeister in einer Patrizierfamilie zu werden, zu dessen Annahme selbst der Vater, ob auch mit Selbstüberwindung, seine Zustimmung gab. Er bewährte sich auf diesem Posten so trefflich, daß er schon 1803 von einer Anzahl christlicher Familien in St. Gallen zur Gründung einer christlichen Privatschule begehrt wurde; er folgte und wirkte dort 6 Jahre in großem Segen. Sofort (im Jahre 1809) berief man ihn nach Zofingen, um dort die Leitung des Schulwesens im ganzen Bezirke zu übernehmen; er nahm an und arbeitete dort unter großer Anerkennung bis zum Jahre 1820; dort auch verehelichte er sich mit einer Predigerstochter, Sophie Siegfried, einer ausgezeichneten Frau, die ihm 1858 im Tode vorangegangen ist. Als er im Herbste 1816 auf Besuch bei seinem Freund und Landsmann Spittler in Basel war, brachte die eben in's Leben tretende Basler Missionsschule die Freunde im Gespräch auf den Gedanken, daß in Deutschland und der Schweiz viele Gemeinden seyen, in denen eine Missionsarbeit eben so nöthig wäre, wie unter heidnischen Völkern, — denen wenigstens durch tüchtige, freiwillig als Missionare arbeitende Schullehrer sollte geholfen werden. Zeller hatte diesen Gedanken ausgesprochen, in Spittler zündete derselbe; und nachdem weitere Freunde

für die Idee gewonnen, allmählich auch namhafte Beiträge zugesagt waren, und nach einigen vergeblichen Versuchen, ein Lokal zu gewinnen, sich endlich der Großherzog Ludwig von Baden dazu herbeigelassen hatte, das — freilich nach den Verwüstungen des Krieges erst mit großem Aufwand herzustellende Schloß zu Beuggen, drei Stunden oberhalb Basel auf dem rechten Rheinufer, um einen geringen Miethzins einzuräumen, so wurde Zeller — zum großen Leidwesen der Zofinger, die ihm namentlich vorstellten, wie sehr er sich pekuniär zurückdiene — berufen, die Leitung der neuen Anstalt für verwahrloste Kinder und freiwillige Armenschullehrer-Zöglinge zu übernehmen. Am 17. April 1820 zog er ein und mit ihm Gottes Segen.

Es ist hier nicht der Ort, die Einrichtungen, den Fortgang und die Leistungen dieses Instituts zu beschreiben; all das ist aus den von Zeller geschriebenen, oben genannten „Monatsblättern aus Beuggen", die er vom 1. Januar 1829 an ohne Unterbrechung herausgab, besonders aus den denselben einverleibten regelmäßigen Jahresberichten vollständig kennen zu lernen. Man darf wohl sagen: Beuggen hat, wenn auch in weniger großartiger Form, als das Haller Waisenhaus, doch in seiner Einfachheit gleich Treffliches geleistet; es war daher auch für eine Menge ähnlicher Unternehmungen eine rechte Musteranstalt. Zeller konnte im Monatsblatt 1855, Nr. 6. S. 44 bezeugen, daß er niemals für sein Institut habe Schulden machen oder collektiren müssen; gebettelt für dasselbe hat er nie. Ein treuer Spiegel seiner persönlichen Thätigkeit im Institut sind seine schriftstellerischen Arbeiten. Die bedeutendste derselben sind die im Jahre 1827 zum erstenmal erschienenen „Lehren der Erfahrung für christliche Land- und Armenschullehrer", ein Buch, das unter bescheidenem Titel und in anspruchslosester Gestalt, zunächst auch nur einem praktischen, beschränkteren Zwecke dienend (als „Anleitung für die Zöglinge und Lehrschüler in Beuggen") ein wirkliches System der Erziehungs- und Unterrichtslehre enthält, dessen Bedeutung darin liegt, daß es, nach der durch die Namen Rousseau, Basedow, Pestalozzi sich karakterisirenden Sturm- und Drangperiode zum erstenmal in systematischer Form die Idee einer specifisch christlichen Pädagogik ausgeführt hat, die sich auf die Bibel gründet und auf die Erfahrung stützt. Von dem Wortschwall Basedow's, von der sich drängenden Ideenfülle Pestalozzi's, von dem gelehrten Apparat Niemeyer's sticht das Werk durch seine Einfalt sehr ab; gleichwohl ist nicht nur überhaupt Vieles und Reelles daraus zu lernen, sondern es macht dem Leser durch die klare, übersichtliche Anordnung nach einfachen Kategorien und durch die bestimmte Fassung jedes Lehrsatzes das Lernen leicht, schärft aber desto mehr das Gewissen. Jene Darstellungsweise ist überhaupt in Allem bemerklich, was Zeller geschrieben; Alles theilt sich ihm sogleich in bestimmte Momente, die er numerirt; so legt er überall den Nerv der Sache bloß, meidet unnützen Ballast und gibt leicht Behaltbares. In der zweiten und dritten Auflage (1850, 1855 — die vierte, 1865, von seinem Sohne besorgt, ist ein unveränderter Abdruck der beiden vorangehenden) hat Zeller den mittleren Theil, der die Methodik der einzelnen Elementar-Lehrfächer enthielt, weggelassen, weil, wie er in der Vorrede zur 2ten Auflage sagt, die specielle Methodik des Unterrichts am meisten der wechselnden Mode ausgesetzt sey. Er hat diesen Zweig seiner Aufgabe dem mündlichen Unterrichte seiner Zöglinge vorbehalten, gemäß dem richtigen Gefühle, daß ein gedrucktes Methodenbuch, das in's Einzelne eingeht, immer riskirt, in einigen Jahren schon veraltet zu seyn, wogegen die Grundlagen aller Methodik, das eigentlich Pädagogische am Unterricht, sich wesentlich immer gleich bleibt. — Neben diesem Werke sind die mehrerwähnten Monatsblätter hervorzuheben. Sie sind zunächst Rundschreiben an alle ehemaligen Zöglinge von Beuggen, enthalten darum neben den allgemeinen Erörterungen häufig Correspondenzen mit diesen, namentlich Antworten auf ihre Fragen und Rath für ihre Anliegen. Gerade in diesen ist ein wahrer Schatz gesunder Weisheit für den Lehr- und Erziehungsberuf, wie für die Selbsterziehung, als Voraussetzung desselben, enthalten. Aber auch die allgemeinen Abhandlungen sind eine Fundgrube für biblische Pädagogik, sofern sie meist biblische Abschnitte zum Text

haben, die dann, etwa nach Bengel's Weise aufgefaßt, auf praktische Fragen und Probleme angewendet werden, und das in einer Art, die auch dem Seelsorger viel Lehrreiches darbietet. Zeller sieht die Gegenwart als eine Zeit des Abfalls, der Entsittlichung, des socialen Uebelbefindens an, welchem allem nur durch's Evangelium, durch Zucht und Bildung nach und durch Gottes Wort entgegengearbeitet werden könne. Er trägt auch darin die Signatur der Bengel'schen Schule, daß jene Ansichten von der Zeit, in der wir leben, und die daran sich knüpfenden Befürchtungen und Hoffnungen eine wesentlich chiliastische Färbung haben. Die biblisch-dogmatischen Abhandlungen, die den Zweck haben, den Lehrerstand auch in das tiefere Verständniß der Schrift einzuführen, geben davon Zeugniß, daß in dem ehemaligen Juristen von Haus aus eigentlich ein Theolog steckte. Seine weiteren Schriften sind: 1) „Kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift und Erfahrung", herausgegeben vom Calwer Verlagsverein, 1846. Er lehnt sich darin an Roos und Beck an, versteht es aber die Sache zu popularisiren mit specieller Rücksicht auf das, was Lehrer und Erzieher in diesem Gebiete zu wissen nöthig haben. 2) „Göttliche Antworten auf menschliche Fragen", Basel 1840; eine Art Bibelkatechismus, in welchem die Antworten auf die, nach den fünf Hauptstücken des lutherischen Katechismus (mit sehr angemessener Weglassung des sechsten) geordneten Fragen aus lauter Bibelsprüchen bestehen. 3) „Ueber Kleinkinderpflege", 2te Auflage. 1840, neuerlich in der evangelischen Gesellschaft in Stuttgart wieder herausgegeben; „eine Anleitung für Mütter, Kinderwärterinnen und Kleinkinder-Erzieher", ganz nach Zeller's Art recht in's Detail eingehend und doch nirgends sich verlaufend. — Noch ist zu erwähnen, daß Zeller auch in die Reihe der evangelischen Liederdichter eingetreten ist; neuere Gesangbücher und Privatliedersammlungen enthalten verschiedene, gern gesungene hymnologische Produkte seiner Hand.

In frischer Thätigkeit, weit und breit wie ein Patriarch verehrt und geliebt, erreichte Zeller ein hohes Alter; er starb in Beuggen am 18. Mai 1860. — Prof. Auberlen von Basel, der auch am Grabe seiner Frau gesprochen hatte und der selber schon nach vier Jahren im Tode folgte, hielt ihm die Trauerrede. In seinen Beruf trat als Nachfolger sein Sohn, Reinhard Zeller, ein. Als Schwiegersöhne waren Bischof Gobat in Jerusalem, Prof. Heinr. Thiersch, früher in Marburg, jetzt in München, Pfarrer Völter in Zuffenhausen (Herausgeber des süddeutschen Schulboten, früher Inspektor in Lichtenstern) und Pf. Werner in Fellbach bei Cannstadt (Herausgeber der Basler Sammlungen) mit ihm verbunden. Palmer.

Zin, Wüste (מִדְבַּר צִן) an der Südgränze Palästina's, westlich von Edom, 4 Mos. 13, 21. 34, 3. Jos. 15, 1, 3., in der Kades liegt, 4 Mos. 20, 1. 27, 14., womit Zin geradezu identificirt wird 4 Mos. 33, 36. Vgl. daher den Art. „Kades" Bd. VII. S. 207. Wenn ich dort S. 208 die Frage über die Lage von Kades mit Winer und Tuch durch die Entdeckung Rowland's für endgültig entschieden erachtete, so ist diese Meinung durch das von Robinson in seinen Notes on biblical Geography (in Biblioth. Sacra. Bd. VI. S. 377. vgl. Zeitschr. der D. M. Gesellsch. Bd. IV. S. 280) dagegen Vorgebrachte gänzlich erschüttert, und ich trete nunmehr der Ansicht Robinson's, welcher Kades in Ain el Waibeh findet, oder v. Raumer's, der es in dem etwas nördlicher liegenden Ain Hasb sucht (Paläst. 4. Aufl. S. 209. 483) bei. Arnold.

Zoar, צוֹעַר, kleine Stadt am Südende des Todten Meeres, 1 Mos. 13, 10. 5 Mos. 34, 5., früher Bela, בֶּלַע, genannt, 1 Mos. 14, 2. Der Name Zoar (Kleinheit) wird 1 Mos. 19, 20 ff. mit Lot's Flucht aus Sodom in Verbindung gebracht, auf dessen Bitten Gott die Stadt verschonte, daß sie nicht mit in den Untergang der Pentapolis gezogen wurde, damit er dorthin aus Sodom fliehen könne. Bei anbrechender Morgenröthe zog er von Sodom aus und mit Aufgang der Sonne in Zoar ein, beide können daher nicht allzu weit von einander gelegen haben. Später gehört Zoar zu Moab Jes. 15, 5, Jerem. 48, 34., womit das Onomast. unter Zogora, Nemerim u. Hieron. zu Jes. 15, 5. übereinstimmt; Josephus (Archaeol. XIV, 1, 4.

Bell. Jud. IV, 8, 4.) und Ptolemäus (V, 17, 15.) rechnen sie zu Arabien. Steph. Byzant. (S. 131, 23. ed. Westermann) nennt sie κώμη μεγάλη ἢ φρούριον und ebenso sagt Eusebius im Onomast. (u. Bala, S. 94, 11. ed. Larsow.) καὶ φρούριον ἐστὶ στρατιωτῶν, Hieronymus: praesidium in ea positum est militum romanorum, habitatoribus quoque propriis frequentatur. Das Onomast. berichtet ferner, daß sie Palmen und Balsam erzeuge, wie sie denn auch im Talmud (Tract. Jebam. 16, 7.) עיר תמרים, Palmenstadt, und bei den Schriftstellern der Kreuzzüge Villa Palmarum, Paumier oder Palmer (Belege bei Robinson III, S. 758) genannt wird. Die arabischen Geographen kennen den Ort als Zogar, زُغَر, setzen ihn in die Nähe von Kerak, geben seine Entfernung von Jerusalem auf drei, von Jericho auf zwei Tagereisen an, und kennen auch seinen Reichthum an Datteln, s. Merâs. I, 514. Istachri S. 35. 36 (in meiner Chrest. arab. S. 101), Edrisi ed. Jaubert I. S. 338. Kazwini I, 191. II, 61. Alle diese Andeutungen setzen Zoar an die Ostseite des Todten Meeres, und mit Recht suchen es daher Robinson (Paläst. III, 21 f. 755—758), und mit ihm übereinstimmend Tuch (Zeitschr. der D. M. Gesellsch. I, S. 191) und Knobel (die Genesis S. 174 f.) nach dem Vorgange von Irby und Mangles (Travels S. 448) bei der Mündung des Wadi Kerak auf der Halbinsel. Ebendort fand auch Lynch alte Ueberreste, die er die Ruinen von Zoar nennt (Bericht u. s. w., übersetzt von Meißner S. 214 f.). Wenn dagegen de Saulcy es seiner Hypothese vom aufgefundenen Sodom zu Liebe an die Westseite und den Namen Zoar im jetzigen Ezzuweira wiederfindet, so spricht dagegen schon der Umstand, daß diese beiden Namen (צֹעַר, زُغَر u. الزُوَيرَة) gar nichts mit einander gemein haben. Auch Fallmerayer's Einwand (das todte Meer S. 124 f., vgl. Sepp II, 670), daß, da Lot beim Schimmer der Morgenröthe aus Sodom zu fliehen begann und beim ersten Strahl der Morgensonne durch das Thor von Zoar oder Bela einging, diese Stadt unmöglich 7—8 Stunden, wie Mezraa, sondern höchstens eine, wie das kleine Oasenkastell Zoeira, entfernt gewesen seyn könne, hat, wenn wir Sodom eben nicht mit Saulcy nach Usdum verlegen, sondern seine Lage als unbekannt in dem jetzt südlich von der Halbinsel sich erstreckenden Theile des Meeres annehmen, gar kein Gewicht. Vgl. die Bemerkungen Van de Velde's (Reise Bd. II. S. 130) zu den Saulcy'schen Entdeckungen. **Arnold.**

Zürcher Consens, consensus Tigurinus, heißt diejenige im Jahre 1549 verfaßte, 1551 herausgegebene Erklärung in Betreff der Abendmahlslehre, durch welche die „Uebereinstimmung" oder nach älterem Ausdrucke „Einhelligkeit" der zürcherischen und genferischen Kirche in Folge einer in Zürich gehaltenen Besprechung kund gethan und damit die Einheit der schweizerisch reformirten Kirchen mit derjenigen Genfs dokumentirt wurde. Als förmliches Zeugniß der völligen Einigung der beiden Hauptzweige der reformirten Kirche hat er seine bedeutsame Stellung in der Lehrentwickelung des Protestantismus. Es ist daher der Mühe werth, auf seine Entstehung näher einzugehen. Der Veranlassungen dazu waren, wie insgemein bei ähnlichen Deklarationen, mehrere. Lag es überhaupt in Calvin's Sinne, unermüdlich die Vereinigung der ganzen evangelischen Kirche zu erstreben, so gab es für ihn noch besondere Motive nach fester Verbindung mit der schweizerisch reformirten Kirche zu trachten. Seine ganze Stellung in Genf und Genfs zur Schweiz brachte dieß mit sich, namentlich aber die Verhältnisse der französisch-reformirten Kirche der Waadt (und der damals Bern ebenfalls unterworfenen Landschaft Chablais, südlich vom Genfersee) zu der deutsch-reformirten Kirche Berns, unter dessen Herrschaft die Waadt seit dem Jahre 1536 sich befand.

Die Einführung der Reformation in der Waadt hing auf's Innigste mit der Eroberung von Seiten Berns zusammen. Begreiflich wünschten die neuen Herrscher die reformirte Kirche dieser Landschaft derjenigen ihres deutschen Gebiets völlig gleichförmig zu halten. Ebenso begreiflich lehnte sich aber die Bevölkerung und besonders die Geistlichen der Waadt einem natürlichen Zuge gemäß lieber an das ihnen näher liegende

und durch die Sprache mit ihnen verbundene Genf, welches seine politische wie kirchliche Selbstständigkeit Bern gegenüber behauptet hatte, wenn auch als dessen schwächerer Bundesgenosse, und daher von diesem mit einem großen Mißtrauen überwacht wurde, wiewohl Bern und Genf als Verbündete gegenüber der Macht Savoyens und des Bischofs von Genf einander nicht entbehren konnten. Diesem Mißtrauen sahen sich auch die Träger der Reformation in diesen Gegenden, der sogenannte romanische Triumvirat, Calvin, Farel, Viret, ohne welche die Reformation hier weder ein- noch durchzuführen war, ausgesetzt. Einzelne Differenzen, wie über Kirchenzucht, Gebrauch der Taufsteine, des ungesäuerten Brodes beim Abendmahl, die Feier der Feste erhöhten dasselbe, führten zu Reibungen und im J. 1537 zur Vertreibung Calvin's und Farel's aus Genf, die indeß weit über Berns Absichten hinausging, daher dieses sich sofort für sie verwandte und zu Calvin's Rückkehr (im Herbste 1540) gern mitwirkte. Jedoch sah Bern die sofort damit eintretende Feststellung des selbstständigen Kirchenthums in Genf ungern, da sie auch Genfs politische Unabhängigkeit von Bern befestigte und Berns waadtländische Unterthanen um so mehr in Genf das Muster christlicher Kirchenverfassung, das Vorbild der ersten Jahrhunderte, vor Augen zu haben glaubten. Dem Verlangen der waadtländischen Geistlichen im November 1542 nach Einführung der Kirchenzucht und Wahlart der Geistlichen nach genferischem Muster konnte Bern nicht geneigt seyn zu entsprechen. Vielmehr wurden die Verhältnisse in Folge dieses Begehrens nur gespannter. Diese Spannung steigerte sich noch wegen der Zerwürfnisse innerhalb der bernischen Kirche, die in Folge von Butzer's Einflüssen eingetreten waren, da eine Anzahl von lutheranisirenden Predigern, deren geheimes Streben in nicht geringem Widerspruche stand mit den anerkannten Grundlagen der bernischen Kirche, bei ihren Amtsbrüdern ein desto strengeres Festhalten an Zwingli's Lehrweise hervorrief. Als nach Luther's letztem Losbrechen wider die Zwinglischen und der zürcherischen Vertheidigungsschrift von 1545 ihre Stellung völlig unhaltbar ward und die Hauptführer beseitigt wurden (1546 bis 1548), bedrohte ihr Fall nicht bloß Calvin's und Farel's Ansehen bei den Bernern auf's Neue, sondern namentlich auch Viret's Stellung. Um so mehr mußte diesen Männern daran liegen, Viret in Lausanne zu halten und nichts zu unterlassen, um aus dieser ungünstigen Stellung herauszukommen, der gegen sie erhobenen Verdächtigungen loszuwerden und im wahren Lichte zu erscheinen. Dieses Ziel war am ehesten zu erreichen, wofern sie in Zürich, dem kirchlichen Mittelpunkte der reformirten Schweiz, sich zu rechtfertigen wußten ihrer Lehren und Grundsätze halber und von dort aus als ganz zuverlässige Glaubensbrüder und wahrhaft Befreundete bezeichnet wurden. Nur durch ein näheres Eingehen aber auf die Einzelnheiten in dem Gange und Zusammenhange dieser Mißhelligkeiten und Verwickelungen in der bernischen Kirche, wie es Hundeshagen, die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558 (Bern 1842), diesem Gegenstande zugewendet hat, mag ein richtiges Verständniß dieser Verhältnisse gewonnen werden, wobei zu beachten ist, was Schweizer, Centraldogmen Bd. I. S. 254, mit Recht warnend bemerkt, „daß jene Conflikte bereits in Gefahr stehen, einer modernen Ueberschätzung zu verfallen."

Indeß würde man irren, wenn man die Entstehung des Züricher Consensus lediglich aus solchen staatlich-kirchlichen Verhältnissen herleiten wollte. Vielmehr lag ein tieferes inneres Bedürfniß zu Grunde, und zwar auf beiden Seiten, sowohl bei Bullinger als bei Calvin. Dieß zeigt ihr Jahre lang in Betreff der Abendmahlslehre gepflogener Verkehr. Längst war sich Bullinger seiner wesentlichen Einstimmigkeit mit Calvin hinsichtlich derselben bewußt; schon im J. 1544 äußerte er sich in diesem Sinne. Als im J. 1545 die zürcherische Schutzschrift gegen Luther erschienen war, fand er sich durch mehrfache Wünsche Befreundeter veranlaßt, den Hauptgegenstand der Differenz noch näher zu erörtern. Er that dieß in einer lateinischen Schrift „De sacramentis", die er zu Anfang des Jahres 1546 vollendete und nun verschiedenen Freunden mittheilte,

um ihre Urtheile zu vernehmen, wie dem Polen Johann Laski, der damals in England weilte, und Calvin, welchen Beiden die Darlegung in jener Schutzschrift, welche den Gegensatz gegen Luther scharf zu betonen, sich auf die ursprüngliche Lehrfassung Zwingli's zurückzog, nicht genügt hatte. Calvin erhielt sie im Februar 1547 bei Anlaß einer kurzen Reise, auf welcher er eilig die Städte Basel, Bern und Zürich besuchte mitten im Jammer der Unterwerfung Süddeutschlands unter den gewaltigen Arm des siegreichen Kaisers Karl's V. und mit Freuden sich überzeugte, wie eifrig man hier am Schicksal der Bedrängten Theil nahm. Bullinger gab ihm die Schrift nach Genf mit, damit er Muße habe, sie zu lesen und ihm schriftlich seine Bemerkungen mittheilen zu können, doch unter der ausdrücklichen Bedingung, Stillschweigen darüber zu beobachten. Und nun entspann sich zwischen ihnen darüber ein schriftlicher Verkehr, der, zwei Jahre lang ungeachtet aller äußeren Hemmungen fortgesetzt, Schritt für Schritt zur völligen Verständigung führte. Kaum dürfte ein erfreulicheres Beispiel eines solchen Austausches zu finden seyn unter Männern, deren jeder seine ganz bestimmte Vergangenheit, sein gewichtiges Ansehen in seiner Umgebung und bedeutende Festigkeit des Karakters hatte. Um so mehr ist die Geduld und Ausdauer Beider, ihr gegenseitiges festes Vertrauen und ihr aufrichtiges Verlangen nach wahrhafter Uebereinstimmung zu bewundern. Nicht weniger verdient die männliche Offenheit, die kräftige Entschiedenheit und der Ernst der Gesinnung, womit sie sich unverhohlen ihre Ueberzeugung mittheilten, Anerkennung, auch wenn es dabei mitunter an fast verletzender Schärfe nicht fehlte. Gerade das Gegentheil davon, die doppelsinnige Geschmeidigkeit Butzers, welche in der Schweiz und namentlich in Bern so viele Trübungen herbeigeführt hatte, bildete anfänglich ein Haupthinderniß der Verständigung. Bei dem nahen Verhältnisse, in welchem Calvin lange Zeit mit Butzer gestanden, ruhte auch auf ihm der Verdacht, daß er und sein Streben nach Zusammenstimmung von derselben Art seyn möchte, bis es ihm gelang, diese Wolken zu zerstreuen. Sobald er nämlich mit der von Bullinger empfangenen Schrift in Genf wieder angelangt war, schrieb er an Farel, nun habe er etwas in Händen, das er aber bald zurücksenden müsse, Farel solle kommen, ihn zu besuchen. Schon nach wenigen Tagen ließ er an Bullinger ein sehr einläßliches Schreiben abgehen, worin er ihm Punkt für Punkt seine Ausstellungen mittheilte. Er tadelte z. B., daß Bullinger nach Zwingli's Vorgang den Gebrauch des Wortes „Sakrament" gemäß dem klassischen Sprachgebrauche vom Soldateneide herleitete, anstatt es als Uebersetzung des griechischen Ausdrucks „Mysterion" aufzufassen u. s. w. Erst zu Anfang des Jahres 1548 erhielt er Bullinger's ziemlich scharfe Widerlegungen, die ihn keineswegs befriedigten. Es handelte sich eben darum, die Bedeutung der Sakramente, ihre Kraft und Wirksamkeit, die besondere Förderung, welche dem Christen durch sie zu Theil wird, in vollem Maße zur Geltung zu bringen, ohne die Wirksamkeit der freien Gnade Gottes, das Walten des heiligen Geistes, die Rechtfertigung durch den Glauben nach irgend einer Seite hin zu gefährden. Wohl war dieß für Bullinger nichts Neues, da er selbst und mit ihm die schweizerischen Kirchen schon 1534 und in der ersten helvetischen Confession 1536 in eben dieser Richtung ihr Bekenntniß abgelegt hatten. Allein nach den seitherigen bitteren Erfahrungen über die Fruchtlosigkeit aller Versuche, mit den Lutheranern sich zu verstehen, war er zu doppelter Behutsamkeit aufgefordert hinsichtlich der Aufnahme solcher Ausdrücke, die wohl eine innigere Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo in der Sakramentsfeier bezeichnen mochten, aber irgend etwas der lauteren evangelischen Wahrheit Zuwiderlaufendes in sich schließen konnten. Daher war es ihm bei dem plötzlichen Besuche, den Calvin und Farel im Mai 1548 in Zürich machten, um durch die Fürsprache der Züricher den bedrohten Viret in Lausanne zu schützen, so gern er diesem Wunsche entsprach, nicht gelegen, beiläufig auch auf die Fragen über das Abendmahl einzutreten, da man nicht darauf vorbereitet war und ihm der schriftliche Weg als der sicherere erschien. Calvin versicherte indeß in seinem folgenden Briefe, einen Theaterstreich zu spielen habe er durchaus nicht beabsichtigt, freute sich des erneuerten

gegenseitigen Vertrauens, wozu jener Besuch dienlich gewesen, und legte nun (26. Juni) in kurzen Zügen auf's Bündigste seine Abendmahlslehre dar, so daß er durchgehends zeigt, wie die Ueberzeugung der Züricher völlig mit der seinigen übereinstimme. Ueberdieß bezeugt er, daß sein nahes Verhältniß zu Butzer für ihn keineswegs ein Hinderniß sey, selbstständig und frei offen seine Ueberzeugung auszusprechen.

Damit war ein neuer kräftiger Schritt zur weiteren Verständigung gethan. Bullinger theilt in seiner Antwort Calvin's bündige Sätze, wie sie in diesem Briefe rasch hingeworfen sich vorfanden, in 24 Punkte ab und bemerkt auf's Neue über jeden einzelnen, wie weit und in welchem Sinne er mit Calvin einverstanden sey oder nicht. Er antworte nicht, fügt er bei, um ihn zu bekämpfen, sondern um ihn zu noch deutlicherer Auseinandersetzung seiner Ansicht zu veranlassen, „ob es uns wohl möchte gegeben werden, ein und dasselbe zu denken und zu reden." Calvin gab sodann über jeden der 24 Punkte näheren Bescheid, wiewohl es ihm fast nicht mehr nöthig schien.

So war nun wesentlich das Ziel erreicht. Bullinger erklärte sich völlig befriedigt. In seiner denkwürdigen Erwiederung vom 15. März 1549 sagt er: „Fürwahr, viel hast Du bei mir ausgerichtet, theuerster Bruder. Jetzt verstehe ich Dich besser aus Deiner letzten Antwort als bis anhin, wie Du hier aus meiner Erwiederung (betreffend alle die 24 Punkte) sehen wirst. . . . Du sagst, nur so weichest Du von uns ab, daß Du dem Sinne nach gar nicht von uns verschieden seyest. Da sehe ich in der That nicht, worin Du von uns abweichest. Ich hoffe, wenn Du meine Erwiederung liesest, werdest Du jegliche Abweichung in diesem Punkte (in Betreff des Abendmahls) fallen lassen." — Calvin's Freude darüber war außerordentlich. Er war eben durch den Tod seiner Gattin niedergedrückt; die traurigen Geschicke, welche in Deutschland, in Frankreich, in Genf selber über die Kirche hereinzubrechen drohten, lasteten auf seiner Seele; „aber in dem Allen", ruft er Bullingern zu, „hat mich Dein Brief wunderbar erquickt und getröstet. Nie erinnere ich mich, ein erfreulicheres Schreiben erhalten zu haben. Wir sind demnach in der Sache so viel als eins, und nichts steht im Wege, daß wir auch über die Ausdrücke uns verständigen. Man spricht mir zu, mich zu diesem Ende persönlich in Eure Mitte zu begeben, und sicherlich werde ich nichts unterlassen, was dazu dienen kann, uns in einem dauernden Frieden zu einigen"; doch jetzt schreibe er, um die Zürcher zum Eintritt in das französische Bündniß zu bewegen, zumeist um der in Frankreich zahlreichen Protestanten willen. Bullinger lehnt in seiner Antwort vom 21. Mai Calvin's Anerbieten einer persönlichen Zusammenkunft freundlich ab*). „Schriftlich", sagt er, „ist ja bis anhin Alles auf's Beste von Statten gegangen." Er, der von einem Bündniß mit Frankreich für die evangelische Schweiz alles Unheil erwartete, erklärt Calvin gegenüber, welcher sich davon großen, wohl zu großen Gewinn versprach für die Protestanten Frankreichs, mit der größten Entschiedenheit, davon wolle das Zürcher Volk nichts wissen.

Doch Calvin hatte Gründe, auch abgesehen vom Erfolge seiner Bemühungen um ein Bündniß mit Frankreich, die willkommene Gelegenheit zu benutzen, um persönlich nach Zürich zu kommen und gerade jetzt noch einmal den Versuch zu machen, ob es ihm gelinge, die lange gewünschte ausdrückliche Kundgebung seiner Einstimmigkeit mit den Zürchern zu Stande zu bringen. Er hatte dazu aber eine besondere Ermunterung. Auf Betrieb des Johannes Haller, Zöglings von Bullinger, der nach Beseitigung der lutheranisirenden Geistlichen nach Bern berufen worden und seit Jahresfrist hier eine wohlthuende Wirksamkeit begonnen hatte, war nämlich im März 1549 wieder einmal eine bernische Synode einberufen worden, um die von den Vorgängern versäumte Zucht über die Geistlichen von Neuem kräftig in die Hand zu nehmen. Calvin sammt seinen Freunden hatte sich längst nach einer solchen Synode gesehnt. Sie hielten diesen

*) Die Angabe bei Hundeshagen, Confl. S. 247, die auch bei Ebrard, Abendm. Kap. 2. S. 502, vorkommt, Bullinger habe Calvin im Mai 1549 nach Zürich eingeladen, ist nicht richtig; s. Pestalozzi, Bullinger S. 639.

Anlaß für ganz geeignet, um sich des Verdachts einer Abweichung in der Abendmahlslehre zu entledigen. Daher ließ Calvin dieser Synode durch Viret in zwanzig kurzen Sätzen ein Bekenntniß hierüber einreichen, welche dem Sinne nach ganz mit den oben erwähnten 24 Punkten übereinstimmten, aber sorgfältiger geordnet waren, während diese, bloß einem Briefe entnommen, eben nur aneinandergereiht waren. Die Synode, mit dem zunächst liegenden Zwecke hinreichend beschäftigt, trat nicht darauf ein, Haller sandte aber dieß Bekenntniß an Bullinger, so daß die Züricher schon genaue Kenntniß davon hatten, als Calvin plötzlich sich entschloß, den fortgehenden Aufforderungen des rüstigen und stets hoffnungsreichen Farel Gehör zu geben, ihn, den in Zürich so hochgeschätzten Helden der Reformation, in Neuchatel abholte und in den letzten Tagen des Maimonats in Zürich anlangte*).

Es schien, als habe Gott selber die Wege vor ihnen gebahnt, wie Calvin an Myconius schreibt. Ueber Erwarten rasch und glücklich ging die Verhandlung von Statten, obgleich sie anfangs schwierig schien. Schon in den ersten zwei Stunden kam man über die Hauptsache in's Reine, indem die Zürcher ihre herzliche Zustimmnng zu den zwanzig Artikeln, die Calvin der Berner Synode eingesandt hatte und ihnen hier vorlegte, erklärten. Dadurch, daß die Züricher dieselben schon seit zwei Monaten kannten, erledigt sich die Einsprache Ebrard's, Dogma vom Abendmahl, Bd. II. S. 502 f. Note. An den folgenden Tagen beschäftigte man sich dann, unter Zuziehung einiger Rathsglieder, mit der genaueren Formulirung des in diesen Sätzen festgestellten Inhalts und Abfassung einiger Zusätze oder Erläuterungen, die namentlich aus Rücksicht auf die übrigen glaubensverwandten Kirchen für nöthig erachtet wurden. Als das Resultat dieser Berathungen ergab sich das Bekenntniß, welches wir gewöhnlich Consensus Tigurinus nennen oder nach damaliger Bezeichnung die Consensio mutua in re sacramentaria ministrorum Tigurinae ecclesiae et Joannis Calvini. Dieses Aktenstück war geeignet, aller Welt zu zeigen, daß Calvin's Lehre von der der schweizerischen reformirten Kirchen keineswegs abweiche, vielmehr damit eine und dieselbe sey, und demnach die Kirchen der reformirten Schweiz und die Genfs nicht verschiedene Kirchen seyen, sondern eine und dieselbe Kirche ausmachen. Die zwingli'sche und die calvinische Reformation vermählten sich dadurch für immer zu der einen „reformirten Kirche".

Worauf man bei dem Consensus besonders zu achten hatte, ergibt sich schon aus dem Briefe Calvin's an Bullinger vom 26. Juni 1548. „Ihr bestehet darauf, sagt er darin, „daß Christus nach seiner menschlichen Natur im Himmel sey, und dasselbe behaupten auch wir. Ihr läugnet, daß der Leib des Herrn räumliche Unbeschränktheit habe, und wir stimmen von Herzen dieser Meinung bei. Ihr wollet nicht, daß die Zeichen mit der Sache verwechselt werden, und wir lassen nicht ab, darauf zu dringen, daß man das Eine von dem Anderen unterscheiden müsse. . . Unsere Lehre hält mit aller Bestimmtheit darauf, daß das Heil bei Christo allein zu suchen ist, daß nur Gott es wirkt, daß es nur empfangen wird durch die innere Wirksamkeit des heil. Geistes." Dann aber erklärt er: „Das allerdings lassen wir uns nicht nehmen, daß Christus bei seinem Mahle unter uns gegenwärtig ist, ja daß seine Gemeinschaft uns wirklich und wesentlich dargereicht wird mit den äußeren Zeichen, so daß wir Theilhaber werden seines Fleisches und Blutes und er mit allen seinen Gütern Wohnung in uns macht und wir in ihm" u. s. w. So finden wir in diesem Briefe bereits den gesammten Inhalt des Consensus. Daher wird auch in jenen 20 Sätzen Calvin's, die er im März 1549 der bernischen Synode einreichte, ausdrücklich betont, daß der Gläubige im Abendmahl etwas Reelles empfange, daß hier mehr sey als

*) Unrichtig ist die Angabe Ranke's, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. 5. S. 355, „Juli 1549" statt: Mai 1549, sowie das, was daselbst betreffend die „Unwürdigen" mit Bezug auf den Züricher Consensus bemerkt ist. Die dort beigebrachte lateinische Stelle: „Fatemur dignis simul et indignis", gehört nicht dem Züricher Consensus an; s. Pestalozzi, Bullinger S. 640.

leere Zeichen; hinwieder gibt er sich aber auch die größte Mühe, gegenüber der lutherischen und papistischen Vorstellungsweise den symbolischen Karakter der Elemente beim Abendmahle bestimmt festzuhalten. So sagt auch Joh. Heinrich Hottinger, hist. eccles. cap. 6. S. 831 von Calvin: „Consensum in doctrina Sacramentaria . . . . ita instituit, ut et suspicione se, quasi consubstantiationi nimium favisset, liberarit, et nostras Ecclesias a reatu vacuorum Symbolorum mascule asseruerit."

Betrachten wir näher den Gedankengang des Consensus, der in seiner schließlichen Fassung aus 26 Artikeln besteht, die sich aus jenen 20 Sätzen durch einige Beifügungen und sorgfältigere Abtheilung ergeben hatten, so werden sich füglich sechs Gruppen unterscheiden lassen: 1) Art. 1—6. Bezeichnend ist es, daß der Erklärung über die Sakramente, um die es laut des Titels zu thun war, ein allgemeiner Abschnitt vorausgeschickt ist, um dem Sakramente die richtige Stellung anzuweisen zum ganzen Christenglauben und ja nicht etwa das christliche Geistesleben hinter die Sakramentshandlung ungebührlich zurücktreten zu lassen. Ausdrücklich wird hier ausgesprochen: Auf die geistliche Gemeinschaft mit Christo kommt Alles an für unser Heil: Unum cum ipso nos effici et in ejus corpus coalescere nos oportet, sagt Art. 5. Er macht durch den heil. Geist uns inwohnend alle Gläubigen aller in ihm liegenden Heilsgüter theilhaft. Solches zu bezeugen, ist sowohl die Predigt angeordnet als der Gebrauch der Sakramente uns anbefohlen (Art. 6.). Diese Artikel sind größtentheils neu hinzugefügt zu jenen 20 Artikeln, enthalten indeß nichts Wesentliches, was nicht schon in dem erwähnten Briefe Calvin's vorgekomen wäre. Sodann wird 2) in den Artikeln 7—9. der Werth der Sakramente dargelegt. Sie werden vorerst (Artikel 7.) bezeichnet als notae ac tesserae Christianae professionis et societatis sive fraternitatis, incitamenta ad gratiarum actionem et exercitia fidei ac piae vitae. Dann aber wird erklärt, daß sie noch mehr seyen, nämlich Siegel der Gnade Gottes, indem es heißt: Sed hic unus inter alios praecipuus (eorum finis est), ut per ea nobis gratiam suam testetur Deus, repraesentet atque obsignet. Wiewohl es sich dabei nicht um eine andere oder neue Gnadenwirkung handle, so haben sie doch ihren besonderen Werth: Nam etsi nihil aliud significant, quam quod verbo ipso annunciatur, hoc tamen magnum est, subjici oculis nostris quasi vivas imagines, quae sensus nostros melius afficiant, quasi in rem ducendo. . . . deinde, quod ore Dei renunciatum erat, quasi sigillis confirmari et sanciri. Hierauf hebt Art. 8. noch ausdrücklich hervor, wie sie nicht leere Zeichen, nicht wirkungslos seyen: Quum autem vera sint quae nobis Dominus dedit gratiae suae testimonia et sigilla, vere procul dubio praestat ipse intus suo Spiritu, quod oculis et aliis sensibus figurant Sacramenta, hoc est, ut potiamur Christo . . . reconciliemur Deo, Spiritu renovemur ꝛc. Daher ist Aeußeres und Inneres beim Sakramente zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden; es kommt der Sakramentsfeier reale Bedeutung zu für das Heil der Gläubigen laut Art. 9.: Quare etsi distinguimus, ut par est, inter signa et res signatas, tamen non disjungimus a signis veritatem; quin omnes qui fide amplectantur illic oblatas promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere, adeoque et qui dudum participes facti erant Christi, communionem illam continuare et reparare fateamur. Nachdem solchermaßen der positive Werth der Sakramente festgestellt ist, wird hinwieder 3) Art. 10—15. gezeigt, daß hiemit durchaus nicht den irdischen Elementen als solchen eine göttliche Kraft zugeschrieben werde, vielmehr beruhe ihre Kraft auf der göttlichen Verheißung. Daher (die Titel): Promissio maxime in Sacramentis spectanda. In elementis non obstupendum. Sacramenta per se nihil efficiunt; und Art. 13.: Organa quidem sunt, quibus efficaciter, ubi visum est, agit Deus, sed ita, ut totum salutis nostrae opus ipsi uni acceptum ferri debeat; auch Art. 15.: Vocantur sigilla . . . . et tamen solus Spiritus proprie est sigillum u. s. w. 4) In den folgenden Artikeln 16—18. wird demgemäß die Nothwendigkeit des Glaubens betont, wofern Jemand beim Sakrament nicht bloß

die Zeichen sondern auch die Sache empfangen soll, und damit die Erwählung in genauesten Zusammenhang gebracht. Sedulo docemus, sagt Art. 16., Deum non promiscue vim suam excercere in omnibus qui Sacramenta recipiunt, sed tantum in electis. Nam quemadmodum non alios in fidem illuminat quam quos praeordinavit ad vitam, ita arcana Spiritus sui virtute efficit, ut percipiant electi quae offerunt Sacramenta. Als commentum wird Art. 17. die Meinung bezeichnet: Sacramenta conferre gratiam omnibus non ponentibus obicem peccati mortalis.... Nam reprobis peraeque ut electis signa administrantur; veritas autem signorum ad hos solos pervenit. Dabei bemerkt aber Art. 18.: Ex Dei parte nihil mutatur; qnantum vero ad homines spectat, quisque pro fidei suae mensura accipit. Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte, Bd. II. S. 512 f., findet den faulen Fleck des „Consensus", wie er sich ausdrückt, in der Einmischung der Prädestinationslehre, in der Beschränkung der heilsamen Wirkung des Sakraments auf die Erwählten. Hiegegen hat schon Jul. Müller, die evangel. Union, ihr Wesen und ihr göttl. Recht (Berl. 1854), S. 280 mit Recht bemerkt: „Hier (im Art. 16.) tritt ja ganz unzweideutig der Gedanke heraus, a) daß eben nur an den gläubigen Empfängern die Kraft Gottes sich vermittelst der Sakramente bethätigt, b) daß Gott eben nur die Erwählten zum Glauben führt. Wenn nun der erste Satz richtig ist, und wenn Calvin nirgends lehrt, daß die Erwählten auch, während sie noch im Unglauben dahin leben, von dem Empfang der Sakramente einen gegenwärtigen Segen haben, so kann vermöge des zweiten Satzes die Einmischung der Prädestinationslehre in der Ordnung der Sakramente und ihrer Wirksamkeit im Wesentlichen nichts ändern." Ebrard nimmt auch besonders Anstoß an den Schlußworten des Art. 18., daß Jeder Christum empfange „pro fidei suae mensura", indem er S. 516 aus diesen schließt, es werde dadurch „eine magische, irresistible Geisteswirkung statuirt, durch welche der Glaube vorher, ehe er Christum empfing, sollte dahin gesteigert werden, um Christum bis auf einen gewissen Grad aufnehmen zu können." Allein von einer solchen Steigerung findet sich weder im Consensus selbst etwas, noch in Calvin's Expositio desselben. Vielmehr anerkennt Calvin auch in dieser, S. 208 bei Niemeyer, „in ipsis (Sacramentis) fidem nostram exerceri, foveri, adjuvari, confirmari", und bestreitet immer nur die Realität eines Empfangens Christi ohne Glauben, wie er S. 211 sich ausdrückt: „Christum absque fide recipi non minus portentum est quam semen in igne germinare"*). Dies wird auch 5) in den folgenden Artikeln, 19 u. 20., festgehalten, worin von der utilitas der Sakramente gehandelt wird, doch so, daß die Wesensgleichheit der Gemeinschaft mit Christo in und außer dem Sakrament behauptet wird: Fideles ante et extra Saramentorum usum Christo communicant, und hinwiederum: Fructus eorum percipitur aliquando post actionem, was insbesondere an dem Sakrament der heil. Taufe nachgewiesen wird. 6) Die sechs letzten Artikel, 21—26., enthalten nächst Exegese der Einsetzungsworte Christi noch ausdrückliche Widerlegungen der Transsubstantiation und Consubstantiation, der Ubiquitätslehre und der Adoration der Hostie: „Praesertim tollenda est, beginnt Art. 21., quaelibet localis praesentiae imaginatio. Nam quum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus: Christus quatenus homo est, non alibi quam in coelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est. Quare perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere. Hinsichtlich der Einsetzungsworte fährt Art. 22. fort: Proinde, qui in solennibus Coenae verbis, Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus: praecise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tanquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controver-

*) Auch aus Stellen in anderen Schriften der beim Consensus Betheiligten ließe sich nachweisen, daß der Sinn nicht der von Ebrard angegebene sey, z. B. Calvin's Instit. l. IV. c. 17. §. 40—42, Bullinger's Compend. christ. relig. L. 8. C. 10., und desselben Zuschrift vom Nachtmahl an A. Roist, s. Pestalozzi, Bullinger S. 554 f.

siam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id quod significant.

Man sieht durchgängig, wie die zwinglische Sakramentslehre im Consensus nicht aufgegeben, aber unter Calvin's Einfluß und Mitwirkung, ihrer Anlage entsprechend, weiter entwickelt und angemessen fortgebildet ist gemäß der Gestaltung, die sie schon im Anhang zu der erst nach Zwingli's Tode (1536) erschienenen Schrift Christianae fidei expositio, sowie in der Confessio Helvetica prior von 1536 und deren „Erläuterung“ vom Dezember 1536 gewonnen hatte (s. Pestalozzi, Bullinger S. 178—198). Auch nach den Seiten hin finden wir sie nun weiter geführt, die von Zwingli weniger berücksichtigt worden waren. Ein Fortschritt lag darin für die Züricher allerdings umso mehr, da sie nach Luther's letzten harten Angriffen sich in ihrem Bekenntnisse vom J. 1545 vor jeder Annäherung an ihn noch mehr gehütet, alle mystisch klingenden Ausdrücke behutsam vermieden und sich möglichst auf die von Zwingli anfangs schon gebrauchten Wendungen beschränkt hatten. Daraus allein, daß beide Theile, Calvin sowohl als die entschiedenen Anhänger Zwingli's ehrlicher Weise sich mit den Bestimmungen des Consensus einverstanden erklären konnten, läßt sich die Festigkeit und Dauer dieser Vereinigung begreifen, von der schon Beza (im Leben Calvin's) mit dankbarem Rückblick wie in fester Zuversicht für kommende Zeiten sagt: „Und diese Verständigung ist von da an nie mehr gestört worden; wir dürfen hoffen, daß sie fortdauern werde bis an das Ende der Welt.“

Noch bedurfte es aber, nachdem dieser Consensus im Mai des Jahres 1549 zwischen den Zürichern und Calvin zu Stande gekommen war, der größten Vorsicht und Besonnenheit, um wirklich den erwünschten Gewinn daraus zu ziehen, einerseits nämlich, um diesem Consens in möglichst weiten Kreisen Eingang zu verschaffen, da besonders, wo er zunächst wohlthuend wirken sollte, und auf der anderen Seite, um störende Einflüsse fern zu halten, besonders lügnerische Gerüchte, wie sie insgemein von Uebelwollenden bei solchen Bestrebungen ausgestreut wurden, als ob der eine oder der andere Theil von der Wahrheit abgefallen und seiner Ueberzeugung untreu geworden wäre. Vor Allem kam es darauf an, den Consens den reformirten schweizerischen Kirchen und Magistraten auf die geeignetste Weise mitzutheilen und deren Zustimmung einzuholen. Genaue Kenntniß der Personen und der Verhältnisse war hiefür unerläßlich. Daher war verabredet worden, nicht Calvin und Farel, die besonders in Bern bei Manchen im Mißkredit standen, sondern die Zürcher sollten den Bernern, sowie den übrigen reformirten Schweizerstädten Mittheilung davon machen. Auch ließ man die Feststellung der Form, des Vor- und Nachworts, sowie die letzte Redaktion des Ganzen bis dahin ausgesetzt. Schaffhausen und St. Gallen unterschrieben sofort mit Freuden, ebenso die Bündtner. In Lausanne erregte die Kunde von dem herrlichen Friedenswerke bei Viret und seinen Freunden, wie leicht zu erachten, den größten Jubel; „in unglaublicher Freude erhoben sie sich“, schreibt Calvin an Bullinger, „und dankten dem Herrn, der Solches gewirkt“; einige Verbesserungen, die von hier aus vorgeschlagen wurden, theilte Calvin den Zürichern mit, welche dieselben billigten und gern aufnahmen. In Neuenburg fand der Consensus nur ganz vereinzelten Widerstand, der bald gehoben war. Die Basler dagegen zeigten sich anfänglich dadurch gekränkt, daß sie zu den Berathungen nicht zugezogen worden waren, ließen sich aber durch die entschuldigenden Erklärungen Calvin's und Bullinger's besänftigen; gegen die Sache selbst erhoben sie keinerlei Einwendungen; sie zum förmlichen Beitritt einzuladen, hielt man für unnöthig, da sie bereits in ihrem eigenen Bekenntnisse sich völlig in demselben Sinne ausgesprochen hatten. In Zürich selbst zeigten einige Rathsglieder wegen der früherhin mit den Lutheranern gepflogenen, aber so arg mißlungenen Concordienverhandlungen Bedenken gegen solche Vereinigungen überhaupt; diese Bedenken erledigten sich aber bald in Folge der von den Predigern gegebenen Erläuterungen. Am meisten stellten sich aber Schwierigkeiten, wie sich erwarten ließ, in Bern entgegen. Wohl sprachen

die Prediger Johannes Haller, Wolfgang Musculus, der erst kürzlich dahin gekommen war, und ihre Freunde ihre freudige Zustimmung aus und hätten sehr gewünscht, den Consensus unterschreiben zu dürfen. Allein schon am 2. Juni erklärte sich der Rath in ablehnendem Sinne: „man halte ein neues Bekenntniß nicht für ersprießlich, da in der Berner Disputation (von 1528) und dem zürcherischen Bekenntniß gegen Luther (von 1545) Alles zur Genüge auseinandergesetzt sey. Auch sey zwischen der bernischen und der Genfer Kirche nie ein offener Zwiespalt gewesen, welcher nöthig machen könnte, öffentlich, auch Angesichts der Papisten, ihre Uebereinstimmung zu bezeugen." Diese Erklärung, die deutlich den officiellen Styl an sich trägt, konnte nicht eben befremden Denn nach all den betrübenden Erfahrungen, die der Rath bei den langwierigen Abendmahlshändeln bis vor Kurzem gemacht hatte, scheute derselbe begreiflich jeden neuen Schritt aus Furcht vor abermaligen Verwickelungen. Bereitwillig suchte Bullinger den Bernern die Zustimmung zu erleichtern durch Umgestaltung des Einganges und Schlusses. Das Vorwort bildete nun ein Brief Calvin's an die Züricher Geistlichen vom 1. Aug. 1549, der die Veranlassung zu der Reise Calvin's und Farel's nach Zürich, zu den dort gepflogenen Verhandlungen und der Aufstellung der vorliegenden Artikel des Consensus angibt, die nichts enthalten, als was von den genferischen und neuenburgischen Geistlichen gutgeheißen sey. Die Nachschrift ist eine von Bullinger verfaßte Antwort der zürcherischen Prediger und Professoren vom 30. August, worin übereinstimmend mit dem Vorworte klar hervorgehoben wird, daß nicht ein Streit die Ursache der Abfassung und Veröffentlichung des Consensus sey, sondern der Wunsch, daß die hie und da beargwohnte Einstimmigkeit überall anerkannt werde auch von den Kirchen anderer Nationen. Es finde sich darin dieselbe Lehre ausgedrückt, die schon seit vielen Jahren in den schweizerischen Kirchen verkündigt worden sey. Schließlich wird noch, wie in ähnlichen früheren Erklärungen, die Willigkeit kund gegeben, bessere Belehrung anzunehmen: „Si quis evidentiorem Sacramentorum explicationem protulerit, malumus ea ipsa uti cum piis omnibus, quam hortari unum hominem, ut subscribat nostrae consensioni, in qua Scripturae sanctae verba usurpavimus et expressimus apte, quo sensu accipiamus, et cum Ecclesia Catholica nos facere pro compertissimo habemus."

Ungeachtet dieses Entgegenkommens beharrte jedoch der Rath zu Bern bei seiner Ablehnung, so daß nur von der Zustimmung der übrigen Kirchen und der Befestigung der Ruhe in der bernischen Kirche mit der Zeit eine günstige Rückwirkung auf Bern sich allenfalls hoffen ließ. Man hielt es daher für rathsam, auch jetzt noch den Druck zu verschieben, wie Bullinger Calvin am 30. September meldet, während er ihm zugleich bemerkt, Calvin oder Farel möge den Consens nunmehr zuverlässigen Freunden in Frankreich oder anderwärts mittheilen, gleichwie er selbst denen in Deutschland ihn zukommen lassen wolle und ihn bereits unter der Bedingung des Stillschweigens an einige vertraute Männer in England übersandt habe, nämlich an John Hooper, der vom April 1547 bis zum März 1549 in Zürich gelebt hatte und alsbald (1550) Bischof von Glocester wurde, an den gelehrten Bartholomew Traheron, welcher früher bei Bullinger gewohnt hatte, Hofmeister des Herzogs von Suffolk (1550), und an Johann Utenhove, den Busenfreund Johann Laski's. Auf diese Anregung hin erfolgte nun gegen Ende November die Unterschrift des Consensus von Seiten sämmtlicher Prediger in Genf und um die gleiche Zeit derer in Neuenburg.

So waren zu großer Freude aller Betheiligten bis zu Ende des Jahres 1549 sechs — oder Basel hinzugerechnet sieben — Kirchen der Schweiz dem Consensus beigetreten. Auch Butzer hatte von England aus seine Billigung und Freude darüber bezeugt. Viel lag Bullingern auch an dem Urtheile Laski's; an ihn wandte er sich daher ebenfalls, um seine Ansicht zu vernehmen. Da dieser aber, von den durch das Interim erregten Stürmen aus Ostfriesland verdrängt, umherreiste und die Mittheilung erst etwa ein Jahr nach ihrer Absendung erhielt, ließ seine Antwort lange auf sich

warten. Endlich langte im Januar 1551 seine Zustimmung aus London bei Bullinger an, was dieser im Februar freudig Calvin meldet mit dem Bemerken, jetzt, halte er dafür, sollte der Consensus in Zürich und in Genf gedruckt werden. Calvin, noch ehe er den Brief erhielt, sprach gleichzeitig Bullingern den Wunsch aus, „um dem Treiben Uebelwollender zu begegnen, möchte dies nunmehr geschehen, wofern Bullinger die Zeit dazu geeignet finde; er hoffe, die Herausgabe werde auch für die sächsischen Kirchen von großem Nutzen seyn." — „Sicherlich nicht ohne höhere Fügung ist es so gekommen", erwiedert ihm Bullinger, „daß Du gerade die Herausgabe begehrtest, als wir uns eben damit beschäftigten" *).

Zu Anfang März 1551 konnte Bullinger den Consens gedruckt versenden, wobei er voll froher Hoffnung an Oswald Mykonius schreibt: „Ich weiß, es werden sehr Viele nun richtiger über uns urtheilen, die uns bis jetzt als „„Sakramentirer"" verdammten", und dem betagten Vadian meldet er: „Vor dem Drucke haben ihn mehrere ausgezeichnete Männer Englands, Preußens, Frankreichs, Italiens, Ungarns gesehen und gebilligt" (auch Niederländer hätte er hinzufügen können); „daher schien es endlich gut, ihn herauszugeben und zwar gerade jetzt, da unsere Gegner (die Papisten, durch Erneuerung des tridentinischen Concils) Alles wider uns aufbieten." — Bald nach der lateinischen Ausgabe erschien der Consensus auch deutsch, von Bullinger übersetzt. Die größte Freude an diesem glücklichen Fortgang bezeugt auch Calvin, der dabei voll Jubel Bullingern zuruft: „Das eben ist die rechte brüderliche Gemeinschaft, wenn wir anerkennen, daß die Geistesgaben so unter uns vertheilt sind, daß Keiner allein sich selbst genüge." Ludwig Lavater sagt über den Erfolg des Consensus in seiner Geschichte der Abendmahlsstreitigkeiten (1564): „Es wurden auch im Ausland viel herrliche, gelehrte Leute dadurch erfreut und im Glauben nicht wenig gestärkt." „Ich habe", — fügt er bei — von einem vornehmen, ehrenwerthen Manne, der viel um Melanchthon gewesen, gehört, daß Melanchthon erst aus dieser Confession die Abendmahlssache recht und gründlich verstanden oder doch von der Zeit an recht angefangen, sich zu den Zwingli'schen zu neigen, so daß er nie wider sie reden oder schreiben wollte, wie heftig man ihm auch zusetzte."

Als das bedeutendste Ergebniß aber, das wir schon in dem erwähnten Briefe an Vadian angedeutet finden, haben wir wohl zu betrachten, daß die reformirte Kirche in den verschiedenen Ländern Europa's, welche von nun an ihren Umkreis bilden sollten, sich ihres inneren Zusammenhanges mehr bewußt ward und deshalb das Band der christlichen Gemeinschaft und des Vertrauens, welches die Kirchen ihrer damaligen Ausgangs- und Hauptpunkte, Zürichs und Genfs, verknüpfte, in zunehmendem Maße ihre weit auseinander liegenden Glieder, wenn auch unter Beibehaltung ihrer Selbstständigkeit, kräftiger umschlang und fester vereinigte. Gewiß hätte sich, wie Calvin in dem angeführten Schreiben hofft, ein großer Segen davon auch für das Verhältniß der Reformirten zu den lutherischen Glaubensbrüdern in Deutschland erwarten lassen, wofern die unbefangene Beurtheilung eines Melanchthon daselbst die Oberhand behalten hätte. Bei der heftigen Befeindung aber, die sich gegen die milderen Lutheraner erhob, war es ihren Gegnern erwünscht, auch gegen den Consensus Tigurinus loszubrechen, wobei Joachim Westphal besonders hervortraten. Ein heftiger Schriftenwechsel, auf welchen hierorts nicht näher einzugehen ist, wurde dadurch hervorgerufen zwischen ihm, Brenz, Schnepf rc. einerseits und Calvin, Laski, Bullinger, Beza andererseits (s. die Artikel „Westphal", „Calvin", „Laski" u. s. w.). Wiewohl die Züricher eine Zeit lang geneigt waren, zu Westphal's Angriffen zu schweigen, anerkannten sie nachgerade die Nothwendigkeit einer kurzgefaßten Widerlegung. Da der Consensus eine gemeinsame Sache der schweizerischen Kirchen und derjenigen Genfs rc. war, beabsich-

*) Alle Angaben, die sich bei Neueren finden, als ob der Consensus früher im Druck erschienen wäre, Niemeyer, coll. Conf. pag. XLV, sind falsch, s. Pestalozzi, Bullinger S. 639 f.

tigte man anfangs, die von Calvin entworfene Vertheidigung desselben gleich dem Consensus selbst von allen diesen Kirchen unterzeichnen und im Namen Aller erscheinen zu lassen. Calvin schickte daher im Oktober 1554 seinen Entwurf den Zürichern zur Begutachtung und arbeitete ihn bereitwillig ihren Ausstellungen gemäß um, worauf sie bereit waren, die Schrift zu unterzeichnen. Indeß fand man überhaupt rathsamer, nicht erst von den einzelnen schweizerischen Kirchen die schriftliche Zustimmung einzuholen, sondern sich mit der einfacheren Form einer Zuschrift Calvin's an sie und die mit ihnen verbundenen Kirchen zu begnügen, s. Niemeyer, coll. Confessionum, S. 199 bis 217. Somit haben wir sie als eine authentische Erläuterung und nähere Begründung des Consensus Tigurinus zu betrachten. Henry's Angabe, Leben Calvin's Bd. 3. S. 305, als ob dieselbe von den schweizerischen Kirchen unterschrieben worden sey, ist irrig; s. Pestalozzi, Bullinger S. 640.

Die erste lateinische, im J. 1551 gedruckte Ausgabe, betitelt: Consensio mutua in re Sacramentaria Ministrorum Tigurinae ecclesiae et D. Joannis Calvini, Ministri Genevensis Ecclesiae, Tig. R. Wissenbach, — ist ohne Jahrzahl. Der Titel der deutschen Ausgabe lautet: „Einhälligkeit der Dienern der Kilchen zu Zürich und Herren Joannis Calvinj Dieners der Kilchen zu Genff, deren sy sich imm handel der heyligen Sacramenten gägen einandern erklärt und vereinbared habend." Zürich, R. Wyssenbach, 1551. — Die französische Ausgabe ist betitelt: L'Accord passé et conclud touchant la matière des Sacremens entre les Ministres de l'Eglise de Zurich et Maistre Jehan Calvin Ministre de l'Eglise de Genève; Genève, J. Crespin, 1551. — Abgedruckt findet sich der Consensus Tigurinus in Ludov. Lavater, historia de origine et progressu controv. sacram., Tig. 1563; in Rod. Hospinian, hist. sacram., Band 2. Tig. 1602; ferner in Calvini Opp. etc., in Niemeyer, collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips. 1840, u. s. w. — Ueber denselben vergl. Hundeshagen, Conflikte des Zwinglianismus rc. in der bernischen Kirche, 1842. — Ebrard, Dogma vom heil. Abendmahl, Bd. 2. 1846. — Schenkel, Wesen des Protestantismus, Bd. 1. 1846. — Schweizer, Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche, Bd. 2. 1847; Centraldogmen, Bd. 1. 1854. — Hagenbach, Geschichte der ersten basler. Confession. Basel 1827. — J. J. Hottinger, helvet. Kirchengesch. Bd. 3. 1708. — J. C. Füsslin, epistolae Reform. 1742. — Henry, Leben Calvin's, Bd. 2. u. 3. 1838 u. 1844. — Pestalozzi, Bullinger, 1858. — Stähelin, Calvin, Bd. 2. 1863. — Kirchhofer, Leben Farel's, Bd. 2. 1833. — Ruchat, histoire de la réformation de la Suisse, Bd. 5. 1836. — Nach dem Gesagten ist zu berichtigen: Möncke berg, Joach. Westphal und Joh. Calvin, 1866.

Carl Pestalozzi.

Zwischenzustand, s. Hades.

Es folgen hier noch einige Artikel, auf die an früheren Stellen verwiesen worden ist, ohne daß solche Verweisungen bis jetzt erledigt worden sind.

Ambrosius, der zur Zeit des Origenes in Alexandrien lebte, gehörte wahrscheinlich einer der gnostischen Parteien, wahrscheinlich derjenigen des Valentin oder des Basilides an. Angezogen durch den Ruf, den sich Origenes durch Gelehrsamkeit und tiefes Wissen erworben hatte, besuchte er dessen Vorträge. Es gelang diesem, ihn von seinen Irrthümern zu überführen; fortan wurde er des großen Theologen inniger Freund, und hat sich wesentliche Verdienste um ihn sowie um die Kirche erworben, indem er es war, der Origenes aufmunterte, als Schriftsteller aufzutreten, und ihn fort und fort zur Abfassung neuer Schriften antrieb, so daß Origenes ihn seinen *ἐργοδιώκτης* nannte, ja einen der *ἐργοδιώκται τοῦ θεοῦ*. Ambrosius besoldete aus seinen reichen Gütern sieben Schnellschreiber und sieben Abschreiber nebst einigen Schönschreiberinnen für seinen Freund und scheute keine Kosten, um, als Origenes an die Vorbereitung der Hexapla ging, für ihn Exemplare der LXX. und anderer griechischer Uebersetzungen des A. Testaments, die Juden (Symachus, Theodotion) gemacht hatten, und andere werthvolle Schriften anzuschaffen. Er stand seinem Freunde bei in Vergleichung der Texte. An ihn sind viele Schriften des Origenes gerichtet. Ambrosius bekleidete ein Staatsamt, welches ihn zu öfteren Reisen veranlaßte; daher finden wir ihn öfter außerhalb Alexandriens; einmal, in der Verfolgung des Maximin im J. 235, welcher Origenes zu entgehen so glücklich war, saß Ambrosius als Bekenner des christlichen Glaubens im Gefängnisse. Ob er, wie Hieronymus meldet, Diakon gewesen ist, lassen wir dahingestellt. Er ist vor Origenes gestorben. — Vgl. über ihn Euseb. H. E. VI. 18. — Epiphanius haeres. c. 64, 3. — Hieronymus de viris illustribus c. 56. — Redepenning, Origenes, passim.

Bajophorie, Palmzweigtragen (von *βαΐς*, Palmzweig, daher *βαϊοφόρος* und *βαϊφόρος*, Palmenträger, und *βαϊφόρια*, das Tragen von Palmzweigen), bezeichnet denjenigen Theil der Laubhüttenfestfeier, der in dem Tragen des Lulabh (des Fascikels aus einem Myrthen-, einem Palm- und einem Weidenzweig) bestand. Früher zog die israelitische Gemeinde an jedem der sieben eigentlichen Laubhüttenfesttage, den Träger des Lulabh an der Spitze, in die Synagoge; jetzt wird damit nur noch ein Umzug in der Synagoge gemacht. Die Bedeutung jenes Fascikels ist in dem Artikel „Laubhüttenfest“ angegeben. Pfr. Wilh. Pressel.

Bardesanes kann nur im uneigentlichen Sinne als Schüler Valentin's angesehen werden. Die Angaben über ihn, sein Leben, seine Lehre und Schriften haben in der neuesten Zeit durch die Schriften von Merx und Hilgenfeld eine wesentliche Modifikation erlitten. Bis dahin hielt man sich an die Angaben bei Eusebius und Epiphanius, doch bereits in einigen Punkten berichtigt durch Ephräm den Syrer. Darnach gehört Bardesanes der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an, lebte in Edessa in Mesopotamien, daher Bar, Sohn des Daison, Name eines Flusses bei Edessa, genannt.

Er stand in freundschaftlichem Verhältnisse zum Fürsten von Edessa, Abgar Manu, zwischen den Jahren 152 und 187. Als der Kaiser Ant. Verus in dem Partherkriege nach Syrien kam, disputirte Bardesanes mit den heidnischen Philosophen, die ihn begleiteten, und er soll an diesen Kaiser einen Dialog über die εἱμαρμένη gerichtet haben. Nach Eusebius (praeparatio ev. VI, 10.) soll er zuerst den Lehren des Valentin ergeben gewesen, nachher zur katholischen Lehre zurückgekehrt seyn, doch so, daß er manche seiner früheren Lehren beibehielt und so der Stifter einer eigenen Sekte wurde. Nach Epiphanius trat er von der katholischen Kirche zu den Valentinianern über. Allein von Allem diesen weiß Ephräm der Syrer, der gegen Bardesanes schrieb, (s. Bd. III. S. 90) nichts. Das Wahre an der Sache ist, daß Bardesanes nicht aus der katholischen Kirche austrat, auch in der Kirche Vorträge hielt, worin er sich im Ausdrucke an die herrschende Kirchenlehre anschloß, soweit überhaupt damals von einer solchen die Rede seyn konnte. Er suchte auch durch Hymnen seine Lehren zu verbreiten und gewann dadurch in der That viele Anhänger in der katholischen Kirche. Er schrieb gegen die Marcioniten und gegen andere Gnostiker, welche ein die moralische Freiheit beeinträchtigendes Verhängniß lehrten, woraus also geschlossen wurde, daß er bei Abfassung dieser Schriften rechtgläubig gewesen sey, in Wahrheit aber war es nur eine andere Form der Gnosis, die er in dieser Beziehung vertrat. Außer den Auszügen, die Eusebius a. a. O. aus der Schrift über die εἱμαρμένη gibt, ist die wichtigste Quelle die Sammlung der 56 polemischen Reden des Ephräm Syrus, worin auch Bardesanes, auf Grund seiner Schriften, woraus der Verfasser Fragmente anführt, angegriffen wird. Es ergibt sich daraus, daß Bardesanes, wenn er auch in seiner Lehrweise sich mit Valentin verwandt zeigt, doch in anderer Hinsicht von ihm abweicht und sich dem Systeme der Ophiten nähert, so daß es die wahrscheinlichste Annahme ist, Bardesanes habe aus Einer Quelle mit Valentin und den Ophiten geschöpft. Besondere Beachtung scheint dies zu verdienen, daß er, wie bevorwortet, die moralische Freiheit nicht nur entschieden zugab, sondern auch alles Ernstes lehrte und hervorhob und ein blindes Verhängniß für die Menschen auf's Bestimmteste verwarf (s. Eusebius a. a. O.). Nach den genannten neuen Forschungen fällt aber die Lebenszeit des Mannes ziemlich später. Die Edessenische Chronik bei Assemani läßt ihn unter Abgar Manu erst geboren werden. Moses Chorenensis läßt ihn unter Elagabal blühen und beruft sich, für seine armenische Kirchengeschichte bis auf die Zeit des Chosroes (Kosru I, 212—259), auf ein syrisches Geschichtswerk des Bardesanes, welches in's Griechische übersetzt worden. Dazu kommt die Aussage des Porphyrius († 305), daß Bardesanes zur Zeit „unserer Väter" gelebt habe. Außerdem lassen die Philosophumena auf Gleichzeitigkeit des Bardesanes mit Hippolyt schließen. Was die Schriften betrifft, so ist der genannte Dialog über das Schicksal erstens nicht von Bardesanes selbst verfaßt, und zweitens ist er neu aufgefunden und veröffentlicht worden in Cureton's Spicilegium Syriacum, und von Merx mit erläuternden Bemerkungen in deutscher Uebersetzung in seine Schrift aufgenommen; er trägt den Titel: Gesetze der Länder; ein Schüler des Bardesanes referirt darin über eine Streitunterredung seines Lehrers mit einem gewissen Awida über Freiheit und Schicksal. Man hat darin den von Eusebius und Epiphanius erwähnten Dialog wieder erkannt und die Bruchstücke daraus in der praepar. Evang. des Eusebius wieder gefunden. Derselbe Dialog erhält neue Bedeutung durch sein Verhältniß zu den clementinischen Recognitionen. Derjenige Theil desselben, der die Verschiedenheit der Gesetze der Länder und ihres constanten Einflusses auf die Sitten der Völker als Argument gegen das Schicksal gebraucht und der bei Eusebius a. a. O. sich findet, ist auch in den Recognitionen IX, 19 ff. Merx und Hilgenfeld weichen nun von einander ab in der Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Texte des Dialogs zu einander. Während Merx bei Cureton das Original findet in syrischer Sprache, was bei Eusebius und in den Recognitionen übersetzt und zugeschnitten erscheine, meint Hilgenfeld, der syrische Text

sey eine Uebersetzung aus dem Griechischen, wovon Eusebius Fragmente gibt. — Was die Lehre des Bardesanes betrifft, so meint Merx freilich, ihr eine ganz neue Gestalt geben zu müssen, als welche man bisher kannte; allein es ist von Hilgenfeld und von Möller a. a. O. dagegen eingewendet worden, daß er sich zu sehr auf den Dialog, der gar nicht von Bardesanes selbst herrührt, gestützt und auch den gnostischen Gehalt dieser Schrift nicht gehörig gewürdigt habe. Hilgenfeld kommt, was die Lehre des Bardesanes betrifft, zu dem Ergebniß, daß sie ein Hauptzweig des morgenländischen Valentinianismus gewesen sey, während Möller a. a. O. darin die Formen der Gnosis der Ophiten wieder erkennt.

Siehe Neander, gnostische Systeme, S. 190. — A. Hahn, Bardesanes Gnosticus Syrorum primus hymnologus. Leipz. 1819. — Kuehner, astrologiae et astronomiae in doctrina Gnosticorum vestigia. P. I. — Bardesanis Gnostici numina astralia. Hildburghausen 1833. — Merx, Dr., Bardesanes von Edessa nebst Untersuchungen über das Verhältniß der clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder. Halle 1863. — A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker. Leipzig 1864. — Außerdem E. W. Möller's Anzeige beider Schriften in den Jahrbb. für D. Theol. 1865. S. 559.

Beccarelli, Joseph, mailändischer Geistlicher, Anhänger des Molinos, verdient durch seine Thätigkeit für Erziehung der Jugend erwähnt zu werden. Er wurde wegen seiner molinistischen Lehren im Jahre 1708 von der Inquisition verhaftet, schwor sie 1710 zu Venedig ab und wurde darauf zu den Galeeren verurtheilt.

Bernis, Franz Joachim, geboren im Jahre 1715 zu St. Marcel im Schooße einer adelichen, aber wenig begüterten Familie, deshalb für den geistlichen Stand bestimmt, von durchaus weltlicher Gesinnung, wurde durch die Marquise von Pompadour bei Ludwig XV. eingeführt, der ihn 1751 als Gesandten bei der Republik Venedig gebrauchte; ebenso vermittelte er das Bündniß zwischen Frankreich und Oestreich und trat 1757 an Rouillé's Stelle in das Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten ein, dem er bis 1758 vorstand. In demselben Jahre erhielt er den Cardinalshut. Er verlor das genannte Ministerium, weil er sich dem Willen des Königs und seiner Maitresse nicht in Allem fügen wollte, wurde aber nach fünfjähriger Verweisung in seine Abtei St. Médard vom König wieder aufgenommen und 1764 zum Erzbischof von Albi befördert. Im Jahre 1769 ging er in das Conclave und bewirkte die Wahl Clemens XIV., des Jesuitenfeindes, zum Pabste. Er blieb fortan in Rom als französischer Gesandter und erwarb sich so sehr die Zufriedenheit seines Hofes, daß er von Ludwig XV. den ungewöhnlichen Titel eines protecteur des églises de France erhielt. Er starb im Jahre 1794, durch die französische Revolution aller seiner Güter beraubt.

Bernis ist seiner Zeit als angenehmer, gewandter Dichter bekannt geworden. Seine Gedichte sind nebst seinen Episteln als oeuvres complètes, Paris 1797, herausgegeben worden. Von den Gedichten pflegte er zu sagen: „Es sind die Sünden meiner Jugend.“

Berthold, Cistercienserмönch aus dem Kloster Lockum in Niedersachsen, wurde nach dem Tode des frommen Meinrad im Jahre 1196 vom Erzbischof von Bremen zum Bischof gewählt und als missionirender Bischof nach Liefland geschickt, wo er an der Spitze der Kreuzbrüder kämpfend und bald fliehend von den heidnischen Lieven ereilt und getödtet wurde, im J. 1198. Siehe Blumhardt, Missionsgeschichte Bd. III. 2. S. 518—520.

Bischofswahl. Da seit der Gründung der Kirche die Vorsteher von den Gemeinden unter Mitwirkung der Apostel angenommen wurden, erfolgte auch nach der Entstehung des Episkopats in den ersten Jahrhunderten eine analoge Art der Bestellung. Indem man die Bischöfe überhaupt als successores Apostolorum zu betrachten angefangen hatte, schien es angemessen, daß neue Episkopen nicht ohne Beirath bereits vorhandener eingesetzt würden, und so bildete sich der Gebrauch, daß bei der Auswahl

geeigneter Personen Bischöfe aus der Nachbarschaft zugezogen wurden und daß der von einer Gemeinde Gewünschte von ihnen genehm gefunden, oder ein von ihnen selbst als geeignet der Gemeinde Empfohlener von derselben für gut erklärt wurde. Da, wie man überzeugt war, die Berufung von Gott selbst ausging, so konnte man in der Uebereinstimmung der sämmtlichen bei der Anstellung Betheiligten nur ein Zeugniß für den Willen Gottes selbst anerkennen. In solchem Sinne schreibt Cyprian im J. 252: „Factus est Cornelius episcopus de Dei et Christi eius judicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis, quae tunc affuit, suffragio, et de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio. . ." (epist. 67 in c. 5. Cau. VII. qu. I). Ein auf diesem Wege angestellter Bischof galt auch für alle willkommen, da man darauf hielt, das Aufdringen eines Vorstehers zu vermeiden. Daher wurde noch später ein Verbot dagegen erlassen. „Nullus invitis detur episcopus. Cleri, plebis et ordinis consensus et desiderium requiratur. . ." (Coelestin I. a. 428, in c. 13. dist. LXI. c. 26. dist. LXIII. vgl. Hegel Geschichte der Städteverfassung in Italien Bd. I. S. 189). Im Zusammenhange mit der Entwickelung der Kirche im Ganzen erlitten diese Vorschriften nach zwei Seiten hin eine Modification, indem die Metropolitanverfassung und die veränderte Stellung des Volks zum Klerus ihren Einfluß äußerten. Die Metropoliten erhielten darnach die entscheidende Stimme, zumal wenn Streitigkeiten bei einer Wahl entstanden waren: „Si forte vota eligentium in duas se diviserunt partes, metropolitani judicio is alteri praeferatur, qui majoribus studiis adjuvatur: tantum ut nullus invitis et non petentibus ordinetur, ne civitas episcopum non optatum aut contemnat aut oderit" (Leo I epist. 14 a. 446, in c. 36. dist. LXIII., verb. daselbst epist. 167 a. 458 oder 459, in c. 1 dist. LXII), die Laien traten aber überhaupt mehr zurück, bald so, daß nur ein Theil derselben, die Notabeln, förmlich mitstimmten, bald so, daß sie höchstens Widerspruch erheben durften und nur beifallende Zustimmung zu erkennen geben konnten. „Vota civium, testimonia populorum, honoratorum arbitrium, electio clericorum in ordinationibus sacerdotum exspectantur. . . . . Per pacem et quietem sacerdotes, qui praefuturi sunt, postulentur, teneatur subscriptio clericorum, honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis" (Leo I. epist. 10. a. 445, in c. 27. dist. LXIII.). Zum Beweise solcher Beschränkung dient besonders auch ein Schreiben des Gelasius (in c. 11. dist. LXIII.), dessen Inhalt später mit den Worten angegeben wurde: In electione episcopi populus debet adesse —. Daß außerdem schon zeitig die Obrigkeit bei den Bischofswahlen eine gewisse Theilnahme besaß, erhellt aus den Berichten über dieselben in den bedeutenderen Kirchen, namentlich in Rom (M. s. den Art. Papstwahl Bd. XI. S. 93). In vorzüglichem Grade und allgemeiner wurde dies aber nach der Einführung des Christenthums in den germanischen Reichen üblich; entscheidend war dabei das Verhältniß, welches sich zwischen dem Staat und der Kirche überhaupt bildete: denn so wie häufig die Kirche die Herrschaft in allen öffentlichen Angelegenheiten gewann, hatten die Bischöfe den größten Einfluß auf die Königswahlen, wie umgekehrt wo der Staat die Obergewalt besaß, die Könige über die Besetzung der Bischofsstühle entschieden. So war es in Spanien, wo während der Regierung der arianischen Könige die Bischöfe das Uebergewicht behaupteten. Auch seit der Anerkennung der orthodoxen katholischen Lehre behauptete sich fast ein Jahrhundert die ältere Weise der Bestellung, doch wurde öfter über willkührliche Eingriffe des Volks geklagt, so daß der Episkopat sich genöthigt sah, denselben durch Einräumung des Rechts an den König zu begegnen. Ausdrücklich beschloß daher die zwölfte Synode zu Toledo 681 in can. 6. (in c. 25. dist. LXIII.) „— ut . . . licitum maneat deinceps Toletano pontifici, quoscunque regalis potestas elegerit, et . . Toletani episcopi judicium dignos esse probaverit, in quibuslibet provinciis . . . . praeficere praesules —", was auch die folgenden Synoden wiederholt bestätigten (m. s. Thomassin vetus ac nova eccl. disciplina P. II. lib. II. cap. XV.). Im fränkischen Reiche scheinen seit Beginn her die Könige die Wahlen bestimmt zu haben und

über dabei stattgefundene Simonie wurde geklagt. Daher hielt schon das Concil. Aurelian. II. vom J. 533 im can. 7. die Renovation der früheren Norm ein und zwei Jahr später decretirte die Synode zu Clermont 535 (Concil. Arvernense I.) can. 2. „— Episcopatum desiderans electione clericorum vel civium, consensu etiam metropolitani ejusdem provinciae pontifex ordinetur, non patrocinia potentum adhibeat ...“ und mehrere Synoden schärften unter Androhung des Bannes die älteren Canones wieder ein, indem sie sich gegen königliche Befehle dawider aussprachen. So das Concil. Aurelian. III. vom J. 538. can. 3, Concil. Paris. III. vom J. 575. can. 8. (.... Nullus civibus invitis ordinetur episcopus ...., non principis imperio .... ingeratur. Quodsi per ordinationem regiam honoris istius culmen pervadere aliquis ... praesumpserit, a comprovincialibus loci ipsius episcopus recipi nullatenus mereatur, quem indebite ordinatum agnoscunt ....“). Nur vorübergehend hatte das Conc. Aurelian. V. vom 549. can. 10. sich gefügt („cum voluntate regis“). Der vom Concil. Paris. V. vom 614. im can. 1. wieder eingeschärfte Wahlmodus erhielt hierauf von Chlotar II. die königliche Bestätigung, freilich unter Hinzufügung des Erfordernisses der königlichen Bestätigung, welches Seitens der Synode nicht aufgestellt worden war. „Definitionis nostrae est, ut canonum statuta in omnibus conserventur, et quod per tempora ex hoc praetermissum est, vel dehinc perpetualiter observetur, ita ut episcopo decedente, in loco ipsius, qui a metropolitano ordinari debet cum provincialibus, a clero et populo eligatur; et si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur, vel certe, si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur, (in Pertz Monumenta Germaniae T. III. pag. 14.). Auch nachher erneute aber die Synode zu Rheims 625 in can. 25, so wie die Synode zu Chalons 649 (? 664) (Concil. Cabilon.) im can. 10. den frühern Schluß, ohne des Rechts des Königs zu gedenken, dieser aber machte von der reservirten Befugniß vollen Gebrauch (Man s. z. B. das Praeceptum Dagobert's über die Beförderung seines thesaurarius Desiderius zum Bischof von Cadurca (Cahors) im Jahre 636 in den Capitularien von Baluze Tom. I. pag. 14, Walter corpus juris Germ. T. I. pag. 16 u. v. a. Damit verb. man die von Marculf mitgetheilten Formeln lib. I. form. 5. 6. 7. u. a.), so daß fortwährend über die Willkühr und Gewalt der Herrscher geklagt werden mußte (Beispiele bei Rettberg Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 2. S. 605. 606, vgl. Thomassin a. a. O. lib. II. cap. XIII. XIV.). Durch die Einrichtungen, welche Bonifacius traf, erfolgte faktisch, aber nur vorübergehend, eine bessere Ordnung, im Princip wurde nichts geändert und bald wurden die kaum beseitigten Mißbräuche um so mehr zur Regel, als die Abhängigkeit des höheren Klerus als Vasallen des Königs für die Bestellung derselben in den Bisthümern den Ausschlag geben mußte. So übten die Könige ein förmliches Ernennungsrecht und auch Karl der Große bediente sich desselben ohne Bedenken. Für die entgegengesetzte Meinung, daß nämlich der Kaiser die freie Wahl nach den kanonischen Regeln anerkannt habe, beruft man sich auf das Capitulare Aquisgranense von 803. cap. 2. (Baluzius T. I. pag. 379 Walter T. 2. pag. 171.). Dasselbe ist aber nicht für ächt zu halten (es fehlt auch bei Pertz) und die Bezugnahme auf die Sammlung des Ansegisus lib. I. cap. 78, wiederholt im ersten Buche der Collektion des Benedict cap. 213, ist unzulässig und geht vielmehr auf die gleich zu erwähnende Vorschrift Ludwigs des Frommen. Dafür, daß Karl nicht andere Grundsätze, als sein Vorgänger befolgt habe, sprechen nicht nur sonstige Berichte (Rettberg a. a. O. S. 606. 607), sondern auch die Thatsache, daß derselbe einzelnen Diöcesen besondere Privilegien ertheilt hat, ihre Bischöfe frei wählen zu dürfen (Richter Kirchenrecht § 183 Anm. 6 Citate). Darnach erscheint Thomassin's a. a. O. cap. XX. ausgesprochene Ansicht nicht begründet. Uebrigens ist später ja selbst behauptet worden, Pabst Hadrian habe Karl das Investiturrecht förmlich über Bischöfe und Erzbischöfe zugestanden. (Die aus Siegebert von Gemblours entlehnte Nachricht ist in das unächte Document in c. 22. dist. LXIII. übergegangen. Vergl.

Hirsch de vita et scriptis Sigiberti. Berolin 1841. pag. 42. f.). Auch Ludwig der Fromme hielt zuerst an dem Nominationsrechte fest (vergl. Wahlprivilegia von ihm bei Richter a. angef. O.), verzichtete aber bald hierauf und verordnete im Concil. Aquisgran. von 817. cap. 2. (Pertz Monumenta Tom. III. pag. 206.) die Wahl durch das Volk und den Klerus. (m. s. Thomassin a. a. O. cap. XXI.); indessen wurde diese Vorschrift doch nicht als allgemeines Gesetz befolgt: denn nach wie vor wurden fortwährend einzelnen Kirchen besondere Wahlprivilegien ertheilt (s. Richter a. a. O. verb. Böhmer Regesta Karoling. nr. 343. 986) und dafür selbst ein allgemeines Formular aufgestellt (s. Formulae Alsaticae nr. 6, bei Walter a. a. O. T. III. pag. 529. Dümmler das Formelbuch Bischof Salomo's III. von Konstanz. Leipzig 1857. nr. I. v. Wyß allemannische Urkunden und Formeln des neunten Jahrh., in den Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft zu Zürich. Bd. VII. Heft 2. 1850. 4. nr. 19 S. 38.) und fortwährend veranlaßten die Könige die Wahl von Bischöfen, wenn dieselben ihnen irgend dienstbar geworden (Man s. z. B. die Empfehlung zu einer Diöcese, weil ein Geistlicher den König einmal bewirthet hatte, von 878, in den Formulae Alsaticae nr. 13, bei Walter a. a. O. pag. 535. Dümmler a. a. O. nr. XXVII.). Das also fortwährend von den Königen angewendete Recht fand nun auch die Anerkennung der Päbste (Belege bei Richter a. a. O. Anm. 7), gerade von dieser Seite erhob sich aber später der Widerspruch um so entschiedener. Die Absicht der Curie war auf die völlige Unabhängigkeit der Kirche von der weltlichen Macht gerichtet, während die Forderung nur auf den angeblichen Uebergriff des Staats in das königliche Gebiet und das Aufhören desselben gestellt wurde. Das Resultat des hierdurch hervorgerufenen Kampfes (über diesen selbst s. man den Art. Investitur und Streit darüber Bd. 6. S. 708. f.) war nun allerdings für die Zukunft der Bischofswahlen bestimmend, indem in dem zwischen Heinrich V. und Calixt. II. im Jahre 1122 vereinbarten Concordate zu Worms (Pertz Monumenta Tom. IV. pag. 75. 76.) „electio canonica et consecratio libera" festgestellt wurde. Kanonische Wahl ist aber nicht mehr die ursprüngliche mit aktiver Theilnahme des Volks und des Klerus, sondern die Wahl durch die betreffenden Domkapitel. Dies ist als gemeines Recht anerkannt, mit besonderer Zurückweisung der Laien. (cap. 51. 56 X. de electione 1, 6, von Gregor IX. Die erste Stelle spricht von einer Collegiatkirche). Dieses Recht ist aber im Laufe der Zeit vielfach modificirt, indem nicht nur bisweilen die Päbste sich die Besetzung selbst vorbehalten, sondern auch öfter den Landesherrn, sobald diese der katholischen Kirche angehören, die Nomination zugestanden, außerdem aber den Capiteln die Weisung ertheilt haben, in den Fällen, wo ihnen selbst die Wahl überlassen ist, sich mit den betreffenden Regierungen in Einvernehmen zu setzen, damit von denselben die Bestätigung der Gewählten sicher zu erwarten sey.

Die für die Wahl selbst geltenden Bestimmungen sind im allgemeinen folgende.

Wo die Wahl (electio) einem Capitel zusteht, ist jedes ordentliche Mitglied desselben dazu berechtigt, mit Einschluß der Ehren-Kanoniker (canonici honorarii, im Unterschiede der numerarii), welche vorzugsweise für diesen Zweck manchen Capiteln beigegeben sind. Ausgeschlossen sind die einer schweren Kirchenstrafe Unterliegenden, namentlich Excommunicirte und Suspendirte. Die Berechtigten müssen dazu gehörig eingeladen werden und die ohne gerechten Grund (zu große Entfernung, Gefahr im Verzuge) Uebergangenen können auf Annullirung des Wahlakts antragen. (c. 28. X. pr. de electione (1. 6). Innocent. III. a. 1202.) Die Wähler sollen persönlich erscheinen, Stimmzettel einzusenden ist nicht gestattet, (c. 46. §. 3. de elect. in VI. 1. 6. Bonifac. VIII.) einen Stellvertreter darf aber derjenige beauftragen, welcher selbst anwesend zu seyn außer Stande ist (c. 42 X. de electione Innoc. III. a. 1215) —. Wahlfähig ist nur derjenige, welcher die einem Bischofe erforderlichen Eigenschaften besitzt (vergl. den Art. Bischof Bd. II. S. 244.) und, wenn er noch nicht Priester ist, sich den Ordo in festzusetzender Frist ertheilen läßt. Ist die Person sonst mit einem kanonischen Hinder-

nisse behaftet, aber jedenfalls ein würdiges Subjekt, dem also nicht eine Irregularität wegen eines Delikt's entgegensteht, so kann sie nicht gewählt, sondern nur erbeten werden, sie ist nicht eligibilis, sondern postulabilis (c. 6. X. de postulatione praelat. 1, 5. Honorius III. c. 20. X. de elect. Innoc. III.). Hierher gehört vornehmlich der Fall, wenn der Vorzuschlagende bereits bestätigter Bischof einer anderen Diöcese ist. Wenn dann nicht schon im Voraus vom Pabst ein Breve eligibilitatis erwirkt worden, so erfolgt später nicht seine Bestätigung (confirmatio), sondern nur seine Zulassung (admissio), deren Wirkung übrigens mit jener dieselbe ist. Im Allgemeinen steht der postulabilis aber dem eligibilis nach, so daß wenn gleichzeitig das Capitel auf Beide seine Augen gerichtet hat, jener noch einmal so viel Stimmen haben muß, als dieser. (Daher geht der von Neun Gewählten dem von fünfzehn Postulirten vor. c. 40. X. de elect. Innoc. III. a. 1212.). In neuerer Zeit ist indessen der Unterschied der electio und postulatio unter anderen für Preußen aufgehoben, nachdem schon früher die Admission der Postulirten nur aus gewichtigen Ursachen verweigert zu werden pflegte.

Die Wahl selbst, der eine Messe unter Anrufung des heiligen Geistes vorhergehen soll (cap. 14. X. de elect. Coelestin III. cap. 18. X. eod. Innoc. III.), wird in einer der drei üblichen Formen vollzogen, entweder durch schriftliche Abstimmung (per scrutinium) aller Votirenden oder durch Beauftragung einiger, ja selbst nur Eines Capitularen (per compromissum) statt aller, in welchen Fällen die absolute Majorität entscheidet, oder durch einhellige Vereinigung über eine Person, ohne Abstimmen (per quasi inspirationem). (M. s. die speciellere Ausführung im Art. Papstwahl Bd. XI. S. 96.). Früher pflegten besondere Vorverhandlungen stattzufinden, namentlich gewisse Verpflichtungen festgestellt zu werden, zu deren Erfüllung die Wähler sich obligirten, Falls einer von ihnen erkoren werden sollte (Wahlcapitulationen). Gegenwärtig ist ein tractatus praevius nothwendig, wo im Voraus eine Liste von Personen vereinbart werden muß, welche überhaupt nur gewählt werden dürfen, indem es darauf ankommt, nur solche Candidaten zu bezeichnen, welche als personae regi gratae auf die Bestätigung des Gouvernement's, deren es bedarf, rechnen können.

Die Vacanz eines Bisthums soll der Regel nach nicht über drei Monate dauern (cap. 41. X. de elect. Innoc. III. a. 1215). Läßt das Capitel diese Frist unbenutzt verstreichen, oder verletzt es die geltenden Canones bei der Wahl selbst (cap. 42. X. de elect. Innoc. III. a. 1215. c. 18. de elect. in VI°, Bonifac. VIII.), so devolvirt das Recht an den nächsten Kirchenoberen (cap. 41 X. cit.) d. i. gegenwärtig den Pabst (vergl. den Art. Devolutionsrecht Bd. III. S. 364). Das Capitel ist verpflichtet, dem Gewählten schleunigst seine Wahl anzuzeigen. Dieser erlangt dadurch den Anspruch auf die Stelle (jus ad rem), über deren Annahme er sich innerhalb eines Monats erklären muß. (c. 58. X. de. elect. Gregor IX. cap. 6. de elect. in VI°. Gregor X. a. 1214). Derselbe soll nun binnen drei Monaten die päbstliche Genehmigung nachsuchen (cap. 6. cit. in VI°, verb. cap. 44. X. de elect. Innoc. III. a. 1215). Nach vorangegangener Prüfung der Zulässigkeit am Wohnorte des Erkorenen (processus informativus) und nochmaliger Untersuchung in Rom selbst (processus definitivus) (M. s. den Art. Bischof Bd. II. S. 244) erfolgt die Confirmation und damit erwirbt der bestätigte Bischof das Recht am Bisthum selbst (jus in re), das er aber vollständig auszuüben erst befugt ist, sobald ihm die Consecration ertheilt worden. (M. s. den Art. Bischofsweihe).

Nachdem die kanonische Wahl durch die Capitel eingeführt war, ist doch öfters ein landesherrliches Nominationsrecht der Bischöfe päbstlicher Seits anerkannt worden. Dies geschah schon früher bisweilen zu Gunsten einzelner Fürsten, welche in Zeiten großer Conflikte sich der römischen Curie anschlossen, wie für Brandenburg hinsichtlich der drei Landesbisthümer im Jahre 1447, später für Frankreich, Ungarn, Oesterreich, Bayern u. a., was durch die neueren und neuesten Concordate vielfach bestätigt ist. Nichtkatholischen Regenten ist dieses Ernennungsrecht niemals zugestanden und beim Confessionswechsel römisch-katholischer Fürsten oder beim Eintritt einer nichtkatholischen Regie-

rung in die Stelle einer katholischen die Nomination zurückgezogen. Da, wo das Recht besteht, hat der Inhaber wegen der zu ernennenden Person dieselben Grundsätze zu befolgen, wie die wahlberechtigten Capitel. Ueber den Nominirten werden die Prozesse so angestellt, wie über die Eligirten oder Postulirten. Der genehm Gefundene erhält die Institution und Consecration.

Außer der bereits mehrfach angeführten Literatur vergl. man besonders die Angaben im Art. Bischof. Dazu Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts. Regensburg 1859 §. 150 und die daselbst citirten Schriften. H. F. Jacobson.

Bischofsweihe. Die Sitte, Beamte und Vorsteher einer Gemeinschaft auf eine ihrer Stellung angemessene solenne Weise in ihr Amt einzuführen und ihnen die Verwaltung desselben zu übertragen, ist so natürlich, daß zu allen Zeiten und bei allen Völkern sich gewisse Anordnungen und Einrichtungen vorfinden, welche für diesen Zweck getroffen sind. Vornehmlich gilt dies bei Bestellung von Dienern religiöser Gesellschaften, indem gerade bei dieser, dem Wesen der Religion gemäß, irgend welche Akte des Cultus zu vollziehen, sich als ein unabweisliches Bedürfniß an den Tag legen mußte, aber so, daß zugleich die eigentliche Absicht der Handlung sich darin aussprach, daß nämlich die anzunehmende Person als die wirklich gewünschte bezeichnet und anerkannt, so wie, daß ihr die für ihre Wirksamkeit erforderliche Gewalt übertragen wurde, sowohl die Befugniß und Verpflichtung zu den bestimmten Functionen ihres Amts, als die Autorität, mit der sie ihre Rechte und Pflichten gegen die Gemeinschaft geltend zu machen habe.

Diese Gesichtspunkte lassen sich daher auch bei denjenigen Vorschriften nachweisen, welche für die Cultusdiener bei den Juden, alsdann für dieselben in der Kirche zur Anwendung kamen. Vorzüglich schien aber ein Akt geeignet, sowohl dem Gedanken der Verleihung des Amts, als dem von der göttlichen Gnade hierbei zu erflehenden und zu erhoffenden Segens zu entsprechen, die Handauflegung. (M. vergl. den Art. Bd. 5. S. 502 f., verb. Kliefoth liturgische Abhandlungen Bd. 1. Karsten die Handauflegung auf biblischem Gebiete, insonderheit bei Acten der Benediction und Ordination, in Dieckhoff und Kliefoth kirchliche Zeitschrift Bd. V. (1864) Heft 1. S. 84 folg.). Sie bildet daher das Hauptmoment bei der Ueberweisung des Amts, so daß auch wohl die ganze Handlung diesen Namen erhielt. Man unterschied aber nachher χειροτονία und χειροθεσία. Indem man der Auflegung der Hände eine ausgezeichnete Wirkung beilegte, beschränkte man dieselbe auch bald auf die höchsten Aemter und wendete sie vorzüglich bei der Uebertragung des Priesterthums (sacerdotium) an. Als sacerdotes betrachtet die katholische Kirche episcopi und presbyteri. Die ersteren bedürfen außer der schon vorher erhaltenen Ordination zum Presbyterat noch einer besonderen Consecration.

Ursprünglich erfolgt die Annahme der Bischöfe auf einfache Weise, indem die Wahl der Person und ihre Bestellung zum Amte miteinander verbunden sind. Der zum Vorsteher Bestimmte wird von einem der Apostel, welcher mit der Gemeinde selbst zum Gebete versammelt ist, derselben vorgestellt und empfohlen. Sobald diese sich für ihn entschieden hat, folgt die Handauflegung unter Gebet. Zur würdigen Vorbereitung fastete man. M. s. Apostelgesch. 14, 23. 2. Timoth. 1, 6. f. verb. 2. Timoth. 4, 14. 5, 22. Titus 1, 5. Da die Wahl eines neuen Bischofs von großer Bedeutung war und die benachbarten Gemeinden innigen Antheil daran nahmen, wurde es bald üblich, daß diese sich durch Abgeordnete bei der Einführung betheiligten und namentlich die Bischöfe aus der Nähe hinzukamen. Daß dies im dritten Jahrhundert zu geschehen pflegte, aber auch geschehen sollte, berichtet Cyprian († 258) epist. LXVIII.: „Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciae proximi quique conveniant, et episcopus deligatur plebe prae-

sente . . . ." Ausführlicher ist die spätere Schilderung in den apostolischen Constitutionen lib. VIII. cap. 4, 5. Hiernach sollten, wenn ein Bischof von der ganzen Gemeinde gewählt worden, sich diese mit dem Presbyterium und den gerade anwesenden Bischöfen an einem Sonntage versammeln. Der Auserlesene der Uebrigen (*ὁ πρόκριτος τῶν λοιπῶν*) soll dann das Presbyterium und das Volk fragen, ob der Gegenwärtige die von ihnen verlangte Person sey. Wenn sie dies bejaht haben, soll er sie nochmals fragen, ob sie demselben ein gutes Leumundszeugniß ertheilen könnten, und wenn auch dies geschehen, soll er zum drittenmal fragen, ob sie ihn wirklich für würdig hielten. Wenn dies von allen erklärt worden, dann soll einer der ersten Bischöfe zugleich mit zwei anderen sich an den Altar stellen, die Diakonen sollen dem Erkorenen das geöffnete Evangelium auf das Haupt legen, und jener Bischof ein Gebet sprechen, in welchem er Gottes Segen um Mittheilung des heiligen Geistes für den neuen Bischof erflehe. Nachdem ein Amen aller Uebrigen erfolgt, wird dem Geweihten das Opfer gegeben (*εἷς τῶν ἐπισκόπων ἀναφερέτω τὴν θυσίαν ἐπὶ τῶν χειρῶν τοῦ χειροτονηθέντος*) er wird auf einen Thron geführt, mit dem Bruderkuße begrüßt, worauf er sich schließlich mit herzlicher Rede an die Gemeinde wendet. Der Handauflegung ist nicht ausdrücklich gedacht. Daß dieselbe aber angewendet worden sey, kann nicht wohl bezweifelt werden, da sie selbst bei der Presbyterweihe in den Constitutionen hervorgehoben ist (lib. VIII. cap. 16). Ueber die Zahl der anwesenden Bischöfe ist keine Bestimmung getroffen, das Concil von Arles 314 verordnet aber bereits in can. 20. (Bruns 2, 109), daß sieben zugegen seyn sollen, nicht aber unter drei. Das Concil von Nicäa 325. can. 4. (im cap. 1. dist. LXIV.) legt die Angelegenheit dem Metropoliten bei (potestas vel confirmatio) und fordert die Vollziehung der Ordination des Bischof's durch alle Provinzialbischöfe. Ist das nicht möglich, dann sollen wenigstens drei zugegen sein, die übrigen aber schriftlich ihre Zustimmung ertheilen. Dies wiederholte das Concil von Antiochia 341. can. 19. (c. 3. dist. LXV.); da aber die Versammlung aller Bischöfe sich als nicht thunlich herausstellte beschränkte man sich auf die Forderung von dreien. Die dies aussprechende Vorschrift der apostolischen Constitutionen lib. VIII. cap. 27. und der apostolischen Canones can. 1. wird nun beständig wiederholt (Concil. Aurisican. I. von 441. can. 21. in can. 3. dist. 64, Arelat. II. a. 451. can. 5, Concil. Martin. Bracar. in can. 7. dist. LXIV. u. v. a.). Hierauf ergingen auch nach und nach weitere Bestimmungen wegen der Ausführung im Einzelnen. So hinsichtlich der Zeit, daß die Bestellung in drei Monaten nach eingetretener Vacanz erfolgen solle (can. 25. Conc. Chalcedon. vom 451), daß nur an bestimmten Tagen die Weihe gestattet sey nämlich an einem Sonntage oder Aposteltage (so schon nach dem ordo Romanus), oder mit Genehmigung des Pabstes an einem anderen Festtage, daß in der Kathedrale des künftigen Bischofs oder in der Provinz in einer anderen Kirche consecrirt werde (c. 6. dist. LXXV. aus dem ordo Romanus) u. a. m. Die früher den Metropoliten zustehende Entscheidung über alle hierher gehörigen Punkte, die eidliche Verpflichtung des Bischofes gegen denselben u. s. w. sind in Folge päbstlicher Reservate erst in einzelnen Fällen, dann allgemein auf den Pabst selbst übergegangen und die verschiedenen Satzungen haben ihre endliche Festsetzung im Pontificale romanum gefunden. Aus dem Abschnitte desselben: de consecratione electi in episcopum theilen wir die jetzt zur Anwendung kommenden Vorschriften mit.

Der ordentlich gewählte und bestätigte Bischof bedarf noch der Consecration. Wenn dieselbe in Rom geschieht, insbesondere von einem Cardinal vollzogen wird, bedarf es dazu eines mündlichen Auftrags des Pabstes an den Consecrator, sonst eines schriftlichen Commissoriums. Zur Assistenz des Weihenden sind wenigstens zwei Bischöfe oder andere hohe Kleriker, insbesondere canonici, erforderlich. Der weihende und consecrirende Bischof müssen sich durch Fasten vorbereiten. Die heilige Handlung beginnt mit der Vorlesung des apostolischen Mandats durch den Notar des Consecrators, worauf der Consecrandus den Eid nach der vorgeschriebenen Form leistet. Es ist die von Gre-

gor VII. (cap. 4. X. de jurejurando. 2, 24.) aufgestellte und später mehrfach ergänzte Verpflichtungsformel. Hierauf folgt das Examen des neuen Bischofs, indem derselbe auf alle einzelnen ihm genau vorzulegenden Fragen über Glauben und Amtsverwaltung, welche der Consecrator abliest und die Assistenten leise mitsprechen, die nöthige Antwort giebt. Nachdem hierauf eine Messe begonnen ist, wird der Consecrandus an einen dazu bestimmten Altar geführt und mit dem ihm gebührenden Kleidern und Insignien versehen (Sandalen, Brustkreuz, Stola, Tunicella, Dalmatica und Manipulus. M. s. den betr. Artikel Bd. 7. S. 734.). Zu dem zu ihm Zurückgekehrten spricht der Weihende die Pflichten des Bischofs in den Worten: Episcopum oportet judicare, interpretari, consecrare, offerre et baptizare, singt dann die große Litanie, nach deren Beendigung dem Consecrandus das geöffnete Evangelienbuch auf den Nacken und die Schulter gelegt wird. Darauf folgt die Handauflegung durch den Weihenden und die Assistenten mit den Worten: Accipe spiritum sanctum. Neue Gebete (dem Sacramentarium Gregors des Großen entlehnt) schließen sich hieran, sodann die Salbung des Hauptes (auf der Tonsur) und der Hände mit dem heiligen Chrisma, die Ueberreichung des Hirtenstabes und des Ringes, alles unter entsprechenden Fürbitten, wie sie sich bereits im Sacramentarium und im Ordo Romanus finden. Jetzt wird das Evangelium vom Haupte des Bischofs weggenommen und ihm zugemacht überreicht (accipe evangelium et vade, praedica populo tibi commisso). Er empfängt den Friedenskuß und setzt nunmehr mit dem Consecrator die inzwischen weiter geführte Messe fort; beide empfangen das heilige Mahl und vollenden die Messe bis zum letzten Segen. Jetzt erhält der Geweihte die Infula (die Bischofsmütze) und die Handschuhe und wird auf den Bischofsthron geführt. Nach dieser Inthronisation kehrt der Bischof zum Altar zurück und ertheilt der Versammlung den Segen.

M. vergl. Locherer die Bischofsweihe, in den Jahrbüchern für Theologie und historische Philosophie. Frankfurt a. M. 1835. Bd. 5. Heft 2. S. 241. f. und vergl. Aktenstücke, die Inthronisation des Bischofs zu Hildesheim 1829 betreffend, in Spangenberg: Neues vaterländisches Archiv 1830. Bd. 1, S. 23. f.

H. F. Jacobson.

Brüder, die langen, ἀδελφοὶ μακροί, fratres longini, so werden in Betracht ihrer Körperlänge vier ägyptische Mönche, Euthymius, Eusebius, Dioskurus und Ammonius, genannt, die als Gegner der Anthropomorphiten den Zorn des gewaltthätigen Patriarchen Theophilus reizten, von ihm viel zu erdulden hatten, sich deshalb nebst vielen anderen Mönchen, die ebenfalls Gegner der Anthropomorphiten waren, an Chrysostomus wendeten und dadurch dem Theophilus Anlaß gaben, gegen den Patriarchen von Constantinopel aufzutreten und ihn zu stürzen. Nach dem Sturze desselben nahm Theophilus die langen Brüder in die Kirchengemeinschaft wieder auf.

Burg, angeführt Bd. II. S. 457, heißt eigentlich Bury, Arthur; von ihm ist die Rede im Artikel „Latitudinarier“ Bd. VIII. S. 216. Siehe über ihn Lechler, Geschichte des englischen Deismus S. 145. 146.

Calvarienberg, 1) Name für Golgatha, nach der Vulgata, welche κρανίον Luk. 23, 33. durch Calvaria (Cels. 8, 1. sonst calva, Hirnschädel) übersetzt. Das Weitere über Golgatha s. unter dem Art. „Grab, das heil.“ Bd. V. S. 296 ff.

2) Calvarienberge heißen Nachbildungen, für die Wallfahrer gewissermaßen Surrogate der wirklichen Kreuzigungsstätte in katholischen Ländern, Anhöhen mit Kapellen und Crucifixen (gewöhnlich drei, mit dem Heiland und den zwei Schächern) auf dem Gipfel, wohin man besonders in der Fastenzeit zur Feier des Leidens Christi zu wallfahren pflegt. An der Seite des Wegs, der zum Gipfel führt (Kreuzweg, via crucis, calvarii) sind in angemessenen Zwischenräumen Bilder und kleine Kapellen mit Inschriften angebracht, die Hauptmomente der Passion darstellend, Stationen genannt (Bd. XV, 10). Gewöhnlich sind es folgende 14: Verurtheilung durch Pilatus, Kreuzaufnahme, erster Fall Jesu, Zusammenkommen mit der Mutter, Darreichung des Schweiß-

tuchs der Veronika, zweiter Fall, die weinenden Töchter Jerusalems, dritter Fall, Entkleidung, Kreuzigung, Tod am Kreuz, Kreuzabnahme, Grablegung; hie und da kommt als 15te Station die Kreuzauffindung durch Helena dazu. Verschieden davon sind die von erzbischöfl. Ordin. von Wien vom 25. Febr. 1799 verordneten Stationen (s. Hnogek Liturg. I, 570). Solche „Kreuzwege" sind häufig auch in den Kirchen so angebracht, daß sie in der Nähe des Hochaltars auf der Epistelseite beginnen und auf der entgegengesetzten Evangelienseite schließen. Die Franziskaner haben diese sogenannte Kreuzwegandacht in Aufnahme gebracht als Ersatz für die Wallfahrten in's heil. Land und ebenso vollkommene Ablässe für die ihre Kirchen und Kreuzwege Besuchenden von den Päbsten Innocenz XI. u. XII, (Breve nobis von 1694), Benedikt XIII. (Inter plurima von 1726), Clemens XII. (Exponi nobis von 1731) zu gewinnen gewußt. Berühmt ist der sonst Mont Valérien genannte Calvarienberg bei Paris, auf welchen sonst sich die verschiedenen Pfarreien von Paris während der Kreuzwoche sich zu begeben pflegten (s. Bd. II. S. 510). Leyrer.

Ciborium, zur Berichtigung des betreffenden Artikels ist hier zu bemerken, daß dieser Ausdruck gebraucht wird vom Schränkchen oder Behältniß, worin consakrirte Sakramentssachen, Hostien, Chrysam u. s. w. aufbewahrt werden; andere Ausdrücke dafür sind: Tabernaculum, Canopeum, Umbraculum, Turris, Turricula, Peristerium, Sacramentshäuslein. Die Ableitung von cibus ist entschieden unrichtig. Nach Hesychius ist das Wort ägyptischen Ursprunges. S. d. Art. „Altar" im (Suppl.) XIX. Bd. S. 45.

Clinici hießen in der alten katholischen Kirche die auf dem Krankenbett (κλίνη Eusebius VI, 43.) Getauften. Cyprian (ep. 76.) und Augustin de adult. conj. lib. I.) erklären eine solche Nothtaufe für gültig, ebenso Cyrill von Alexandrien in Joa. II, 26. und andere Kirchenlehrer. Doch wurde in der alten Zeit darüber verhandelt, ob eine solche Taufe, wenn der Kranke sich erholte, wiederholt werden müsse. Man beschied sich dahin, eine nachträgliche Leistung aller von den Taufcandidaten geforderten Obliegenheiten zu verlangen. Hingegen beanstandete man die Weihe eines clinicus zum Presbyter. S. Euseb. H. E. VI, 43, wobei der Umstand, daß es sich um den Schismatiker Novatian handelte, den Ausschlag gegeben haben mag. So kam es, daß die Synode von Neo-Cäsarea vom Jahre 314 in ihrem 12ten Canon verbot, einem clinicus die Priesterwürde zu ertheilen, weil, wie die Synode sich ausdrückte, sein Glaube nicht aus freier Wahl, sondern aus Nothwendigkeit herrühre. — Mit der allgemeinen Einführung der Kindertaufe fielen Streitfälle solcher Art weg. Doch wiederholen spätere Kirchenordnungen unter den 13 Punkten, welche die Wahl zum Bischof unmöglich machen, auch diesen, ne quis eligeretur Clinicus s. Grabbatarius.

Collation, kirchenrechtlicher Ausdruck für die freie Verleihung (provisio) der niederen Pfründen durch den Bischof. Sie ist nicht frei, collatio non libera, wenn der Bischof an das Recht eines Patrons, ein bestimmtes Subjekt für das Amt zu bezeichnen oder zu präsentiren, gebunden ist.

Consistorium, bischöfliches, s. Offizial. Bd. X. S. 590.

Definitoren geistlicher Orden. Jeder Orden begriff im Mittelalter mehrere Congregationen, und jede Congregation war in mehrere Bezirke getheilt, welche Definitionen hießen und also eine gewisse Anzahl von Klöstern umfaßten; die Vorsteher der Klöster jeder Definition standen unter der Aufsicht von Bezirksoberen, die Definitoren hießen; diese standen unter der Leitung der Provincialen oder Oberen der Provinz, diese unter dem Ordensgeneral. Jetzt sind die Definitoren meistens nicht mehr vorhanden.

Dreieinigkeitsfest, festum SS. trinitatis. Der erste, der von einer, jedoch noch nicht allgemeinen Feier dieses Festes redet, ist Durandus, rat. div. off. VI. 104. 107. Nach Prosperi Lambertini de festis Dom. I, 12. hat erst Johann XXII. im Jahre 1334 die Feier dieses Festes allgemein verordnet, und zwar für den Sonntag

nach Pfingsten, als dogmatischen Schluß der vorausgegangenen hohen Feste. Die lutherische Kirche hat bekanntlich dieses Fest beibehalten, nicht so die reformirten Kirchen.

Eleale, אֶלְעָלֵה immer in Verbindung mit Hesbon (s. Bd. VI. S. 21) genannt, früher dem Stamme Ruben gehörig, 4 Mos. 32, 37., später moabitisch, Jes. 15, 4. 16, 9. Jer. 18, 34. Zu Eusebius und Hieronymus Zeiten wird sie noch als eine große Stadt (*κώμη μεγίστη*, villa grandis) erwähnt, eine römische Meile von Hesbon, s. Onomast. u. d. W. (S. 180. 181 ed. Larsow.). Die Lage des alten Eleale entdeckte Seetzen zuerst (s. Zach's Monatl. Corresp. Bd. XVIII. S. 432) in dem heutigen el-'Al, العال, eine halbe Stunde von Hasbân, beide auf Hügeln gelegen. Nachher besuchten Burckhardt (der die Entfernung zwischen Hesbon und Eleale auch nur auf eine halbe Stunde und nicht, wie Winer durch einen Uebereilungsfehler meint, auf 6¼ St. angibt, Reisen in Syr. II. S. 623), Irby und Mangles (Travels S. 471), Legh (Bibl. Repos. Oct. 1833. S. 650) diese Gegend. Robinson (Paläst. II. S. 522) hörte davon bei Jericho. **Arnold.**

Familiares der Klöster sind das Gesinde und die Handwerker der Klöster; sie wurden in den Verband derselben aufgenommen und hatten demgemäß gewisse religiöse Uebungen zu verrichten. Im Mittelalter machten sich manche durch ihren Uebermuth bei Mönchen und Laienbrüdern verhaßt; sie beförderten auch in den Mönchen die Liebe zur Bequemlichkeit, daher mehrere Päbste einzelnen Klöstern, z. B. Clugny, solche ferner zu halten verboten.

Familiaritas, dasselbe, was commensalitium, Tischgenossenschaft, ist einer der kanonischen Gründe, worauf die Competenz des Bischofs beruht, einen Mann, der nicht zu seiner Diöcese gehört, zu ordiniren. Es wird zwar nicht streng gefordert, daß der Ordinand Haus- und Tischgenosse des Bischofs gewesen sey, aber er muß doch aus dem bischöflichen Tafelgute seinen Unterhalt bezogen und drei Jahre lang mit dem Bischof in solchem Verkehr gestanden haben, daß dieser die Sitten des Ordinanden kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Auch muß der Bischof dem ratione familiaritatis oder commensalitii Ordinirten in Monatsfrist ein Beneficium verleihen. — Siehe Wetzer und Welte s. v. commensalitium.

Feuertaufe, darunter versteht Ambrosius von Mailand in seiner Auslegung des 119. Psalms die Taufe, wovon der Täufer spricht Matth. 3, 11. 12., und die am Ende der Tage durch die Engel vollzogen werden wird, selbst an den Aposteln. Alle müssen durch das Feuer geprüft und gereinigt werden. Ambrosius bezeichnet den Gedanken durch die Stelle 1 Mos. 3, 24., in Wahrheit aber ist er aus Origenes geschöpft; s. Origenes von Redepenning Bd. II. S. 445.

Flectheirathen. Von je her finden sich bei allen Völkern gewisse Formen und Feierlichkeiten, deren man sich beim Abschluße einer Ehe bediente, und welche dazu geeignet schienen, den Wille der Nupturienten und ihrer Angehörigen zu constatiren und die wirklich eingegangene Verbindung zur allgemeinen Kenntniß zu bringen. Die Kirche respektirte diese Form und nahm nur darauf bedacht, daß nicht aus materiellen Gründen ihr eine Ehe unstatthaft erscheinen mußte, weshalb sie ihre Mitwirkung in jedem Falle für wünschenswerth erklärte und endlich dieselbe auch schlechthin forderte. Längere Zeit beschränkte man sich daher auch darauf, die Contrahirung geheimer Ehen (matrimonia occulta, clandestina) zu untersagen d. h. solcher Ehen, welche nicht der Kirche und von dieser der Gemeinde angezeigt waren und ohne Ertheilung des kirchlichen Segens zu Stande kamen. Nichtig war eine clandestine Ehe blos wegen Unterlassung der Publicität aber keineswegs und die Folge war im Allgemeinen nichts weiter, als die Verhängung kirchlicher Strafen. Selbst, nachdem das Lateranconcil vom Jahre 1215 die dreimalige Proclamation befohlen hatte, führte doch die Verachtung dieser Vorschrift eben so wenig zur Nullität, wie die nicht ertheilte priesterliche Benediktion. Selbst ein Verlöbniß mit Ausdrücken des Präsens geschlossen (ego te accipio, ich heirathe dich) oder für die Zukunft (ego te accipiam u. s. w.) galt für unauflösliche Ehe, wenn im

letztern Falle Beiwohnung hinzugekommen war. Es genüge die Verweisung auf den Art. Ehe Bd. 3. S. 684. f. und die Anführung des Schlußes der Ermländischen Synode von 1495 (Hartzheim Concilia Germaniae Tom. 5. pag. 665): Contrahentes matrimonia per verba de praesenti, vel futura, carnali copula subsecuta, non possunt se invicem propria authoritate discedere, licet per sacerdotem matrimonium non sit authoritatum vel solemni benedictione roboratum. Debent igitur rectores ecclesiarum, dum eis constiterit, per confessionem vel alios ipsos inducere et coercere, ut ad suas conjuges redeant —".

Die Ueberzeugung, daß die bisher befolgten Grundsätze die geheimen Ehen und die daraus fließenden Nachtheile nicht verhindern konnten, bewog das Tridentinische Concil zu einer neuen Vorschrift. Es bestimmte, daß zwar die früher geschlossenen heimlichen Ehen nicht für nichtig erklärt seyn sollten, daß aber für die Zukunft jede Ehe null seyn solle, welche nicht vor dem eigenen Pfarrer und zwei Zeugen eingegangen werden würde. (sess. XXIV. cap. 1. de reform. matrim.). Die schwierigen Verhältnisse jener Zeit und die Rücksicht auf die Evangelischen nöthigten aber, die Geltung dieser Bestimmung davon abhängig zu machen, daß sie in jeder Parochie besonders publicirt würde, so daß also wo dieß nicht geschah, das Vor-Tridentinische Recht fortbestand. Demnach gab es noch fortwährend Gegenden, in welchen die geheimen Ehen wirksam geschlossen werden konnten und dies war vornehmlich in mehreren Ländern der Fall, wo die evangelische Kirche die Herrschaft besaß, wenn nicht etwa von Seiten des Staats dem Uebel abgeholfen war. So war es namentlich in Schottland (s. den Art. Ehe Bd. 3. S. 687), wo erst durch Statut 19 und 20 Victoria c. 96. vom 29. Juli 1856 eine indirekte Beschränkung solcher schottischen Ehen dadurch eingetreten ist, daß Brautleute, welche sich dort verheirathen wollen, wenigstens 21 Tage in dem Lande gelebt haben müssen, so daß wenigstens in Fällen der Entführung leichter eine solche Ehe verhindert werden kann, als dies bis dahin der Fall war (M. s. Friedberg das Recht der Eheschließung. Leipzig 1865 S. 428 verb. S. 425 f. 444 f.

Eine andere Art von Winkelehen sind die sogenannten Fleetheirathen.

Bis zur Reformation galt in England über die Form der Eheschließung das oben bezeichnete gemeine kanonische Recht. Seit der Religionsänderung wurden Modificationen beabsichtigt, jedoch nicht ausgeführt. Selbst der 1540 ausgesprochene Grundsatz (St. 32 Henr. VIII. c. 38) der: for marriages to stand notwithstanding Precontracts: nach welchem sponsalia de praesenti sine copula einer später geschlossenen aber eingesegneten und durch copula vollzogenen Ehe nachstehen sollten, wurde 1548 wieder aufgehoben (St. 2 und 3 Edward VI. c. 23). Es konnten daher Ehen in formloser und bürgerlicher Art nach wie vor eingegangen werden. Weder Mangel des Aufgebots, noch des Consenses der Eltern oder des Vormundes bildeten einen Grund zur Annullirung einer einmal geschlossenen Ehe, weshalb oft darüber bitter geklagt werden mußte, daß wider Willen der Angehörigen ihre Kinder entführt sich im Geheimen verheiratheten. Um dem Uebel zu begegnen und zugleich im Gegensatze gegen die Kirche beschloß man eine neue Gesetzgebung, Abschaffung der kirchlichen und Einführung der bürgerlichen Trauung durch die Friedensrichter als Civilstandsbeamte (Verordn. der Commonwealth vom 24. Aug. 1653), und übertrug dieselbe auch auf Irland und Schottland. Ohne förmlich dieses Gesetz aufzuheben schaffte Karl II. gleich nach seinem Regierungsantritt 1660 diese Art der Eheschließung wieder ab und stellte das frühere Recht wieder her, wobei besonders im Interesse der Steuererhebung die sorgfältige Führung der Kirchenbücher unter Androhung harter Strafen angeordnet wurde. Die Möglichkeit der Eingehung geheimer Ehen war hierdurch aber nicht aufgehoben, besonders da es viele Kirchen gab, welche auf Grund der von ihnen behaupteten Exemtion von den Bischöfen ohne vorangegangenes Aufgebot ununterbrochen copulirten. In ganz besonderem Umfange wurden solche geheime Ehen aber in London im Sprengel des Gefängnisses Fleet geschlossen. Das Gefängniß war vornehmlich für nicht zahlende Schuldner bestimmt, deren es stets in der großen Stadt

eine bedeutende Menge gab. Obgleich von bedeutender Ausdehnung war dasselbe doch nicht ausreichend, um die vielen Schuldgefangenen aufzunehmen und man sah sich genöthigt, denjenigen, welche in dem Gebäude nicht mehr Platz fanden, in der Nähe innerhalb eines bestimmten Umkreises ihre Wohnung anzuweisen, damit sie jeder Zeit vor den Richter sistirt werden konnten. Zu den Gefangenen gehörten auch stets nicht wenige Geistliche. Diese aber wünschten während der Entfernung von ihren Pfarreien ihr Amt zum Mittel des Erwerbs benutzen zu können und dazu schien sich vorzugsweise die Vollziehung von Ehen zu eignen. Ohne Rücksicht auf die sonst erforderlichen Bedingungen, wie Alter der Brautleute, Ledigkeit, elterlicher Consens, Aufgebot u. s. w., benedicirten sie die sich an sie Wendenden ohne Bedenken. Hierbei trat bald ein förmlicher Handel ein, indem sich eine Concurrenz erhob, einzelne Personen auch förmlich durch Contrakt Geistliche der Art verpflichteten, gegen bestimmten Preis Heirathende einzusegnen und dann öffentliche Aufforderungen erließen, daß man bei ihnen Ehen schließen möchte, durch ein Schild am Hause: Hier kann man heirathen, einladen und dergl. Die Bemühung des Gesetzgebers, den Unfug abzustellen und den vielen traurigen Folgen desselben zu begegnen, wie Strafbestimmungen gegen solche Geistliche und gegen die Beamten des Fleet, blieb ohne Erfolg, und die verschiedenen Gesetzentwürfe, welche seit 1666 bereits proponirt wurden, um das Uebel in der Wurzel auszurotten, wurde nicht zu bindenden Vorschriften erhoben, der Mißbrauch wuchs inzwischen ins Ungeheuere — so hatte ein Geistlicher Namens John Gayeham, der sogenannte Höllenteufel, während seiner Haft von 1709—1740 im Fleet 36000 Ehen eingesegnet —, daß man endlich durchgreifen mußte. Das Oberhaus befahl am 31. Januar 1753 die Einbringung einer: Bill for the better preventing of clandestine marriage: und beauftragte die zwölf Richter Englands eine solche zu entwerfen. Da die Vorlage aber sehr unbefriedigend war, unterzog sich der Lord Kanzler Hardwicke selbst dieser Arbeit. Nach lebhaften Debatten, welche mehrfache Aenderungen veranlaßten, ging die Bill durch beide Häuser des Parlaments und wurde am 6. Juni 1753 bindende Norm, welche vom 25. März des folgenden Jahres an in Kraft treten sollte. Diese Hartwicke's Akt setzte Folgendes fest:

Der Eheschließung müssen drei Aufgebote in einer Kirche der Parochie des Wohnorts der Verlobten vorhergehen und wenn sie in verschiedenen Kirchspielen wohnen, in beiden. In derselben Kirche muß auch die Einsegnung in den kanonischen Stunden erfolgen. Sieben Tage vorher müssen dem Geistlichen schriftlich Namen, Wohnort und Zeit des Aufenthalts der Brautleute angezeigt werden. Wenn ein Geistlicher nach erfolgten Aufgebot Personen unter 21 Jahren copulirt, ist er nur dann strafbar, wenn ihm der Widerspruch der Eltern oder des Vormundes bekannt wird. Personen, die ohne Aufgebot getraut werden, sollen auf 14 Jahr deportirt werden, die Ehe selbst ist nichtig. Eben so ist die Ehe null, wenn Personen über 21 Jahre nicht den Consens der Eltern, beziehentlich des Vormundes haben. Die Trauung muß vor zwei Zeugen geschehen, in's Kirchenbuch eingetragen und von allen Betheiligten unterschrieben werden, Fälschung und Vernichtung des Kirchenbuchs wird mit dem Tode bestraft, das Gesetz gilt nur für England und Wales, aber nicht für die königliche Familie, für Juden und Quäker, welche unter einander heirathen.

Viele Stimmen wurden gegen das Gesetz bald laut und machten auf verschiedene Mißstände desselben aufmerksam, welche nach und nach durch besondere Statuten beseitigt wurden. Besonders kam es darauf an, daß nicht nur in den Kirchen getraut wurde, wo es schon vor 1754 gestattet war, so wie Schwierigkeiten, welche sich bei der Nachweisung des Consenses u. s. w. ergaben, aufzuheben. Es geschah dies, nachdem mehrere Erlasse vorgegangen waren, durch St. 4. Georgs IV. c. 76 vom 18. Juli 1823. und durch spätere Verordnungen, welche, nachdem auch die übrigen Theile des Britischen Reiches die erforderliche Berücksichtigung gefunden hatten, in der Gewährung der acultativen Civilehe, ihren Abschluß fanden. (St. 4. 5. 6. 7. William IV. cap. 76. 85. 86. vom 14. August 1834 und 17. August 1836.)

Die speciellen Details der über diesen ganzen Gegenstand gepflogenen Verhandlungen finden sich in dem vorhin angeführten Werke von Friedberg S. 309 f., über die Fleet-Ehen S. 335. f. Damit verb. Oppenheim die Verhandlungen des Englischen Parlaments über Einführung der Civilehe, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. I. Berlin 1861 S. 8. f. Stälin die Form der Eheschließung nach den neueren Gesetzgebungen. nr. V. §. 38, in Dove's Zeitschrift Bd. V. (1865) S. 438 f.

H. F. Jacobson.

Götzendienst ist im Verhältniß zu dem abstrakteren und mehr negativen, den Abfall vom wahren Gott und seiner Verehrung im Allgemeinen bezeichnenden Begriff der Abgötterei der speciellere, positive und concrete Begriff, eine specifische Form und Stufe der Abgötterei, etymologisch gleichbedeutend mit Bilderdienst, da „Götze“ nicht als Derivatum von „Gott“, s. v. a. Aftergott, falscher, nichtiger Gott, sondern als Derivatum von dem mittelhochdeutsch. giezen das gegossene Bild bedeutet. S. Barlaam 320, 40: dîn got ist, swie du machest in, ein gôz. So noch bei Luther 5 Mos. 12, 3: die Götzen jrer Götter. Nach gewöhnlichem, auch biblischem Sprachgebrauch versteht man jedoch unter „Götze“ überhaupt jede Gottheit neben dem wahren, lebendigen Gott, allerdings meist mit dem Nebenbegriff bildlicher Darstellung derselben, und Götzendienst ist demnach Alles, was zum Cult einer solchen Gottheit gehört. Da in dem Artikel „Abgötterei“ (Bd. I. S. 58 f.) das Vorkommen des Götzendienstes bei den Hebräern nur kurz berührt, unter „Bilderdienst“ hauptsächlich nur der Jehovabilderdienst berücksichtigt und unter „Volk Gottes“ das Betreffende nur beiläufig erwähnt ist, so möchte eine übersichtliche Zusammenstellung der Epochen und Formen des immer wieder im Volke Israel einreißenden und den patriarchalischen und mosaischen Monotheismus gefährdenden Götzendienstes nicht überflüssig seyn und zugleich Uebergangenes ergänzen.

Schon die Verbindung mit ihren Stammverwandten, den Therachiten in Haran (Jos. 24, 2. 1 Mos. 31, 19. 30 ff. 35, 2. 4), welche dem Dienste der Theraphim (s. Bd. XVI. S. 31 ff., Familienschutzgötter, Hausorakel und Spender häuslichen Glücks, vielleicht ursprünglich Ahnenbilder, s. Meier, Wurzelw. S. 382) ergeben waren, brachte das religiöse Familienleben der Erzväter in Gefahr des Verfallens in Aberglauben, der Trübung reinerer Gotteserkenntniß durch diese Form aramäisch-chaldäischer (Ezech. 21, 21), mit Mantik und Magie verbundener Idololatrie. Weiterhin blieb auch der Aufenthalt in Aegypten, mochte er auch wegen der Abgeschlossenheit ägyptischen Lebens dem Volke verhältnißmäßig weniger Gefahr bringen, als das Wohnen unter den homogeneren aramäischen oder kanaanitischen Stämmen, doch nicht ohne nachtheilige Einwirkung. Es handelt sich hier nicht nur von einer unverfänglichen Uebertragung von Formen und Symbolen ägyptischer Culte auf den Jehovadienst (s. Kurz, Gesch. d. A. Bundes II, 39 f.), sondern neben dem aus ihrer Heimath mitgebrachten Theraphimdienst, der, wie das Vorkommen desselben zu verschiedenen Zeiten es wahrscheinlich macht, bis auf Josias (2 Kön. 23, 24) nie gänzlich aus dem Volke verschwunden ist, ja noch von dem nachexilischen Sacharja (10, 2) gestraft wird, und von welchem der je und je auftauchende Cult der ehernen Schlange eine Abart gewesen zu seyn scheint (2 Kön. 18, 4), ist das Volk nach den Jos. 24, 14. Ezech. 20, 7 ff. u. 23, 3. 8. 19. 21. 27. gegebenen Andeutungen schon in Aegypten nicht frei geblieben von dem hier in mannichfaltigster Weise einheimischen Thierdienst, namentlich von einigen Formen desselben, dem Dienste der typhonischen Wüstendämonen, שְׂעִירִים (3 Mos. 17, 17. wohl gleichbedeutend mit den שֵׁדִים*) 5 Mos. 32, 17. Ps. 106, 37., Luth. Feldteufel), die man durch Opfer zu versühnen suchte, ferner dem Dienste des in einem Bock**) verehrten, dem griechischen Pan entsprechenden Mendes, der mit gräulicher Unzucht verbunden

---

*) Im Syrischen und Chaldäischen bedeutet dieses Wort „schädliche Dämonen“.

**) Auch der von dem samaritan. Mischvolk verehrte hamathitische Götze Asima soll nach den Rabbinen das Bild eines kahlen Bockes gewesen seyn.

war (Her. II, 42. 46. 145. Strabo 17, 802. 813. Diod. Sic. 1, 18. Joseph. c. Ap. II, 7.) — endlich dem Apis- oder Mnevisdienst, was aus der Geschichte vom goldenen Kalb oder Stier sich schließen läßt (s. Bd. VII. S. 215 f. Hengstenb. Beitr. II, 155 ff.). Hier kündigt sich, sofern man unter diesem sichtbaren Bilde den unsichtbaren Jehova und nicht das von den Aegyptern vergötterte Symbol der zeugenden Naturkraft verehren zu wollen sich einredete („Morgen ist das Fest Jehova's!" läßt Aaron ausrufen 2 Mos. 32, 5.) — zuerst jene für die fernere Geschichte des Götzendienstes bei den Israeliten karakteristische und noch in der Gräcomanie der Makkabäerzeit, zuletzt in edlerer Gestalt im alexandrinischen Judenthum und Philonismus (s. d. Artt.) erscheinende Religionsmengerei an (vgl. Bd. XVII. S. 248). Der Eingang, den gerade jene beiden Formen ägyptischen Thierdienstes im israelitischen Volksleben gefunden haben, mag theils daraus sich erklären, daß in der Gegend, wo Israel unter den Aegyptern wohnte, diese Culte die vorherrschenden waren, theils daß sie im täglichen Leben eines vorzugsweise Viehzucht treibenden, aber im Uebergang zum Ackerbau begriffenen Volkes manche Anknüpfungspunkte fanden. Auf den Mendesdienst deutet namentlich auch das Verbot des Liegens beim Vieh 3 Mos. 18, 23. 20, 15. 2 Mos. 22, 19. vgl. Herod. II, 46. Dagegen ist aus den Verboten des Molochdienstes 3 Mos. 18, 21. 20, 2. noch nicht zu schließen, daß derselbe auch schon in Aegypten vorgekommen sey. Während des Zugs durch die Wüste war dieses Verbot schon hinlänglich motivirt durch die bald eintretenden Berührungen mit Völkern, bei welchen der Molochsdienst herrschend war, namentlich den Kanaanitern und Ammonitern. Daß die Stellen Am. 5, 26. Apgesch. 7, 42. nicht nothwendig auf einen in der Wüste oder schon in Aegypten in's Volk eingedrungenen Moloch- oder Saturndienst zu deuten sind, oder gar auf den Molochsdienst als die ursprüngliche Gestalt der israelitischen Religion, wie Vatke u. A. darüber s. Bd. IX. S. 719. Bd. XII. S. 736 ff. Düsterdiek, theol. Stud. 1849. S. 908 ff. und Keil zu Am. 5, 26., der an den ägypt. Sonnencult denkt, den die Israeliten in der Wüste getrieben haben, worauf auch die Warnung 5 Mos. 4, 19. deute, für welche Moses in der Gegenwart hinreichende Veranlassung gehabt haben müsse. Vgl. Kurz, Gesch. des A. B. II, 410 ff. Jedenfalls werden wir nicht irren, wenn wir annehmen, daß auch nach dem warnenden Vorgang mit dem goldenen Kalb während der 40 Jahre in der Wüste wenn auch nicht ein förmlicher, allgemeiner und öffentlicher Götzencult doch mancher mit den vorderasiatischen und ägyptischen Culten verbundene Aberglauben und Gräuel unter dem Volk im Schwange ging „als Grundsünde und geheime Ursache alles anderen Ungehorsams" (Gerlach zu Hes. 20, 16.). — Das erste Vorkommen einer allgemeinen, öffentlichen götzendienerischen Feier begegnet uns erst gegen das Ende der vierziger Jahre, das mit Unzucht verbundene Fest, das die Moabiter und Midianiter dem Baal Peor feierten und zu welchem sie nach Bileam's Rath die Israeliten einluden (4 Mos. 25, 1 ff. 31, 16.). Dieser Baal Peor, der in der Stadt Beth Peor (5 Mos. 3, 29. 4, 46. 4 Mos. 23, 29) verehrt wurde, war eine Modifikation des kanaan. Baal, dem zu Ehren sich Jungfrauen und Frauen preisgaben, eine Art Priapus- oder Phallusdienst. Schon die Etymologie von פְּעוֹר (פער, فغر, aperuit) deutet Solches an. Hier. adv. Jov. 1, 12. Hos. 4, 14.: colentibus maxime feminis Baal Phegor ob obscoeni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare. Vergl. Selden, de diis Syr. p. 157. Die anarchischen Interregna der Richterperiode (Richt. 17, 6. 21, 25) vom Tod Josua's an bis zur Zeit Samuel's (Bd. XIII. S. 23 ff.) waren wegen des Untereinanderwohnens von Kanaanitern und Israeliten (Richt. 3, 5 ff.) und des Mangels an politischer Einheit, welche das auch nicht immer auf würdige Weise verwaltete (1 Sam. 2, 12 ff.) gemeinsame Nationalheiligthum nicht zu ersetzen vermochte, dem Eindringen kanaanitischer Culte besonders günstig. Es werden hier namentlich genannt Richt. 2, 11. 3, 7. הַבְּעָלִים, die verschiedenen Modifikationen des Baalcultus (Bd. I, 637 ff.), die wesentlich jedoch eine und dieselbe Gottheit darstellen, daher Vs. 13.: הַבַּעַל, und in Verbindung damit

הָעַשְׁתָּרוֹת, Bezeichnung verschiedener Modifikationen der kanaanitischen Hauptgottheit, der Mondgöttin, über welche, sowie über ihr Verhältniß zu den אֲשֵׁרוֹת vergl. Bd. I. S. 565 f. Daneben erscheint wieder die bereits erwähnte Religionsmengerei in dem Ephoddienst Gideon's und Micha's, auch in der Verehrung des Baal Berith zu Sichem, dem die Israeliten nach Gideon's Tod nachhurten (Richt. 8, 27. 33. 9, 27. 17, 1 ff.), wo der Jehovacult auf götzendienerische Weise nachgebildet wurde. Es fand hier ganz dasselbe statt, was nach dem Untergange des Zehnstämmereichs bei dem Mischvolk der zurückgebliebenen Israeliten und der assyrisch-babylonischen Kolonisten (2 Kön. 17, 26 ff.) — eine gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Gottheiten und Culte, so daß die Israeliten neben Jehova als ihrem Stammesgott auch die Götter der ihnen benachbarten Stämme (vgl. Richt. 10, 6., was ohne Zweifel nicht so zu verstehen ist, daß alle Israeliten die hier genannten Götzendienste getrieben hätten, sondern nur je die Gränznachbarn, z. B. die Philistäa benachbarten Stämme den Dagonsdienst) verehren zu können und sich günstig machen zu müssen wähnten, bald so, daß sie Jehova in heidnischer Weise, bald so, daß sie heidnische Gottheiten mit den Formen des Jehovacultus verehrten. Vgl. Keil zu Richt. 2, 11 ff. S. 202. Erst Samuel gelang es, und zwar auch nicht im Anfange seiner Richterzeit, die götzendienerischen Culte auszurotten, nachdem zuvor durch seine Wirksamkeit eine innere Umkehr des Volkes zum Herrn seinen Gott sich angebahnt hatte (1 Sam. 7, 1 ff.). Die ersten Zeiten des Königthums, über ein Jahrhundert lang, zeigen uns die ungetheilte Herrschaft reineren Jehovadienstes (hinsichtlich Saul's vgl. 1 Sam. 28, 9). Aber an den höchsten Gipfel des äußeren Glanzes desselben schließt sich sofort auch wieder das Eindringen des Götzendienstes an, zwar nicht sogleich in's Volksleben, sondern zuerst nur als tolerirte Privatreligion der ausländischen Weiber Salomo's und ihres Gefolges, woraus allmählich eine Begünstigung (Bauen von Altären 1 Kön. 11, 7 f.) solcher der Sinnlichkeit und den Gelüsten schmeichelnder Culte wurde; und nachdem der prachtliebende Salomo selbst, ohne äußerlich dem Jehovacult etwas zu vergeben (1 Kön. 9, 25), seinen Weibern zu Gefallen je und je demselben angewohnt, vielleicht selbst mitgewirkt und ein solcher verschwommener Religionsynkretismus durch ihn, je mehr sich bei ihm die Altersschwäche fühlbar machte, am Hofe herrschend geworden war, so mußte dieser schlimme Vorgang wie auf Viele aus dem Volke, so besonders auf seine nächsten Nachfolger auf dem Thron den verderblichsten Einfluß ausüben. Ueber die psychologische Denkbarkeit dieses Abfalls Salomo's zum Götzendienst vgl. Keil zu 1 Kön. 11. Es wird hier kein ägyptischer Götzendienst, sondern neben der sidonischen Asthoreth namentlich nur der ammonitische Milcom und Moloch und der moabitische Chamos genannt (s. die Artt. „Chamos", „Moloch"). Aber nach Vs. 8. scheinen auch noch andere Gottheiten an Salomo's Hofe verehrt worden zu seyn, etwa hethitische und edomitische (Vs. 1.), wenn je diese Völker (vgl. 2 Chron. 25, 20.) andere Gottheiten verehrten, als die bereits genannten. Als vornehmster Cultakt wird hier, vor den Schlachtopfern, das Räuchern genannt, weil es bei den vorderasiatischen Naturculten, namentlich dem Gestirndienst, neben Speis- und Trankopfern (Jer. 7, 18. Jes. 65, 11.) der vorherrschende gottesdienstliche Akt war (2 Kön. 21, 7. 23, 5. Jer. 1, 16. 7, 9. 11, 12 f. 18, 15. 32, 29. s. Bd. XII. S. 505). — Mit Jerobeam beginnt im Zehnstämmereich nicht nur ein synkretistischer*) Jehovabilderdienst, eine Repristination des Stiercults am Sinai (1 Kön. 12, 26 ff.), sondern nach 2 Chron. 11, 15. kam durch ihn auch der Dienst der

*) Die synkretistische Uebertragung der Formen des Jehovacult auf die Stierbilder wird 2 Kön. 17, 9. mit den Worten bezeichnet: sie deckten Worte, die nicht richtig waren, über Jehova, ihren Gott; entweder: sie suchten durch willkürliche Verdrehungen der göttlichen Worte das wahre Wesen Jehova's zu verhüllen (so Keil zu d. St. und Hengstenberg, Beitr. II, 176), oder: sie entschuldigten z. B. den Stierdienst durch die Ueberlieferung von Aaron her, durch die Heiligkeit Bethel's, die Nothwendigkeit eines besonderen Heiligthums im Norden, Noth der Zeit, die eine Befreundung mit benachbarten Völkern erfordere u. s. w.

שְׂעִירִים wieder in Israel auf. Hier aber gilt der Götzendienst in den genannten Formen nicht, wie im Reiche Juda zu allen Zeiten, als religio illicita, sondern als die officiell eingeführte Volks- und Staatsreligion. Deßwegen heißt es auch nicht von Salomo, sondern nur von Jerobeam: הֶחֱטִיא 1 Kön. 15, 26 u. ö. Mochte auch diese förmliche Einführung des Götzendienstes anfangs bei einem Theile des Volks noch entschiedenem Widerstande begegnen und Auswanderungen in's Reich Juda veranlassen (2 Chron. 11, 16) — so verwuchs doch allmählich der Jehovastiercult wenigstens so sehr mit dem Volksleben, daß auch Jehu zwar mit der Dynastie Ahab's den unter derselben herrschenden phönizischen Baalsdienst wieder ausrottete, aber nicht den Kälberdienst in Dan und Bethel (2 Kön. 10, 29. 31. 13, 6. 11. 14, 24. 15, 9. 18. 24. 28. s. Bd. VI. S. 465. 496), der auch unter seinen Nachfolgern fortdauerte. Doch auch an Spuren des Baals- und Astartedienstes im Reich Israel fehlt es nicht nach Jehu, 2 Kön. 13, 6. Hos. 2, 13. 15. Die zusammenfassende Schilderung der im Zehnstämmereich herrschenden Arten des Götzendienstes s. 2 Kön. 17, 7—17., wo auch die mit den abgöttischen Culten verbundene Wahrsagerei und Zauberei (s. diese Artt.) erwähnt wird.

Im Reiche Juda dagegen wurde zu keiner Zeit der Götzendienst zur officiell eingeführten Staatsreligion, nicht allein wegen der vielen hier wohnenden Priester und des in seiner Mitte befindlichen wahren Heiligthums, das doch von einigen Königen, wie Ahas, Manasse, auch dem Götzendienst eingeräumt wurde, sondern auch, weil sowohl das Volk als das Königshaus, auf welchem der Segen und die Verheißung Gottes vorzugsweise ruhte, durch die Propheten immer wieder auf's Neue zum Glauben zurückgeführt wurde (Bd. XII, 223. XVII, 267 f.). Auf das vorübergehende Eindringen des Götzendienstes folgt immer eine mehr oder weniger energisch und durchgreifend durchgeführte Reaktion und Reformation. So folgt auf die Zeit Rehabeam's und Abiam's, in welcher in ähnlicher Weise wie in Salomo's letzter Zeit, der Götzendienst neben dem Jehovadienst herging (1 Kön. 15, 15), doch so, daß jener schon tiefer in's Volksleben eingedrungen zu seyn scheint („die Hurer im Lande" 1 Kön. 15, 12), die Reformation Assa's, der am eigenen Hause anfing, indem er seine Großmutter Maacha ihrer einflußreichen Stellung als Königin-Mutter entsetzte, weil sie eine Ascherasäule (מִפְלֶצֶת, Gräuelbild) sich gemacht hatte, die er sofort umhauen und im Kidron verbrennen ließ. Unter seiner 41jährigen und seines Sohnes Josaphat 25jährigen Regierung (s. Bd. VII. S. 15) verschwindet der Götzendienst gänzlich aus dem Reiche Juda (1 Kön. 22, 47. 2 Chron. 17, 3. 6). Nachdem hierauf die Verschwägerung seines Sohnes Joram mit dem Hause Ahab's selbst die Thore Jerusalem's dem Baaldienst geöffnet hatte (Baalstempel 2 Kön. 11, 18), und als die Tyrannei der Athalja, der Wittwe Joram's, den Jehovadienst mit gänzlicher Ausrottung bedrohte (2 Chron. 24, 7), ging von der Priesterschaft, den Jojada an der Spitze, eine Reaktion aus, deren Frucht eine feierliche Erneuerung des Bundes zwischen dem Volk und Jehova und die gründliche Ausrottung des Baalsdienstes war (2 Kön. 11, 17 f.). Der Abfall des schwachen Joas, nach Jojada's, seines Vormünders und Berathers, Tode zum Astartedienst geschah durch den Einfluß der weltlichen Großen, die gegen die Priesterschaft agitirten und den König sogar zur Ermordung des Sacharja, des Sohnes Jojada's, der wider den einreißenden Götzendienst eiferte, verleiteten (2 Chron. 24, 17 ff.). Unter Amazja's 29jähriger und Usia's 52jähriger, Jotham's 16jähriger Regierung, also fast während eines Jahrhunderts, erscheint zwar der Götzendienst, weil von den Regenten verpönt, ganz ausgerottet unter dem Volke, aber Stellen wie Am. 5, 5. 8, 14. Micha 1, 3. deuten doch darauf hin, daß wenigstens der Jehovastierdienst an einigen Orten des Reiches, wie Bersaba, Lachis, sich eingenistet hatte (vgl. Bd. XVII. S. 270). Die Priester dieses Cults sowie des widergesetzlichen Höhencults hießen כְּמָרִים nach Hos. 10, 5. vgl. Zeph. 1, 4. 2 Kön. 23, 5. Der Name כֹּמֶר ist syrisch, ungewisser Bedeutung, nach Gesenius thes. 693 die Schwarzen, Fürst s. v. a. die eine geheime Kunst treiben,

E. Meier, Dietr., Keil = Opferer von כמר, vollbringen, wie ἔρδειν. Erst unter Ahas, dem Sohne Jotham's, kam zu diesem Bilderdienst auch wieder der Baal- und Molochdienst (2 Kön. 16, 3 f. 2 Chron. 28, 2 f.) auf, und nach 2 Kön. 23, 12. auch der chaldäisch-assyrische Gestirndienst. Er ließ zuerst dem Moloch seinen eigenen Sohn schlachten und verbrennen im Thal Hinnom, ja er hob sogar gegen Ende seiner Regierung den ordentlichen Tempeldienst auf und schloß die Thüren des Tempels (s. Keil zu 2 Kön. 16, 3). Zauberei und Wahrsagerei gingen damit Hand in Hand Jes. 2, 6. 18 ff. 8, 19. Die Anfänge von solchem heidnischen Unwesen sind freilich schon in der äußerlich glanzvollen Zeit Usia's und Jotham's zu suchen. Ueber den Cult der ehernen Schlange s. Bd. XIII. S. 565. Auf die kürzere aber umfassende Restaurationsperiode des Hiskias (Bd. VI. S. 151 ff.) folgt die lange Regierungszeit Manasse's, in welcher zu all den früheren Formen des Götzendienstes noch als die Hauptart der jetzt herrschenden Abgötterei der schon von Ahas begonnene Gestirndienst kam. „Dieser Cultus unterschied sich von dem syrophönizischen Gestirncultus, in welchem Sonne und Mond als Träger der männlichen und weiblichen Naturkraft in Baal und Astarte verehrt wurden und war reiner Gestirndienst, aus der Ansicht von der Unwandelbarkeit der Gestirne im Gegensatz zur Vergänglichkeit alles Irdischen geflossen. Die Gestirne wurden nicht bloß als Urheber alles Werdens und Vergehens, sondern zugleich als Leiter und Ordner der sublunarischen Dinge verehrt. Es war eine spätere Entwickelung des uralten Ssabismus, in welchem die Gestirne ohne Bild unter freiem Himmel und auf Dächern durch Contemplation verehrt wurden, die älteste und verhältnißmäßig reinste Form der Naturvergötterung, welcher die alten Araber und die Sonnenanbeter unter den Ssabiern ergeben waren und die schon 5 Mos. 4, 19. 17, 3. erwähnt und verboten ist." Keil zu 2 Kön. 21. Vgl. Bd. XIX. S. 559. Jerusalem, ja der Tempel selbst wurde nun ein Pantheon. Altäre wurden für den Gestirndienst (neben Sonne und Mond besonders die Zeichen des Thierkreises) in dessen Vorhöfen errichtet, auf welchen mit gegen Sonnenaufgang gekehrtem Gesicht Räucheropfer gebracht wurden, eine Ascherastatue im Heiligen selbst aufgestellt, im Vorhof ferner nach 2 Kön. 23, 7. Zelttempelchen für die männlichen und weiblichen Tempelhuren (בָּתֵּי הַקְּדֵשִׁים); in einem Anbau der Westseite des äußeren Tempelvorhofs wurden der Sonne geheiligte Wagen und Rosse gehalten (2 Kön. 23, 11), um damit in Procession der aufgehenden Sonne entgegenzufahren, Sterndeuter, Todtenbeschwörer u. s. w. wurden angestellt, die Verehrer Jehova's aber verfolgt und getödtet 2 Kön. 21, 16. Wenn auch Manasse nach 2 Chr. 33, 11 ff. nach der Rückkehr aus Babel Tempel und Stadt wieder reinigen und den Jehovadienst wieder herstellen ließ, so scheint doch die Einwirkung dieser Reformation auf's Volk keine tiefere gewesen zu seyn, umso weniger, als sein Sohn Amon bald darauf den Götzendienst wieder in umfassender Weise herstellte. Auch die letzte äußerlich wenigstens durchgreifende und nach Auffindung des Gesetzbuchs noch energischer durchgeführte Reformation des Josias (Bd. VII. S. 33 ff.) konnte die in's Volksleben eingedrungenen und durch alle Stände, selbst den Lehrer- und Priesterstand (Zeph. 2, 2. Jer. 2, 26. 8, 8 f.) sich ausbreitenden Wurzeln und Anknüpfungspunkte der Abgötterei, die sittliche Erschlaffung, den fleischlichen und irdischen Sinn, den Mangel an lebendigem Vertrauen auf Jehova, das falsche Vertrauen auf menschliche und weltliche Macht und Hülfe, die eitle Sucht, Ausländisches nachzuahmen u. s. w. nicht aus den Herzen tilgen. Die Geschichte der Nachfolger Josias erwähnt zwar den Götzendienst nicht mehr ausdrücklich, er wucherte aber ohne Zweifel in diesen letzten Zeiten nach 2 Chr. 36, 8. Ezech. Kap. 8. in jeglicher Form und unter allen Ständen und wurde nicht nur insgeheim, sondern wieder frech öffentlich im Tempel selbst getrieben. Vgl. den Art. „Thammuz".

Das babylonische Exil wurde, wenn auch nicht für Alle (Ezech. 14, 3 ff. 33, 31. Jer. 44, 8. 17 ff. vergl. Jes. 65, 3 ff.) doch für den Kern und Grundstock des Volks das Zucht- und Läuterungsmittel, wodurch demselben ein tiefer Abscheu vor

allem Bilder- und Götzendienst eingeimpft und der Hang zu gröberer Abgötterei wenigstens nachhaltig getilgt wurde. Vgl. Baruch 6. Weish. 13. 14. (s. Bd. I, 651). Dem nachexilischen Judenthum war Götzendienst identisch mit Teufels- und Dämonendienst (Bar. 4, 7. und LXX. zu 5 Mos. 32, 7. Ps. 96, 5. 106, 37. Jes. 65, 11), eine Anschauung, die wir bei Paulus wiederfinden (1 Kor. 8, 5. 10, 20. vgl. Offenb. 9, 20), und die ihre tiefere Wahrheit darin hat, daß nicht nur überhaupt aller Götzendienst als Abfall vom wahren, lebendigen Gott in letzter Instanz auf den Teufel zurückzuführen ist, sondern daß, wenn auch die einzelnen Götzen als solche keine wirklichen Wesen sind, noch, wie manche Kirchenväter annehmen, identisch mit bösen Geistern, dieselben doch dämonischen und diabolischen Potenzen, unreinen Geistern entsprechen und ihr Dienst in Rapport mit dem Reiche der Finsterniß brachte. Vergl. Kurz, Geschichte des A. B. II, 86 ff. Crusius, hypomn. I, 129 sqq. — Merkwürdig ist, daß die letzte nachexilische Spur vom Götzendienst (Sach. 10, 2.) bei den Israeliten mit demselben Namen bezeichnet wird, wie die zuerst bei ihnen vorkommende Form, nämlich die Theraphim. Sind doch die Ueberreste des Götzendienstes bei christianisirten Heidenvölkern, die media der Zauberei und Wahrsagerei überall auch etwas den Theraphim Aehnliches. Nicht nur in den wahrsagenden und zauberkräftigen Klötzen, Pfählen, Puppen des Fetischismus und Schamanismus wiederholt sich freilich in rohester Gestalt jene altaramäisch-chaldäische Form idolatrischer Magie und Mantik, nicht nur sind die Glück spendenden, Unglück abwehrenden (*θεοὶ σωτῆρες, ἀλεξίκακοι, ἀποπομπαῖοι, ἀποτροπαῖοι*, averrunci) und weissagenden chthonischen Gottheiten, schützenden Puppen bei den Griechen (Nägelsb. nachhom. Theol. S. 110 ff.) und die lares und penates der Römer, auch als dii viales, compitales, was nach Richt. 18, 5. Ezech. 21, 21. auch die Theraphim sind, sowie namentlich die germanischen Alrunen nahe Verwandte der biblischen Theraphim, sondern wir finden die Descendenten derselben auch noch in christlicher Zeit, in den synkretistischen Religionsweisen der Gnostiker, Neuplatoniker, Neupythagoräer, den Abraxasbildern, in Jamblichs *ἀγάλματα θείας μετουσίας ἀνάπλεα, προςεγγίσεις*, appropinquationes daemonum, Bildern, in die Geister gebannt sind, dem Ring des Apoll. v. Tyana, in den der Familiengeist gebannt ist, und selbst innerhalb der Christenheit in den wunderthätigen Heiligenbildern, Röcken, Gebeinen, den orakelnden Tischen, den schutz- und heilskräftigen Metallplättchen mit dem Jehovanamen oder anderen Amuleten dieser Art. Auch die Juden haben aus ihren Phylacterien und Mesusen (Bd. XI. S. 639. 642) vor Unheil schützende Theraphim gemacht und die Talismane der späteren muhammedan. Orientalen sind nichts Anderes, als Surrogate für die altorientalischen Theraphim, in welchen die gegen die durch den Islam aufgenöthigte Bildlosigkeit reagirende, sinnliche und bildliche media der höheren Mächte verlangende Natur der Orientalen immer wieder hervorbricht. Leyrer.

Gottmensch, s. Jesus Christus der Gottmensch. Bd. VI. S. 596.

Harmonius, Sohn des syrischen Gnostikers Bardesanes, hauptsächlich bekannt als Dichter und Componist von Liedern, worin er die Lehren seines Vaters vortrug, und die sehr vielen Eingang fanden, selbst bei Solchen, welche keineswegs Anhänger dieser Lehren waren, bis ihnen Ephräm der Syrer andere Lieder entgegenstellte.

Heliand, Name, welcher der Evangelienharmonie des Mönches Otfried gegeben wurde. S. d. Art. „Evangelienharmonie“.

Hucarius, englischer Diakon, soll um das Jahr 1040 einen Auszug aus dem Pönitentialbuche des Erzbischofs Egbert von York gemacht haben.

Kettler, Gotthard, Heermeister des deutschen Ordens, ist es, der die Bd. XIII. S. 179 erwähnte Unterwerfung Lievlands unter den König von Polen vollzog, unter der, wie an demselben Orte gezeigt ist, schwer verletzten Bedingung, daß in den abgetretenen Landschaften die Reformation aufrecht gehalten werden sollte. Kettler behielt einen Theil des Landes, das diesseits der Düna zwischen Samogetien und Litthauen liegt, für sich und seine Nachkommen, aber als Lehen der Krone Polen.

Kirchenamt. Bd. II. S. 49 ist gesagt worden, daß die spirituelle Seite des beneficium im Art. „Kirchenamt“ beleuchtet werden soll; indessen ist dieß geschehen im Artikel „Geistliche, geistliches Amt, geistlicher Stand“ Bd. IV. S. 749.

Lästern, Lästerung. Es ist die schwere Zungensünde, bei der man Einem wider die Wahrheit ein Laster Schuld gibt, etwas entschieden Böses und Schändliches nachsagt oder in feindseliger Absicht das wirklich vorhandene Böse übertreibt. Man tastet seine Ehre an, indem man ihn böswillig der Verachtung oder dem Hasse preiszugeben sucht. Mehrere hebräische Ausdrücke für Lästern (קָרַע, נָקַב, גָּדַף) bedeuten sehr bezeichnend ein Zerreißen, Schneiden, Durchbohren, wie wenn man Einem das Haupt durchbohrt, wodurch der gegen die Existenz des Anderen gerichtete giftige Haß veranschaulicht wird. Vergl. 3 Mos. 24, 11. 16. Hab. 3, 14. Der griechische Ausdruck *βλασφημεῖν* (*βλάπτειν φήμην*) weist einfach auf Schädigung der Ehre hin. Das Objekt der Lästerung kann Gott oder der heilige Geist (vgl. die Artt. „Gotteslästerung“ und „Sünde wider den heil. Geist) oder Menschen und heilige Dinge seyn. Ist das Lästern überhaupt eine Sünde, welche einem Gläubigen fern bleiben muß, Spr. 4, 24. Eph. 4, 31. Kol. 3, 8. 1 Tim. 6, 4. vgl. Matth. 15, 19., so wird diese erschwert, wenn sie gegen Personen geht, welchen man vor Anderen Ehrfurcht schuldig ist. „Den Göttern sollst du nicht fluchen und den Obersten in deinem Volk sollst du nicht lästern.“ 2 Mos. 22, 28. Pred. 10, 20. Apgesch. 23, 5. vgl. 2 Petr. 2, 10. Jud. 8. Vor dem Lästern des Heiligen werden wir Spr. 20, 25. vgl. 1 Sam. 2, 17. als vor einem Fallstrick gewarnt. Den Lästerern wird gedroht, daß der Herr sie zerschmeißen werde, Ps. 72, 4.; sie werden namentlich in dem Register der Personen aufgeführt, welche vom Reiche Gottes ausgeschlossen werden, 1 Kor. 6, 10. Daher hat ein Christ nichts mit Lästerern zu schaffen, 1 Kor. 5, 11. vgl. Eph. 4, 57. Wenn es in letzterer Stelle heißt: Gebet auch nicht Raum dem Lästerer, — so ist es wohl richtiger zu übersetzen: „dem Teufel“, und ebenso 1 Tim. 3, 6., wo von dem Gericht die Rede ist, das an dem Teufel wegen seines Hochmuths vollzogen wird. Vergl. Lange's Bibelwerk zu diesen Stellen.

Fronmüller.

Legenda aurea, s. Jakob de Voragine. Bd. VI. S. 399.

Makpela, s. Höhlen Bd. VI. S. 177.

Manuel Paläologus, griechischer Kaiser, hat das Concil von Ferrara-Florenz nicht mehr erlebt, aber die Unionsverhandlungen mit Rom mit Eifer betrieben; er starb bereits im Jahre 1418.

Maranos nannte man in Spanien die äußerlich bekehrten Juden, welche innerlich ihrer Religion treu blieben. Siehe den Art. „Volk Gottes“ Bd. V. S. 354.

Marcella, Ascetin in Rom, Freundin und Schülerin des Hieronymus, — ist zu lesen statt Marcellus, wo dieser Name mit Verweisung auf Hieronymus aufgeführt wird.

Noviciat ist die Probezeit derjenigen, welche die Aufnahme in einen Orden verlangen. Es beginnt mit der Einkleidung und endet mit dem Profeß, d. h. der Ablegung der Ordensgelübde, dauert gewöhnlich ein volles Jahr, in einigen Orden auch zwei und drei Jahre (nur höchst selten wird eine Abkürzung gestattet) und war besonders in älteren Zeiten mit den niedrigsten und widerwärtigsten Uebungen und Beschäftigungen verbunden. Während des Noviciats ist noch ein Austritt aus dem Klosterverbande möglich, auf das Vermögen der Novizen hat daher das Kloster noch keinen Anspruch.

Nuntiaturstreitigkeiten (s. Bd. IV. S. 316) sind die durch die päbstlichen Nuntien oder Legaten veranlaßten Klagen und Einschreitungen der Landesherren und der Landeskirchen, welche Schmälerung der Gewalt der Nuntien herbeiführten, worüber d. Art. „Legaten und Nuntien der römischen Kirche“ einzusehen ist.

Omophorium, ein Stück der bischöflichen Kleidung in der griechischen Kirche, entspricht dem abendländischen Pallium, nur mit dem Unterschiede, daß es, der ursprüng-

lichen Sitte gemäß, länger und breiter ist. Es wird nicht bloß von Wolle, sondern auch von Seide und anderen kostbaren Stoffen verfertigt. Auch darf es jeder Bischof tragen, während das Pallium ein Vorrecht der Erzbischöfe ist. So Augusti, Handbuch der christl. Archäologie Bd. III. S. 506.

Onesimus, s. Philemon, Brief an. (Suppl.) Bd. XX. S. 400.

Pantaleon, Märtyrer zu Nikomedien im J. 305, dessen Acta bei Surius mit Fabeln angefüllt sind.

Pfarrzwang oder Pfarrcompetenz, s. Bd. II. S. 466.

Polocz. Ueber die im Art. „Polen" Bd. XII. S. 15 erwähnte Zusammenkunft (nicht Synode) der Lutheraner in Posen im J. 1563 gibt Fischer (Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen, I. S. 54) einige Auskunft. Der Zweck war, Maßregeln zum Schutze der Evangelischen gegen die Katholiken zu verabreden und eine geordnete Verfassung vorzubereiten. Die erste lutherische Synode in Posen zu Gostyn im Jahre 1565 ist die Frucht dieser Versammlung. Auf dieser Synode wurde die Kirchenverfassung der Lutheraner angenommen und eingeführt. Erbkam.

Polocz, Synode in. Auf dieser im Jahre 1839 gehaltenen Synode erklärte der höhere Klerus von Litthauen und Weißrußland, wo unter freilich sehr milder Bedingung die Union mit Rom seit längerer Zeit angenommen worden war, das Verlangen seiner Heerden, in die alte Mutterkirche zurückzukehren, und auf Befehl des Kaisers empfing sie die heilige Synode wieder in die Kirchengemeinschaft auf. Nach Hase, Kirchengesch. 7te Ausg. S. 703.

Rosinfarbe, rosinroth (nicht von Rosinen, sondern von dem mittelhochdeutsch rosîn = rosenroth) übersetzt Luther die an den meisten Stellen (2 Mos. 25, 4. 26, 1. 31. 36. 27, 16. 28, 5 ff. 15. 33. 35, 6. 23. 25. 36, 8. 35. 38, 18. 23. 39, 2 ff. 4 Mos. 4, 8.), תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי, dagegen 3 Mos. 4. 6. 51. 4 Mos. 19, 6. שְׁנִי תוֹלַעַת, 1 Mos. 38, 28. 30. Jos. 2, 18. 2 Sam. 1, 24. Hohesl. 4, 3. bloß שָׁנִי *) und Jes. 1, 18. Klagl. 4, 5. bloß תּוֹלָע, 2 Chr. 2, 6. 13. 3, 14. כַּרְמִיל und Offenb. 17, 3 f. *κόκκινον* genannte rothe Farbe, die feurigrothe, hellglänzende (die *χλαμὺς κοκκίνη* Matth. 27, 28. heißt, daher Luk. 23, 11. *λαμπρά*) Carmesinfarbe. Der Name תּוֹלָע, תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי bezeichnet dieselbe als das Produkt des Kermeswurmes, der weiblichen Schildlaus, coccus ilicis. Linn., die gegen Ende Aprils auf den Aesten oder Blattwinkeln der in Klein- und Vorderasien, auch Südeuropa wachsenden Stecheiche (*πρῖνος*, auch *κόκκος*, ilex aquifolia, coccifera, Theophr. plant. 3, 16. Plin. 16, 12. Paus. 10, 36. 1.) ihre zwischen der Bauchhaut hervorkommenden Eier absetzt und darüber absterbend mit ihrem vertrockneten Körper eine schützende Eierhülle bildet in Gestalt runder, röthlich-brauner oder violetter Beeren (Cuvier, Thierr. III, 604. 608). Aus diesen pulverisirten Eiernestern, cocci, wurde die Farbe bereitet, und zwar waren darin, wie in der Bereitung des Purpurs (s. d. Art.) die Phönizier im Alterthum die Meister (2 Chr. 2, 7. Plin. 9, 65), wenn auch die Heimath der Farbe Indien gewesen seyn mag, wo sie çôna, auch crimig'â, die Wurmerzeugte, heißt (Pantschatantra I, 107). Den Namen שָׁנִי hat die Farbe von ihrem Glanze nach dem Arabischen سنا, سنى, leuchten, glänzen; sie heißt daher auch im Aramäischen זְהוֹרִי, die Glanzfarbe. Schwerlich ist der Name aus שָׁנָה, wiederholen, zu erklären „doppelgefärbtes", denn nur der Purpur war *δίβαφον*. Uebrigens scheint die Carmesinfarbe später unter den generellen Begriff „Purpur" subsumirt worden zu seyn, vgl. Mark. 15, 17. 20. Joh. 19, 2. mit Matth. 27, 28. (Gatacker adv. posth. 840 sq.). Auch der nachexilische, erst 2 Chr. Kap. 2. u. 3. vorkommende Name כַּרְמִיל, woher unser Carmin, carminio, Carmesin, engl. crimson, neugr. *κρεμεζι*, *κριμεζι*, *κιρμεζι*, scheint, wie das französ. vermeil, auf die Etymologie „Wurm" zurückzuführen zu seyn, nämlich nach Lorsbach

*) 1 Mos. 38, 28. Jos. 2, 18. von Luther bloß durch „roth", Jer. 4, 30. durch „Purpur" übersetzt.

(Archiv II, 305) auf das persische کرم (Sanskr. krimi), Wurm, mit der Nominalendung ־ִיל (s. Delitzsch, Zeitschr. d. D. M. Gesellsch. XVII, 676). Eine abweichende Erklärung s. Meier, Wurzelw. S. 697 f. Der coccus ilicis wurde in späterer Zeit, wo man auch durch Beimischung von allerlei Kräutersäften Varietäten der Purpurfarbe erzeugte, zur Bereitung einer solchen verwendet. — Karmesinrothe Fäden und Schnüre kommen schon 1 Mos. 38, 28. Jos. 2, 18. als in die Augen fallende Erkennungszeichen vor. Karmesinrothe Teppiche und Kleider sind, so wie purpurrothe, Attribute des Reichthums und fürstlicher Pracht 2 Sam. 1, 24. Jer. 4, 30. Das Sprüchw. 31, 21. vorkommende שָׁנִים dagegen ist wohl dem Zusammenhange nach mit Vulg. durch Veränderung der Punkte zu übersetzen: duplicibus sc. vestibus, jedenfalls aber nicht (wie Harenberg, Ugol. thes. XIII.) von roth angestrichenen Häusern zu verstehen. Wegen des grellen, schreienden Karakters der Farbe wird die Sünde mit ihr verglichen Jes. 1, 18. Es fragt sich, ob auch hier (s. Delitzsch z. d. St. „Farbe des selbstischen Lebens, des Zorns, der Sünde") an die symbolische Bedeutung der Farbe zu denken ist, in welcher sie offenbar im israelitischen Cultus vorkommt. S. Bd. I. S. 629. XV, 111. 114. Lehrer.

Sandmeer, Bd. XIII, 424, weist zurück auf I, 460, wo die aus dürren Sandebenen bestehende syrisch-mesopotamische Wüste kurz geschildert und namentlich ein Phänomen erwähnt wird, auf welches Jes. 35, 7. hindeutet, nämlich der שָׁרָב, die Wasserspiegelung, in Folge welcher am Horizont (daher **Kimmung**, von Kimm = Horizont) durch die Lichtbrechung in übereinanderliegenden Luftschichten von verschiedener Dichte über dem von der Mittagssonne erhitzten Wüstensand das Trugbild einer bald sanft wogenden, bald spiegelglatten Wasserfläche entsteht, eines Meeres oder einzelner Seen, welche die lechzenden Reisenden äfft. Dieses Trugbild, wird an der angeführten Stelle verheißen, soll zur Wahrheit werden, die Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn schafft an der Stelle der Trugbilder und Scheinbefriedigung wirkliche Erquickung für die lechzende Seele. Etwas diesem „Wüstenleuchten" (s. Delitzsch z. d. St.) Aehnliches ist die Fata Morgana (Fee Morgana, celt. = Meerfrau) an der sicilian. Küste, die mirage im südlichen Frankreich. Diese schon von Curtius 7, 5. 3. geschilderte, im Koran (24, 39.) mit den Werken der Gottlosen verglichene Erscheinung, sonst im Arabischen auch „Sonnenspeichel" genannt, wird häufig im Arabischen sprichwörtlich gebraucht: trüglich wie der سراب, trüglicher als Mittagsdunst u. s. w. Sie ist aber nicht nur in den genannten Gegenden, sondern auch in Indien, Südrußland und Südafrika schon beobachtet worden. Vgl. **Winer** unter „Sandmeer, **Gesenius** zu Jes. 35. und Thesaur. s. v. שרב und die dort citirten Schriftsteller. Von neueren Reisenden vergl. besonders Rußegger, Reis. I, 232. II. I, 424. Robinson I, 67. 71. 290. Wilson, lands of the bible I, 47. Thomson, Bibl. sacr. V, 670 ff. Erdmann und Frähn in Gilb. Ann. XVIII, 1, 1 ff. Lehrer.

Sarah, Sarai, Abraham's Weib, hat zwar nach den Hauptmomenten ihrer Geschichte in dem Art. „Abraham" ihre Stelle bereits gefunden. Es möge jedoch, da Bd. I. S. 72 f. auf einen Artikel „Sara" hingewiesen wird, 1) hinsichtlich der **Namensänderung** noch eine von S. 73 abweichende Erklärung des Namens erwähnt werden, wonach שָׂרַי als Eigenschaftswort die Fürstliche, שָׂרָה als Hauptwort die Fürstin bedeutet (vergl. Delitzsch zu 1 Mos. 17, 15). Ewald dagegen erklärt שָׂרַי als Kriegerin, von שׂרה, streiten. Das Σαῤῥα der LXX. weist auf die Wurzel שׂרר hin. 2) Hinsichtlich des **Verwandtschaftsverhältnisses** zu Abraham wird Sarah von den Rabbinen identificirt mit Jiska, Tochter Haran's (1 Mos. 11, 29.), was jedoch streitet mit 20, 12., wo Sarah Tochter des Vaters Abraham's, aber nicht der Mutter heißt. Sie war also seine Halbschwester und 11, 31. heißt sie Schwiegertochter Tharah's, eben sofern bei der Auswanderung mehr ihr Verhältniß zu Abraham als zu Tharah in Betracht kommt. 3) Zur Erklärung ihrer von den Aegyptern gepriesenen **Schönheit**

(1 Mos. 12, 14.) kann gesagt werden, daß sie bei der Einwanderung in Aegypten im 65sten Jahre ihres Alters stand, also, da sie 127 Jahre alt wurde, in der Mitte ihrer Jahre und einer 30- bis 40jährigen wohlconservirten Frau unserer Zeit geglichen haben mag, umso mehr, da sie nicht durch Geburten geschwächt war. Im Vergleich mit den von Natur häßlichen und frühe verblühenden Aegyptierinnen konnte sie wohl noch als jugendliche Schönheit gelten. 4) Sarah wird in der heil. Schrift noch mehrmals erwähnt, im Alten Testament nur noch Jes. 51, 2. als die wasserlose Brunnengruft oder Cisterne, an deren wunderbar gesegnetem Glauben sich Zion in seiner jetzigen Dürre und Unfruchtbarkeit aufrichten soll. Im Neuen Testamente kommt sie vor Hebr. 11, 11. vgl. Röm. 4, 19. 9, 1. Gal. 4, 22 f. als Glaubensschwester Abraham's in ihrer Hoffnung, Mutter zu werden, und 1 Petri 3, 6. als seine unterthänige Gehülfin, in beiderlei Hinsicht als leuchtendes Vorbild für christliche Frauen, die sich in der Nachfolge ihres Glaubens und Liebesgehorsams als ihre geistlichen Kinder beweisen. 5) Die Frage, ob Sarah um die Aufopferung Isaak's wußte, und der Umstand, daß ihr Tod unmittelbar auf jenen Vorgang folgt, erzeugte die rabbinische Sage, daß sie vor Kummer darüber gestorben und daß Abraham bei seiner Heimkunft sie todt gefunden habe. (Targ. Jon. Jarchi ad Gen. 23, 2. Pirke Eliez. 52.). — Ueber Sarah, das Weib des jungen Tobias. vergl. die Artt. „Asmodi“ und „Tobias“. Leyrer.

Schulbrüder und Schulschwestern. Im Artikel „Ignorantius.“ ist unter den vielen männlichen Congregationen, die sich dem Unterrichte der Jugend in der katholischen Kirche widmen, nur eine genannt worden. Es gibt aber noch mehrere andere, Schulbrüder von La Mennais, gestiftet 1820 in der Bretagne, — 600 Mitglieder. 200 Schulen in Frankreich, Afrika und Westindien. Schulbrüder von Chaminade mit 5 Schulen, die von Puy, die von E. Rice, diese letzteren in England, Irland, Madras, Calcutta u. a. Congregationen. Guizot zählt 25 männliche Congregationen solcher Art in Frankreich mit 7590 Schulen.

Die weiblichen Congregationen dieser Art sind ebenfalls zahlreich und haben eine sehr ausgedehnte Wirksamkeit. Congregation der armen Schulschwestern in Bayern, 1834 gestiftet, mit 278 Mitgliedern und 43 Niederlassungen, — wovon 36 in Bayern, 4 im übrigen Deutschland, sodann in einigen Städten Nordamerika's. Congregation der Schulschwestern zu Ruille sur Loire in der Diöcese Mans — mit 209 Mitgliedern und 57 Niederlassungen. Congregation der Schulschwestern von Rouen, zunächst nur für diese Erzdiöcese. Englische Fräulein, s. den Artikel — Töchter U. L. Fr. in Belgien, — Töchter des guten Heilandes, mit dem Haupthause zu Caen. Zwei Congregationen von Schwestern des heiligsten Herzens Jesu, die eine in Frankreich gestiftet, mit nahezu 2000 Mitgliedern, die andere hat zu Verona ihr Haupthaus — die Schwestern des heiligen Joseph, — die Schwestern der christlichen Lehre von Nancy, mit 400 Mitgliedern, die Damen des heiligen Maurus, Haupthaus zu Paris, — die Damen von Nevers mit mehr als 200 Schulen, — die Schwestern von der Vorsehung, — die Schwestern vom Kinde Jesu, vor 8 Jahren gestiftet. — Dazu kommen die Urselinerinnen, Visitantinnen, die sich auch mit dem Unterrichte der Jugend beschäftigen; außerdem sind in der Neuzeit die Nonnen der beschaulichen Orden, die Clarissinen, Dominikanerinnen u. A. in diese Thätigkeit eingetreten; ebenso manche der Congregationen, die sich mit der Krankenpflege abgeben, so schon seit alter Zeit die barmherzigen Schwestern des Vincenz von Paula. Freilich herrschte unter diesen schon in alter Zeit große Unwissenheit. So wollte eine Oberin derselben einem protestantischen Gefangenen weiß machen, daß Moses ein großer Betrüger gewesen. Siehe die Erlebnisse eines zu den Galeeren Frankreichs verurtheilten protestantischen Glaubenszeugen von den Jahren 1700 bis 1713, Uebersetzung einer alten französischen Schrift, welche soeben in Erlangen bei Deichert erschienen ist*). — Guizot zählt 85 Congregationen von Frauen, die sich dem

*) Wir empfehlen dieses höchst interessante Dokument aus der Leidensgeschichte der französischen Protestanten der Aufmerksamkeit der geehrten Leser.

Volksunterrichte in Frankreich widmen, mit 8300 Schulen, — rechnet man dazu die 7590 Schulen für Knaben, so erhält man die Summe von 15890 Schulen, in welchen ungefähr 980000 Kinder beiderlei Geschlechts Unterricht empfangen; rechnet man dazu die Niederlassungen dieser und anderer Congregationen im übrigen Europa, in den anderen Welttheilen, so bekommt man einen Begriff von der weitverzweigten Thätigkeit der katholischen Kirche und von dem Einflusse, den sie noch immer sich zu verschaffen weiß.

Stift, s. Capitel Bd. II. S. 554; Kanoniker Bd. VII. S. 322. Stifter nennt man die vom 12ten Jahrhundert an unter dem Namen collegia, capitula canonicorum hervortretenden Corporationen. Hochstift oder Erzstift ist das Stift an einer erzbischöflichen Kirche.

Storch und **Stübner** sind die Namen von zweien jener sogenannten Zwickauer Propheten, welche zu Anfang des J. 1522 den Kirchenfrieden in Wittenberg störten. Siehe Bd. VIII. S. 583. 584.

Theodorus Abukara wird als Bischof von Cariä oder Charran in Mesopotamien genannt, von den Einen als Schüler des Johannes von Damascus angesehen, von den Anderen, z. B. Gretser, in die Zeit des Photius gesetzt, dessen Partei er ergriffen, nachher wieder verlassen haben und vom Patriarchen zu Constantinopel im J. 869 von der über ihn verhängten Excommunikation befreit worden seyn soll. Indessen betrifft diese Nachricht höchst wahrscheinlich einen Anderen Abukara. Theodorus Abukara lebte wahrscheinlich im 8. Jahrhundert und war ein höchst fruchtbarer Schriftsteller; seine Schriften, apologetischen und polemischen Inhalts, sind theils gegen die Muhammedaner, theils gegen Häretiker gerichtet. Man zählt 43 derselben (Fabr. bibl. gr. Vol. IX. 178 sqq. Harless X, 365 sqq. — 22 stehen in der Bibl. patrum. Paris 1664, im Supplementbande; — das Werk de unione et incarnatione bei Gallandius T. XIII.

Therapeuten, jüdisch-ascetische Sekte in Aegypten, zur Zeit Philo's blühend, über welche dieser in der Schrift de vita contemplativa berichtet. Was Eusebius in seiner Kirchengeschichte B. II. c. 17 über sie mittheilt, ist gänzlich aus Philo entnommen, worauf er dann den vermeintlich christlichen Karakter der Sekte zu erhärten sucht. — Es ist wohl wahr, was Neander (Kirchengesch. I, 105) sagt, daß wir uns die Therapeuten, sowie auch die Essener nicht als bloß vereinzelte, nur gewissen Ländern angehörende Erscheinungen zu denken haben. Es liegen allgemeine Tendenzen zu Grunde, deren Einfluß weit über Aegypten und Palästina hinausreichte, wie denn Philo selbst dieß bezeugt, wenn er sagt, daß man überall in der Welt dieser Art von Leuten begegne, indem es sich gezieme, daß Hellas und die Länder der Barbaren des vollkommenen Guten theilhaftig werden. Indessen stehen die Therapeuten im nächsten Zusammenhange mit der alexandrinischen Religionsphilosophie, wovon sie als die Verwirklichung nach einer Seite hin erscheinen. Philo, der eigentliche Repräsentant jener Philosophie, stellte denjenigen, die sich mit der Philosophie beschäftigen, ein doppeltes Lebensziel vor Augen, das eine die regeren Kräfte der früheren Jahre leitend, aber mit diesen selbst vorübergehend, das andere zwar erst dann wahrhaft begehrenswerth, wenn die physischen Kräfte schwänden, aber dann auch andauernd sogar für alle Epochen eines künftigen Daseyns, das erste das praktische, thätige Leben, das zweite das beschauliche, theoretische Leben, beide durch den höheren Zweck zusammengehalten, das Körperliche so viel als möglich zurückzustellen und das Geistige zu seiner ursprünglichen Reinheit und Heiligkeit, Bedürfnißlosigkeit und Seligkeit zurückzuführen. Weil aber Philo einsah, daß die Durchführung dieser ethischen Grundsätze im Ganzen der Menschheit sich nicht durchführen lasse, so forderte er sie in ihrer ganzen Strenge nur von denen, die sich dem theoretischen Leben oder der philosophischen Beschäftigung mit Gott widmeten, deren einziges Ziel ist, Gott zu schauen, wie er ist. Dieses beschauliche Leben wies er,

wie bevorwortet, dem Alter an, während er von den im Alter minder Vorgerückten verlangte, daß sie suchen sollten, die Weisheit, die sie erlangt haben, unter ihren Mitmenschen zu verbreiten und geltend zu machen.

Diese beiden Richtungen sind, wie Philo lehrt, in den Sekten der Essener einestheils, der Therapeuten anderntheils verwirklicht. Jene repräsentiren das praktische Leben, die Therapeuten und Therapeutinnen (*θεραπευτρίδες*) das theoretische. Sie nannten sich so als die ächten geistigen Gottesverehrer, als die eigentlichen Contemplativen, wie denn Philo die Ausdrücke *θεραπεύειν θεόν μόνον, θεραπευταὶ τοῦ ὄντως ὄντος, θεραπεία θεοῦ* gebraucht, um dies eigentlich contemplative Leben zu bezeichnen.

Absonderung von der umgebenden Welt, ja selbst karthäuserartige Isolirung gegen einander ist die Eigenthümlichkeit, die zuerst an ihnen hervortritt — „nicht etwa", sagt Philo, „in Folge eines ungebildeten und erkünstelten Menschenhasses, sondern weil sie wissen, daß der Umgang mit Menschen, von denen sie sich in ihren Lebensgrundsätzen unterscheiden, unnütz, ja schädlich ist." Das sagt Philo von Allen, die sich dem contemplativen Leben widmen; darauf geht er zu den eigentlichen Therapeuten über: „Die Ausgezeichneteren kommen von allen Orten, gleichsam als wanderten sie in das Vaterland der Therapeuten, an einen Ort, der allerdings sehr dazu geeignet ist und über den See Maria (Mareotis in der Nähe von Alexandrien, nicht der See Möris) hinaus auf einer niedrigen Anhöhe sehr gut liegt, indem er Sicherheit und eine angenehme Temperatur der Luft darbietet. Die Wohnungen derer, die dort zusammengekommen sind, sind sehr dürftig und gewähren Schutz gegen die Sonnenhitze und gegen die Kälte der Luft. Sie nähren sich auf die einfachste, ärmlichste Weise, denn die Mäßigkeit (*ἐγκράτεια*) legen sie, sagt Philo, den übrigen Tugenden zu Grunde. Speise und Trank berührt Keiner vor Sonnenuntergang, weil sie meinen, daß nur die Philosophie würdig sey, an das Licht gestellt zu werden. Mehrere denken kaum alle drei Tage einmal an Nahrung, Einige genießen kaum innerhalb sechs Tagen die nöthige Nahrung. Am siebenten Tage, den sie für sehr heilig und festlich halten, gestehen sie nach der Sorge für die Seele auch dem Leibe etwas mehr zu. Ihre Speise ist Brod mit Salz und Ysop, ihr Trank ist Quellwasser, ihre Kleidung im Winter ein dichtes Oberkleid von wolligem Felle, im Sommer ein Gewand ohne Aermel und ein Leinwandkleid. — Zu ihnen gehören auch weibliche Personen, wovon die meisten ältliche Jungfrauen sind; es versteht sich, daß Alle, Männer und Weiber, ehelos sind. — In jeder Wohnung ist ein heiliger Ort, *σεμνεῖον, μοναστήριον*, in diesem üben sie vollkommen abgeschieden die Mysterien ihres heiligen Lebens, mit Gebet und der Betrachtung göttlicher Dinge beschäftigt; allegorische Schrifterklärung lag ihren Betrachtungen zu Grunde; in alten theosophischen Schriften suchten sie Anleitung zur tiefen Erforschung der heil. Schrift; sechs Tage lebten sie also allein; am siebenten kamen sie zusammen und hörten Vorträge ihrer Vorsteher an; der Ort, wo sie zusammenkamen hatte zwei Abtheilungen, die eine für die Männer, die andere für die Weiber. Eine noch feierlichere Zusammenkunft hielten sie alle sieben Wochen; sie feierten dabei gemeinschaftlich eine Mahlzeit, so einfach wie die gewöhnliche; es wurden Vorträge gehalten, Hymnen, die sie aus alter Zeit erhalten, gesungen und unter Chorgesang Tänze von mystischer Bedeutung bis tief in die Nacht hinein fortgesetzt; der Durchgang der Israeliten durch das Rothe Meer sollte dadurch symbolisch dargestellt werden.

Wie alt die Therapeuten sind, das läßt sich nicht genau bestimmen; sie entstanden wahrscheinlich zu der Zeit, als die alexandr. Religionsphilosophie in ihren Zwecken bestimmt erkannt und consequent festgehalten ward. Die Hymnen und *συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν*, aus welchen sie die allegorische Erklärung der Schrift schöpften, könnten auf das zweite oder dritte Jahrhundert v. Chr. zurückzuführen seyn. Es findet sich in Aegypten keine Gesellschaft, die als die praktische den Therapeuten, als Theoretikern gegenüberstände; nicht als ob es an solchen Praktikern gefehlt hätte, Philo selbst

gehörte dazu, aber sie traten nicht in eine förmliche Gesellschaft zusammen oder schlossen sich sogleich an die Therapeuten an, wie wir denn bestimmt wissen, daß die Therapeuten wünschten, die Jüngeren möchten gleich zu ihnen übergehen, — entgegen dem Grundsatze Philo's, daß vor dem beschaulichen das praktische Leben geübt werden solle. — Die Ansicht, die Eusebius a. a. O. aufgestellt und die seitdem vielfach angenommen worden, daß die Therapeuten Christen seyen, ist jetzt als veraltet anzusehen. — Unter den Bearbeitungen heben wir hervor Dähne, geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Bd. I. S. 439.

van Til, Salomon, ein berühmter holländischer Theologe des 17. Jahrhunderts, gehörte zur coccejanischen Schule. Den 26. Dezember 1643 zu Weesp, einer kleinen Stadt in Holland, geboren, ward er schon frühzeitig für den Dienst am Worte bestimmt, zu Utrecht unter Voetius, Essenius und Burmann für seinen zukünftigen Beruf herangebildet. Ein Fehler an seinen Sprachorganen bewog ihn indessen, auf einige Zeit dem Studium der Gottgelehrtheit zu entsagen und sich auf das der Medicin zu legen. Er verfaßte sogar schon einen „hortus sanitatis", der jedoch ungedruckt blieb. Indessen glückte es Burmann, ihn von seinem Plane abzubringen und ihn so der Kirche zu erhalten. Trotzdem aber van Til von der größten Hochachtung gegen Voetius erfüllt war, zeigte er doch bald eine besondere Vorliebe für die coccejanische Theologie, und begab sich denn auch nach Leyden, um den berühmten Meister selbst zu hören. Als er dort seine Studien vollendet hatte, berief ihn das kleine Dörfchen „Huisduinen" zu seinem Prediger; dort setzte er in der Stille des Landpfarrerlebens seine Bibelstudien mit unverdrossenem Eifer fort. Nacheinander bekleidete er hierauf das geistliche Amt in den Gemeinden de Ryp, Medemblik und Dordrecht, wo er mit Energie und Talent die coccejanischen Principien vertrat und im Jahre 1684 zum Professor an der „illustre school" letzterer Stadt ernannt wurde. Endlich wurde er im J. 1702 zum Professor der Theologie an der Universität Leyden erhoben und trat sein Amt an mit einer „oratio, qua exitus ecclesiae reformatae ex Babylone spirituali justificatur et a schismatis crimine liberatur." In dieser Stellung verblieb er bis zu seinem Tode, den 31. Oktober 1731.

Van Til wird von seinen Zeitgenossen gerühmt als trefflicher Mensch, reichbegabter Prediger und tüchtiger Gelehrter, der in allen Fächern der Theologie zu Hause war und in verschiedenen sich auszeichnete. Auch die Naturwissenschaften und die Philosophie wurden von ihm mit Eifer betrieben; in letzterer folgte er Cartesius, und er war der erste niederländische Theologe, der die theologia naturalis, getrennt von der christlichen Dogmatik, als besondere Disciplin behandelte. Auch als Apologet trat er ein für die Wahrheit der christlichen Religion, und was er auf dem Gebiete der Archäologie und der Chronologie leisten konnte, zeigte er durch seine Schrift: „Over de digt-zang-en speelkonst, zoo der Ouden, als bijzonder der Hebreeuwen" (1692), und in seiner Abhandlung: „De Johannis baptistae incarceratione" (L. B. 1710). Von der größten Bedeutung aber war van Til als Exeget des A. T. und als dogmatischer Theologe. Er schrieb eine „Inleiding tot de proff. der heilige schriften" (auch in das Deutsche übersetzt 1699), eine „Commentarie op de Psalmen" (deutsch, Frankf. 1697; Leipz. 1707); ferner „Phosphorus propheticus, seu Mosis et Habacuci vaticinia illustrata" (1700), — Malachius illustratus (L. B. 1701), — „Opus Analyticum, continens introductionem S. S. ad J. M. Heideggeri Encheiridion", Traj. 1720, correctior Bas. 1722, — „Dicta Apostolica ad annales revocata", und andere Schriften. Als Dogmatiker vertrat er die coccejanischen Principien, aber in mildem, irenischem Geiste, mit dem sichtbaren Streben, sich dem eisernen Joche der Scholastik zu entwinden und zu biblischer Nüchternheit zurückzukehren. Großes Aufsehen erregte sein „Theologiae utriusque compendium, cum naturalis, tum revelatae, una cum appendice de origine controversiarum„ etc. L. B. 1706; später erschien

„Theologia paracletica, et variae conciones profeticae, emblematicae, dogmaticae." Traj. 1724. Auch seine „Methodus concionandi", Franeq. 1712, und „Homiliae catecheticae et festales", Traj. 1714, enthalten viel Treffliches. In seinem „Antidotum viperinis morsibus D. Joncourt oppositum", L. B. 1707, vertheidigte er die coccejanische Hermeneutik gegen dagegen erhobene Bedenken. Auch gab er die Werke anderer Gelehrten heraus, so z. B. die von A. Junius (1685), C. Wittichius (1681), Lydius (1691), und versuchte sich als Dichter nicht ohne Glück und Verdienst in niederdeutschen und lateinischen Versen. Seine Predigten endlich, zwar nicht frei von coccejanischer Allegorie und Typik, waren doch biblisch, praktisch, voll hohen Ernstes, und gereichten Vielen zum Segen. So verdient denn sein Name in den Jahrbüchern der Kirche und der Wissenschaft stets mit Ehren genannt zu werden.

Man sehe noch über ihn „Saxii onomast. V. p. 301 und H. van de Wal, vita Sal. van Til. J. J. van Oosterzee.

Verlöbniß, s. Bd. III. S. 691.

Vitalis, eigentlich Orderich, erst später Vitalis genannt, geboren im J. 1075 zu Attengesham in England, Mönch in St. Evroul und Priester, ist der Verfasser einer historia ecclesiastica in 13 Büchern, worin er hauptsächlich die Thaten der Normannen erzählt bis zum Jahre 1141.

Ein anderer Vitalis war Bischof der Apollinaristen in Antiochien, Sozom. VI, 25. Theodoret H. Eccl. V, 4.

Ein dritter Vitalis, von dem es ungewiß ist, ob er geistlich gewesen, ist durch Augustin (ep. CCXVII.) bekannt geworden; er wollte selbst nicht Pelagianer seyn, bestritt aber manche Sätze, womit Augustin die Pelagianer bekämpfte.

Werdenhagen, Johann Angelius von, gehört zu den gelehrten Nichttheologen, welche in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts vor Spener der herrschenden scholastischen Rechtgläubigkeit als Mystiker und den Ansprüchen des geistlichen Amtes als Christen aus der Gemeine zu widersprechen und zu widerstehen sich für berufen hielten. Geboren zu Helmstädt am 1. August 1581 wurde er dort zuerst im Unterricht der Humanisten, welche am Ende des 16. Jahrhunderts diese Universität regierten, ein so ausgezeichneter Schüler derselben, daß z. B. von Joh. Caselius (s. d. Art.) lateinische Verse auf diesen seinen Zögling vorhanden sind. Dennoch erregte auch das Loos Daniel Hoffmann's (s. d. Art.), welcher damals für seinen Angriff gegen die Philosophie von seinen humanistischen Collegen verdrängt wurde, so viel Theilnahme bei ihrem Schüler, daß er nicht für sie, sondern für Hoffmann Partei nahm. Er theilte früh dessen Ueberzeugung, daß alle Philosophie Heidenthum und darum Abfall von Christenthum und Lutherthum zugleich sey, und daß es auch keinen anderen Grund habe, wenn seine humanistischen Lehrer jede Geringschätzung ihrer Lieblingsstudien als Barbarei bezeichneten und verfolgten; wenn noch nicht in größeren Schriften, doch in lateinischen Gedichten sprach er seinen Unwillen aus über ihr Verfahren und über ihre Ueberschätzung des Vernunftgebrauches, wofür er (wohl eins der ersten Beispiele) die Namen Rationistae und Ratiocinistae gegen sie anwandte. Von hier an blieb es auch fast für Werdenhagen's ganzes Leben gültig, was auch schon Daniel Hoffmann vorgeworfen war, daß „seine Hand wider alle und aller Hand wider ihn sey"; wenigstens die lutherischen Theologen, und nicht bloß, wie hier zuerst, gemäßigte aus der helmstädtischen, sondern auch die streng lutherischen aus der kursächsischen Schule wurden seine Gegner und Gegenstände seiner Invectiven; aber freilich wurde es sein besonderer Beruf, ihre gefährlichste Einseitigkeit ihnen vorzuhalten, ihr ausschließliches Interesse für die reine Lehre, ihr Herunterziehen des Christenthums zu einem Gegenstande des theologischen Streites und schon dadurch zu einer Verstandessache, und gegen sie das gute Recht der Herzensfrömmigkeit, welche auch neben unvollkommenem und ungleichem Schriftverständniß bestehen kann, doch mit energischer Anhänglichkeit an die heil. Schrift

und an Luther zu vertreten. So wurde er, ähnlich wie Gottfried Arnold, welcher ihn dafür vor Anderen rühmt, schon in entfernter und jüngstvergangener Vorzeit für alle diejenigen eingenommen, welche von stolzer Rechtgläubigkeit verfolgt und unterdrückt zu seyn schienen, für Tauler, Savonarola, Servet, Val. Weigel, Jakob Böhme, Joh. Arndt, und er wurde, wie unter seinen Zeitgenossen Meyfart, Val. Andreä u. A., geneigt, die gegenwärtigen Schäden in der lutherischen Kirche, besonders das Sittenverderben bei den Geistlichen und Nichtgeistlichen, das Auseinandergehen hochklingender Doktrin und widersprechender schlechter Praxis, von dieser Erstorbenheit ihrer kirchlichen Theologie, vom Verlassen des einfachen Wortes Gottes und von noch übriger heidnischer Bildung und Gesinnung, abzuleiten.

Daneben ward denn auch sein äußeres Leben unruhig genug. Vom Jahre 1601 bis 1606 war er Privatdocent in Helmstädt, dann Begleiter junger Edelleute nach Jena, Tübingen, Heidelberg und Straßburg, 1607 Conrektor zu Salzwedel, dann bis 1610 drei Jahre mit einem Freiherrn von Warberg in Leipzig und später auch in Gießen. Seit 1612 wurde er auch schon zu diplomatischen Sendungen nach Straßburg, Dänemark und zur Kaiserkrönung gebraucht. Im J. 1616 machte ihn Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig zum Professor der Ethik in Helmstädt, aber da man hier 1617 zur Jubelfeier der Reformation in Reden, welche 1618 in seiner Schrift „verus Christianismus" gedruckt erschienen und in Disputationen gegen die noch lebenden Gegner Hoffmann's dessen Streit gegen Philosophie und Vernunftgebrauch von ihm erneuert fand, so wurde er 1618 genöthigt, Helmstädt und sein dortiges Lehramt wieder zu verlassen. Nun wurde er Syndikus der Stadt Magdeburg zu einer Zeit, wo hier neben dem jungen Administrator des Erzstifts Christian Wilhelm von Brandenburg reiche lutherische Domherren das größte Ansehen hatten; aber mit diesen verdarb er es durch zwei im Jahre 1622 unter dem Namen Chilobert Jonas herausgegebene deutsche Gutachten „vom unnützen ungeistlichen Weltstande der Domherren und heidnischen Pharisäer" und wie eine „ordentliche Wahl eines Bischofs wieder zum rechten Stande zu bringen sey"; ein Gutachten, welches sie von den Wittenberger Theologen darüber verlangten (es steht in der Sammlung ihrer Consilia, Frankf. 1664. Th. 2. S. 187), jammerte, „daß er darin das evangelische Ministerium so schändlich übel tractiret, als wenn eitel Heiden und gottlose Leute darin lebten, die er Säue nennet", während doch „die Kraft und Wirkung des Wortes nicht an der Würdigkeit des Predigers hänge", und rieth, ihn dafür nach den nöthigen Admonitionen „kraft des Bindeschlüssels von allen sacris auszuschließen". Von 1626, wo er seine Stelle in Magdeburg wieder verlor, bis 1628 brachte er hin auf Missionen des Administrators zu den Kreistagen und nach Hamburg, und dann, dort wieder verfolgt, sechs Jahre ohne Amt in Leiden, wo er seine Hauptschriften vollendete und herausgab; endlich nach mancherlei Geschäften für Bremen und Magdeburg wurde er vom Kaiser Ferdinand III. zum Rath und Gesandten bei den Hansestädten ernannt und brachte als solcher seine letzten Lebensjahre von 1637 bis 1652 in Lübeck zu; er starb auf einer Reise in Ratzeburg am 26. Dez. 1652.

Alle seine Schriften, auch die, welche zunächst historische oder philosophische Aufgaben haben, darunter die vornehmsten de rebusp. Hanseaticis earumque confoederatione (zuerst 1631, dann 1641, Fol.), universalis introductio in omnes resp. seu politica generalis (1632), synopsis in Bodini libros de rep. mit einem Anhange de vero modo educationis, 1635, ebenso die Verbreitung der Lehren Jakob Böhme's in der Psychologia vera J. B. T. (d. i. Jac. Böhmii, Teutonici) rerump. vero regimini applicata (Amsterd. 1632) verbreiten sich oft und gern über die sittlichen Zustände seiner Zeit und über das, was darin durch die „sacri ordinis artifices" verschuldet seyn soll. Er dringt im 30jährigen Kriege auf die Unvereinbarkeit des Kriegs mit den Vorschriften Christi und auf die Nichtigkeit der dafür aus dem Alten Testament angeführten Gründe; er fordert eine bessere Erziehung, als wo die Jugend „in caeco ethnicismo ad phi-

lautiam retrahitur" und in dem caput malorum bestärkt wird: „ordinata caritas incipit a semetipsa"; von den Alten nimmt er nur den Plato von seinem Widerwillen gegen sie und die Philosophie aus, und findet, daß dessen Republik „proxime ad Christianismum accedat et prae reliquis quam commodissime ad veram caritatem reduci possit" (de rebusp. Hanseat. I, 12.). In Leiden schrieb er aber auch unter dem Namen Angelus Marianus eine kleine Schrift: „Offene Herzenspforte zum wahren Reiche Christi" (1632, und später noch in drei Ausgaben), welche nun auch in deutscher Sprache die lutherischen Geistlichen und die Beschädigung der Kirche durch ihre Scholastik und Polemik und das dadurch eingerissene Sittenverderben anklagt. „Darum werden", heißt es darin, „viel Juden, ja auch Türken und Heiden auftreten an jenem Tage, und uns Unchristen verdammen, denn sie sind in ihrem Aberglauben viel ernstlicher, emsiger und andächtiger als wir, und an guten Werken viel reicher als wir." „Christus wird Dich an jenem Tage nicht fragen, wie viel Glaubensartikel Du gehabt, wie Du habest gelehrt und gepredigt, wie fleißig Du zur Predigt gegangen seyst; der Modus des Gerichts ist Dir schon deutlich und deutsch genug vorgeschrieben von Christo selbst, nämlich die Werke der Liebe werden uns richten, beides zur Seligkeit und Verdammniß, und Christus wird Dich da nicht fragen, was Du von ihm geglaubt hast, oder welcher Sekte Dein Sinn gewesen. Nein, denn das Wissen, Erkenntniß und Weisheit des Buchstabens macht nicht selig, wie auch das Unwissen des äußeren Buchstabens nicht verdammet." Eine Anzahl lutherischer Theologen, welche sich nun gegen ihn erhoben, warfen ihm hiernach nicht nur „Enthusiasmus", wogegen Nic. Hunnius damals auch sonst zu streiten hatte, sondern auch Atheismus vor und daß er lehre, man könne auch ohne Christus selig werden, wovon er doch sehr weit entfernt war. Auch gegen die Jesuiten und für den Frieden hatte er noch im Jahre 1648 zu streiten, und nach seiner Versicherung vertraute ihm Kaiser Ferdinand III. hier oft mehr als jenen.

Nachrichten über ihn nach den Personalien aus der Leichenpredigt in Moller's Cimbria literata T. 2. p. 966—970, und schon in dessen früherer Introductio ad hist. Cimbr. lit. Cap. 6. §. 11. p. 510—516. In der ersteren Schrift auch eine Aufzählung und Beurtheilung der Schriften Werdenhagen's; ein noch längeres Verzeichniß derselben aus Werdenhagen's Juvenilia in J. H. v. Seelen's deliciae epistolicae S. 180—189, wo auch Briefe Werdenhagen's aufgenommen sind. Vieles auch in Gfr. Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie Th. 3. Kap. 9. und Th. 4. Sekt. 3. Nr. 3 u. 13. wo lange Auszüge aus Werdenhagens „offener Herzenspforte". Stellen aus anderen Werken desselben auch bei E. Schlee: der Streit des Dan. Hoffmann (Marburg 1862) S. 46 ff., und in der Schrift über Ge. Calixtus Th. 1. S. 247 ff. von Henke.

Zahl, goldene, heißt das Datum der Neumondstage der einzelnen Jahre des neunzehnjährigen Mondzirkels, dessen Ablauf die Neumonde und demgemäß auch die übrigen Mondphasen wieder zu denselben Tagen des Sonnenjahres zurückführt, im immerwährenden julianischen Kalender des Mittelalters, berechnet nach dem beliebig gewählten Anfang des Mondzirkels mit einem Jahre, dessen erster Neumond auf den 23. Januar fiel. Da unter anderen das Jahr 1 vor der dionysischen Aera ein solches war, so geschieht die Berechnung der goldenen Zahl für einzelne Jahre unserer Aera durch die Addition von 1 zu der Jahrszahl und durch die Division der Summe mit dem Jahrcomplex des Mondzirkels 19: der Rest, oder wenn keiner bleibt, die Zahl 19 selbst ist dann die goldene Zahl für das betreffende Jahr. So hat z. B. das Jahr 1867 die goldene Zahl VI, denn (1807 + 1) : 19 läßt 6 im Rest. Bekanntlich dient die goldene Zahl zu der Bestimmung der jedesmaligen alexandrinisch-dionysischen Ostergränze, s. Piper's Artikel „Kalender" Bd. VII. S. 227. 228. Alter und Ursprung des Namens sind noch nicht festgestellt. Ideler vermuthet in seinem „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie", Th. II. S. 197 Anm. hinsichtlich des ersteren, der Name sey jünger, als Beda, und citirt

hinsichtlich des letzteren einen italienischen Rechtsgelehrten des 13. Jahrhunderts, Durandus oder Durantis, der in seinem rationale divinorum officiorum L. VIII. c. 11. sage: dicitur aureus numerus per similitudinem, quia sicut aurum superat omnia metalla, ita iste numerus omnes alias rationes lunares excellit; er meint aber dabei, die Benennung könne auch ganz einfach von der goldenen Dinte der goldenen Zahlen in den mittelalterlichen Kopieen des immerwährenden julianischen Kalenders herrühren. Beide Vermuthungen über den Ursprung des Namens finden sich auch bei Dufresne unter „Numerus Aureus": aureum autem numerum appellari aiunt, seu quod olim aureis literis inscriberetur, seu propter inventionis et usus ejus excellentiam. Gustav Rösch.

Druckfehler.

Bd. XXI. S. 285 Zeile 2 von unten lies „Geten Zamolxis" statt Goeten Zamolxis.
" " S. 313 " 13 " " " „Hebräerbriefe" statt Galaterbriefe.
" " S. 314 " 3 " " " „entgegen zu verkündigen" statt: zu verkündigen.
" " S. 330 " 24 " " " „Leser" statt Lehrer.

Verzeichniß

der

im einundzwanzigsten Bande enthaltenen Artikel.

Verzeichniß

der

Herren Mitarbeiter mit den von ihnen verfaßten Artikeln.

Ahlfeld, Fr., Dr.,
Pastor in Leipzig.
Boos, Martin.
Buchanan, Claudius.
Bunyan, John.

Alt, Heinr., Dr.,
Pastor in Berlin.
Abendläuten.
Acosta, Uriel.
Alexander Newsky.
Alexianer oder Celliten.
Allerheiligenfest.
Aller Seelentag.
Ambon.
Amun, Amon.
Antimensium.
Antiphon.
Aquileja.
Aschermittwoch.
Baptisterien.
Beschneidung Christi, Fest der
Bilderwand.
Bona, Johannes.
Bußtag.
Cäcilia.
Damianus.
Diptychen.
Doxologie.
Dreikönigsfest.
Exorcismus.

Amson, †,
Rabbiner in Creglingen.
Achija.
Akiba (Rabbi).
Albo (Rabbi Joseph).
Arba Kanphoth.
Asche (Rabbi)

Antonin,
Pastor in Uchaud.
Vincent, Jacq. L. Sam. (Suppl.)

Archinard, André,
Pastor in Genf.
Spanheim, Friedrich, u. Ezechiel.
Tronchin.

Arnold, Fr. Aug., Dr.,
Prof. in Halle.
Aas.
Aben Esra.
Abgaben bei den Hebräern.
Abrabanel.
Aelteste bei den Israeliten.
Akko.
Arabien.
Basan.
Bethabara.
Bethania.
Bethel.
Bethesda.
Bethoron.
Bethlehem.
Bethphage.
Bethsaida.
Bethzur.
Bethulia.
Bibelübersetzungen.
Cäsarea.
Canstein, K. H. Frhr. v.
Ceder.
Chaldäa, Chaldäer.
Cilicien.
Concordanz.
Cypern.
Cyrene.
Damascus.
Derbe.
Dodanim.
Dor.
Edessa.
Emmaus.
Ephesus, Stadt.
Gastmähler bei den Hebräern.
Gaza.
Geld bei den Hebräern.
Geographie, biblische.
Gethsemane.
Gosan.
Gosen.
Grab, das heilige, in Jerusalem.
Haar bei den Hebräern.
Hebschra.
Herodes.
Herodianer.
Heuschrecke.
Hierapolis.
Hillel, Rabbi.
Höhlen in Paläſtina.
Jericho.
Jordan.
Ituräa.
Kades.
Kameel.
Kaphtor.
Karkemisch.
Karmel.
Kedes, Kedesch.
Kidron.
Kison.
Kiriath.
Korach.
Korinth.
Leusden, Joh.
Libanon.
Libyen.
Lud.
Lycien.
Lydda.
Lystra.
Maacha.
Maale, Maalzeichen.
Machanaim.
Machsor.
Magdala.
Mahlzeiten bei den Hebräern.
Mandelbaum.
Maon.
Mara.
Maranatha.
Maresa.
Masorah.
Maaße und Gewichte bei den Hebräern.
Medien.
Memphis.
Metalle in der Bibel.
Mord bei den Hebräern.
Moriah.
Oelberg.
Paläſtina.
Reland.
Schultens, Albert.

Sidon, Sidonier.
Sinai.
Spencer, John.
Städte und Ortschaften in Palästina.
Syrische Kirchen - Bibelübersetzung.
Thäler in Palästina.
Thamar.
Thimna.
Thimnath Serah.
Tychsen, Olaf Gerh.
— — Thom. Christ.
Ur.
Vatablus, Franz.
Vater, J. S.
Vitringa, Campegius.
Wüsten in Palästina.
Ysop.
Zion.

Im Supplement:

Lowth, Rob.
Zin, Wüste.
Zoar.
Eleale.

Auberlen, Carl Aug., Dr., †,
Prof. der Theologie in Basel,

Böhme, Jakob.
Feuer und Wolkensäule.
Gabriel.
Geist des Menschen, im bibl. Sinne.
Gerechtigkeit des Menschen, ursprüngliche.
Geschlechtsregister.
Gog und Magog.
Himmel im biblischen Sinne.
Hoffnung
Jakob, Sohn Isaak's.
Joel.
Joseph, Sohn Jakobs.
Ismael.
Kainiten.
Lot.
Oetinger, F. Chr.

Baumgarten, Michael, Dr.,
Prof. der Theologie in Rostock.

Armenpflege, kirchliche.
Esther.
Ezechiel.
Jojada.
Josua.
— Buch.

Baur, Wilh.,
Pastor in Hamburg.

Stolberg, Graf Fr. Leop.

Baxmann, Rud., Lic. theol.,
Inspector des Evang. Stifts in Bonn.

Wessobrunner Gebet.
Wicelius, G.
Wittenberger Concordie.
Gentiliacum (Supplm.)

Beck, Carl,
Dekan in Reutlingen.

Enthusiasmus.
Ergebung.
Eudämonismus.
Fanatismus.
Fatalismus.
Fürbitte.
Gebet im Allgemeinen.
Gut, das höchste.
Kryptocalvinismus.
Majoristischer Streit.
Meritum de condigno, de congruo.
Naturgesetz.
Schwärmerei.

Berg, †,
Pastor in Barmen.

Tractatgesellschaften.

Bersier, Eug.,
Pastor in Paris.

Aubigné, Agrippa d'. (Suppl.)

Bertheau, Ernst, Dr.,
Prof. der bibl. Sprachen in Göttingen.

Buxtorff, verschiedene des Namens.
Cappel, Louis.
Drusius, Joh.
Eichhorn, Joh. Gottfr.
Hebräische Sprache.

Beyer, Franz,
Pastor in Reddemin (Mecklenb.-Strelitz).

Unfehlbarkeit der Kirche, des Pabstes.
Werke, gute.
Lohn, (Supplem.)

Beyschlag, Willib., Dr.,
Prof. der Theologie in Halle.

Ullmann, Karl. (Suppl.)

Birkner, Fr., †,
Pfarrer in Erlangen.

Olevianus, Kaspar.

Böhmer, Eduard, Dr.,
Prof. in Halle.

Engel.
Geistesgaben.
Valdes, Juan und Alonso.
Astruc (Suppl.)

Böhringer, Friedr.
Pfarrer a. D.

Ambrosius, Bischof v. Mailand.

Boetticher, Paul, Dr.,
Privatdocent in Halle.

Abulfaradsch.

Bonnet, L., Dr.,
Pfarrer in Frankfurt a. M.

Monod, Adolphe.
Saurin.

Borrel, †,
Pastor in Nismes.

Chandieu, Anton, (Suppl.)

Bouterwek, Carl Wilh., Dr.,
Prof. und Director des Gymnasiums in Elberfeld.

Evangelienharmonie.
Karolinische Bücher.
Kero

Im Supplement:

Cädmon
Cuthbert.
Monheim, Joh.
Sibel, Caspar.
Teschenmacher, Werner.

Brauer, Joh. Hartw.,
Katechet in Hamburg.

Baptisten.
Carey, William.
Egede, Hans.
Eliot, John.

Bröcker, Oscar, Dr.,
Lehrer an der Gel. Schule in Hamburg.

Aichspalt, Peter.
Adam v. Bremen.

Bungener, Fel., Dr.,
in Genf.

Pictet, Benedict.

Burger, Carl Heinr. Aug.,
Ob.-Consist.-Rath in München.

Roth, Karl Joh. Fried. (Suppl.)

Burgovsky, Joh., Dr.,
in Pesth.

Ungarn.

Burkhardt, G.,
Lehrer am Theolog. Seminar in Gnadenfeld.

Zinzendorf und die Brüdergemeinde.

Cassel, Paulus, Dr.,
Prof. in Berlin.

Januarius.
Japhet, Sohn des Noah.
Jehu.
Jephta, Jiphtach.
Isboseth.
Merodach Baladan.
Midrasch.
Weihnachten.
Weihnachtsfeier.

Chlebus, Lic. theol., †,
in Berlin.

Alcantara-Orden.
Alexander, Patriarch v. Alexandrien.
— v. Constantinopel.
— Bischof v. Hierapolis.
Anachoreten.
Anacletus.
Anna, die heilige.
Anastasia.
Anastasius.
Anatolicus.
Athenagoras.
Augustiner.

Christlieb, Theod., Dr.,
Stadtpfarrer in Friedrichshafen.

Scotus Erigena.
Smith, John Pye.
Stewart, Dugald.
Stillingfleet, Edward.
Warburton, Will.
Wardlaw, Ralph.

Danz, Joh. Andr.
—, Joh. Traug. Lebr.
Doctor Theologiae.
Hausmann, Nik.
Hoffmann, Andr. Gottl.
Major, Joh.
Pufendorf, Sam.
Im Supplement:
Röhr, Joh. Fr. Nachtrag.
Wolff, Christian, und die Wolff'sche Theologenschule.

Friedberg, Emil, Dr.,
Prof. der Rechte in Halle.
Spolienrecht.
Subdiakon.

Fritzsche, Otto Fridol, Dr.,
Prof. der Theologie in Zürich.
Alexandrinische Bibelübersetzung.
Deutsche Bibelübersetzungen.
Exegetische Sammlungen.
Vulgata.
Fritzsche, Carl Fr. Aug.
Im Supplement:
Hegius, Alex.
Lee, Eduard.
Mutianus, Ruf. Conr.

Fronmüller, G. F. C., Dr.,
Pfarrer in Kemnath.
Bacon, Roger.
Beschaulichkeit.
Betrachtung.
Beweggrund.
Felix der Manichäer.
Franz Xavier.
Genügsamkeit.
Gotteslästerung.
Gottlosigkeit.
Heil.
Nächster.
Tod.
Töllner, Joh. Gottl.
Triumphus, Augustinus.
Tyana, Synode.
Tychicus.
Tyrannus.
Lästern, Lästerung. (Suppl.)

Galiffe,
Prof. in Genf.
Bonivard, Franz, (Suppl.)

Gaß, Wilh., Dr.,
Prof. der Theologie in Gießen.
Athos-Berg.
Bonaventura.
Cärularius, Michael.
Chrysanthus.
Chrysippus.
Chrysologus.
Constantin d. Große und seine Söhne.
Constantinopel.
Euchologion.
Eudoxius, der Arianer.
Eulogia.
Eunomius und Eunomianer.
Eustathius.
Euthymius Zigabenus.
Evagrius, Mönch.
Evagrius der Kirchenhistoriker.
Gregor v. Nazianz.
Griechische und griechisch-russische Kirche.
Hesychasten.
Jerusalem, Patriarchat.
Johannes Philoponus.
— Presbyter.
— Scholasticus, auch Climacus.
— der Patriarch.
Kabasilas.
Klöster.
Lucaris, Cyrillus.
Märtyrer und Bekenner.
Menaion.
Menologion.
Metaphrastes.
Metrophanes, Kritopulus.
Mönchthum.
Mogilas, Petrus.
Nektarius, Patriarchen.
Nestor, russischer Annalist.
Nicänisches Concil.
Nicephorus, Callistus.
— v. Constantinopel.
Nicetas Choniates.
— Paphlago.
— Pectoratus.
Nicolaus, Bischof v. Methone.
— Bischof v. Myra.
Nikopolis.
Nikon, Patriarch.
Nilus.
Ophiten.
Palamas.
Pammachius.
Panagia.
Panegyrikon.
Paphnutius.
Parakletike.
Petrus v. Alexandrien.
Phileas, Bischof v. T.
Philo, Carpathius.
Philopatris.
Philostorgius.
Philoxenus.
Photius.
Raskolniken.
Schleiermacher, Fr. Dan. Ernst.
Solitarius, Philippus.
Sophia, Heilige des Namens.
Sophronius.
Sosthenes.
Symphorianus.
Symphorosa.
Syropulos, Sylvester.
Theodorus Graptus.
— Lector.
Theophanes v. Byzanz.
Theophylakt.
Wasserweihe in der griechischen Kirche.
Im Supplement:
Barkhausen und der Streit über die allgem. Gnade.
Gaß, J. Christ.
Heineccius, J. Mich.
Hesychius.
Leontius v. Byzanz.
Mentzer, Balthasar.
Suidas.
Tritheistischer Streit.
Zacharias, Scholasticus.

Geffken, Joh., Dr., †,
Pastor in Hamburg.
Winckler, Joh.

Geißler, Th.,
Lehrer am Seminar in Gnadenfeld.
Steinhofer, M. Fr. Chr. (Suppl.)

Gelbert, P.,
Pfarrer in Landau.
Bader, Joh. (Suppl.)

Gelpke, E. L., Dr.,
Prof. der Theologie in Bern.
Mauritius und die thebäische Legion.
Marius v. Aventicum.
Sequenzen und Sequentiale.
Sintram.
Theodulus.
Im Supplement:
Bernhard v. Menthon.
Fintan.
Fridolin.
Meinrad.
Tutilo v. St. Gallen.

Gfrörer, A., Dr., †,
Prof. der Geschichte in Freiburg.
Adalbert v. Prag.
— v. Bremen.
Adalgar.
Adalhard und Wala.
Ado.
Agapetus.

Gillet, J. F. A., Dr.,
Königl. Hofprediger in Breslau.
Ursinus, Zacharias.
Crato von Craftheim. (Suppl.)

Göbel, Carl, Dr.,
Consistorialrath in Posen.
Krafft, Joh. Chr. Gottl. Ludw.

Göbel, Maxim., †,
Pfarrer in Coblenz.
Brill, Jakob.
Bromley, Thomas.
Buttlar, Eva v., und die Buttlarische Rotte.
Elisabeth Albertine, Pfalzgräfin.
Goar, Sankt.
Guido (Guy, Wido) de Bres.
Guyon, Frau von
Hamelmann, Hermann.
Hasenkamp, Joh. Georg, Friedr. Arnold und Joh. Heinr.
Horb, Joh. Heinr.
Horch, Dr. Heinr.
Inspirirte und Inspirations-Gemeinden.
Joch, Dr. Joh. Georg.
Jülich-Cleve-Berg und Mark.
Kollenbusch, Dr. Samuel.
Krummacher, Gottfr. Dan.
Labadie und die Labadisten.
Lampe, Friedr. Adolph.

Lasko, Johannes a
Leade, Jane, und die Philadelphier.
Lodenstein, Jodocus von
Marburger Bibel.
Marsay.
Menken, Dr. Gottfr.

Göschel, Carl Fr., Dr., †,
Consist.-Präsident in Magdeburg.
Dante Alighieri.
Eid.
Georg III., Fürst von Anhalt.
— Markgr. v. Brandenburg.
— von Polenz.
— Herzog von Sachsen.
Gral, St.
Herberger, Valerius.
Hermann v. Lehnin.
— v. Salza.
Magdeburg.
Meth, Ezechiel.
Neumark, Georg.
Neumeister, Erdmann.
Nürnberger Religions-Friede.
Ozanam.
Passauer Vertrag.
Patron, Patronat.
Pistorius.
Reservatio mentalis.
Reuß-Ebersdorf, Marie Benigne, Gräfin.
Rienzo, Cola di
Ringwaldt, Barthol.
Rinkart, Martin.
Rodigast, M. S.
Rollenhagen, G.
Seele.
Seelenschlaf.
Staffortisches Buch.
Stieffel, Esaias.

Göschen, Otto, Dr.,
Prof. der Rechte in Halle.
Ehe.

Göthe, Matth.,
Superintendent in Melbourne.
Australien. (Suppl.)

v. d. Goltz, Alex. Freih.,
Oberst-Lieut. a. D. in Coblenz.
Wizenmann, Thom.

Gosche, R. A. Dr.,
Prof. der morgenl. Sprachen in Halle.
Ebed Jesu.
Echellensis.
Elisäus.
Esnik.

Im Supplement:
Bertholdt, Dr. Leonh.
Erpenius, Thomas.

Graul, Carl, Dr., †,
in Erlangen.
Heber, Reginald, Bischof. (Suppl.)

Graf, K. A. Dr.,
Prof. an der k. Landesschule in Meißen.
Faber, (Jakob) Stapulensis.

v. Grüneisen, Carl, Dr.,
Oberhofprediger in Stuttgart.
Crucifix.
Elisabeth, die heil.
Evangelische Kirchen-Conferenz, die deutsche.
Fronleichnamsfest.
Geistliches Drama.
Glocken.
Glöckner.
Gnadenbild.
Goudimel, Claude.
Hahn, Michael.
Heilige, deren Anrufung und Verehrung.
Hochzeit in der christl. Kirche.
Hostien, auch Oblaten.
Labarum.
Manuel, Niclaus.
Moser, Joh. Jak.
Orgel.

Gundert, H., Dr.,
in Calw.
Schwartz, Christ. Friedr.

Guericke, H. E. Ferd., Dr.,
Prof. der Theologie in Halle.
Archäologie, kirchliche.

Güder, Eduard, Dr.,
Pfarrer in Bern.
Glaubensregel.
Hades.
Hemmerlin, Felix.
Höllenfahrt Christi.
Höllenstrafen.
Jerusalem, das neue Bisthum St. Jakob.
Johannes der Täufer.
Kindschaft Gottes, Kinder Gottes.
Leben, ewiges.
Limbus.
Lukas der Evangelist.
Lutz (Lucius), Samuel.
— Joh. Ludw. Sam.
Marcus, Evangelist.
Matthäus, Apostel u. Evangelist.
Megander, Kaspar.
Musculus, Wolfgang.
Nikodemus.
Opus Supererogationis.
Propheten im N. T.
Prophezey.
Schweiz, Einführung des Christenthums bis zur Reformation.
Stand Christi, doppelter.
Stapfer, Joh. Fr.
— Joh.
Usteri.
Zwingli, Huldreich.

Hagenbach, Karl Rud., Dr.,
Prof. der Theologie in Basel.
Agnoeten.
Akephaler.
Akoimeten.
Aleander, Hieronymus.
Antiochien.
Antonius, Orden des heil.

Apologeten.
Apologetik.
Avignon.
Azymiten.
Baden im Aargau.
Bekker, Balthasar.
Borromeo, Karl.
Boyle und die Boyle'sche Stiftung.
Bradwardina, Thomas.
Bretschneider, Karl Gottl.
Cäsarius v. Arles.
— v. Nazianz.
Capito, Wolfg. Fabr.
Cassiodor, Magn. Aurel.
Castellio, Sebastian.
Cerinth.
Cellarius, Martin Borhaus.
Chalcedon.
Collegianten.
Christo sacrum.
Chrysostomus, Johannes.
Claudius, Matthias.
Clericus.
Copiaten.
Cotelerius, Joh. Bapt.
Cyprianus, Thascius Cäcilius.
Cyrillus v. Jerusalem.
— v. Alexandrien.
Daut, Joh. Maximilian.
Dinter, Gust. Fr.
Dippel, Joh. Conr.
Döderlein.
Drabicius, Nicol.
Drei-Capitelstreit.
Encyklopädie, theologische.
Erasmus, Desiderius.
Ernesti, Joh. Aug.
Facundus, Bischof v. Hermiane.
Farel, Wilh.
Felgenhauer.
Fermentarii.
Feßler, Ignaz Aurel.
Fisch, altchristliches Symbol.
Fistula.
Gellert.
Gerdes, Daniel.
Gewissener.
Gifttheil, Ludw. Friedr.
Glareanus, H. L.
Gottschalk.
Grotius, Hugo.
Haller, Albr.
— Karl Ludw.
Hedio (Heid. Caspar).
Herder.
Hieronymus, Sophronius Euseb.
Hochmann, Ernst Christ.
Hofmeister, Sebastian.
Hoyer, Anna.
Huber, Maria.
— Samuel.
Jerusalem, Joh. Fr. Wilh.
Jonas, Bischof v. Orleans.
Judä, Leo.
Jude, der ewige.
Karg, Georg.
Kelch im Abendmahl.
Keßler, Joh. Jak.
Kirchengeschichte.
Kirchenväter.

Kirchhofer, Melchior.
König, Joh. Fr.
— Samuel.
Kortholt, Christian.
Krain, Erzb. Andreas v.
Kuhlmann, Quirinus.
Lilienthal.
Lobwasser, Ambrosius.
Löffler, Jos. Fr. Chr.
Menander.
Münster, Sebastian.
Myconius, Oswald.
Oberlin.
Patristik.
Pellican.
Ruchat, Abraham.
Rufinus Tyrannius.
Schmid, Konrad.
Schultheß, Johannes.
Spalding.
Scriver, Christian.
Statistik, kirchliche.
Sulzer, Simon.
Symbolik.
Theophilanthropen.
Tillotson.
Watt, Joach. von
Werenfels, Samuel.
de Wette, W. M. L.
Wettstein, J. J.
Zwinger, Theod.

Im Supplement:

Augusti, J. C. W.
Beck, J. C.
Mülhausen im Elsaß, Reformation.
Murner, Thomas.
Theater, Verhältniß zur Kirche.

Hahn, Heinr. Aug., Dr., †,
Prof. in Greifswald.
Einleitung in das A. Test.

Hahn, Gg. Ludw., Dr.,
Prof. der Theologie in Breslau.
Schulz, David.

Haller,
Pfarrer in Biel.
Wyttenbach, Thomas.

Hamberger, Julius, Dr.,
Prof. in München.
Staudenmaier, Fr. Anton.
Stigmatisation.
Swedenborg.
Theologia, deutsch.
Verklärung.
Verzückung.

Im Supplement:

Baader, Franz.
Malebranche, Nik.
Möser, Justus.
Steffens, Heinrich.

Hartmann, Julius,
Dekan in Tuttlingen.
Adam, Melchior.
Aepinus, Johann.
Agrippa I.
— II.
Althamer, Andreas.
Andreä, Jakob.
— Joh. Val.
Ansbach, Reformation von
Augsburger Interim.
— Religionsfriede.
Baden, Reformation von
Bayern.
Bebel, Heinrich.
Bengel, Joh. Albr.
Besold, Christoph.
Blaurer, Ambrosius.
Brenz, Johann.
Caraccioli, Galeazzo.
Felix V.

Im Supplement:

Barth, Chr. Gottl.
Hahn, Phil. Matth.
Hartmuth von Cronberg.
Hofacker, Ludw.
— Wilh.
Otther, Jakob.
Stuttgarter Synode von 1559.
Ungnad, Hans von.

Hartwig, O., Dr.,
in Witzenhausen.
Marburger Religionsgespräch.
Moritz, Landgraf von Hessen.
Pius I. II. III., Päbste.

Haßler, D., Dr.,
Oberstudienrath in Ulm.
Beesenmeyer, Georg. (Suppl.)

Hauber, Friedr. Alb.,
Prälat in Ulm.
Absentgelder.
Absetzung.
Acceß.
Acclamation.
Alter.
Amortisation.
Anni cleri.
Annus carentiae.
— claustralis.
— decretorius.
— deservitus und gratiae.
Aufgebot.
Expectanzen.
Ivo, Bischof von Chartres.
Kirche, Verhältniß zum Staate.
Kirchenverfassung, Kirchenregiment.
Krieg, ob den Christen erlaubt, Kriegsdienste der Geistlichen.
Ordination.
Ordines.

Hauff, Gottfr. Aug., Dr.,
Stadtpfarrer in Waldenbuch. (Würtiemberg.)
Aaron.
Absalom.
Adamiten.
Ahia.
Baladan.
Balak.
Barak.
Barsillai.
Bethuel.
Boas.

Hausmeister, J. A., †,
Missionar in Straßburg.
Missionen, protestantische, unter den Juden.

Heberle, Urb., †,
Dekan in Cannstadt.
Barnabas.
Barsabas.

Heidenheim, M., Dr.,
in Zürich.
Kimchi, David. (Suppl.)

Heller, Ludw., Dr.,
Pastor in Travemünde.
Ferrer, Vincentius.
Gaßner, Joh. Joseph.
Hauge, Hans Nielsen, und die Haugianer.
Haymo.
Hunnius, Nikolaus.
Märtyrer, die vierzig.
— die 10,000.
Magister sacri palatii.
Majestätsbrief, böhmischer.
Makowski, Maccovius.
Mamachi, Thom. Maria.
Mamas, der heil.
Mamertus, der heil., Erzbischof v. Vienne.
Mansi, Joh. Dominicus.
Maranus, Prudentius.
Marcellus, Märtyrer.
Marcus, Eugenius, Erzbischof v. Ephesus.
Maria von Aegypten, die heil.
Martin, Erzbischof von Braga.
Massa candida.
Platina.
Portiuncula-Ablaß.
Possidius.
Rathmann und der Rathmann'sche Streit.

Im Supplement:

Curtius, Valentin, und die sogenannte Lübeckische Formel.
Denk, Joh.
Jumpers (Springer), Sekte.
Lübeck, kirchlich.
Lübeck, Reformation.
Pascha annotinum.
Rosenbach, Joh. Georg.
Schade, Georg.
Schuppius, J. B.

Henke, Ernst Ldw. Th., Dr.,
Prof. der Theologie in Marburg.
Apsis oder Absis.
Baukunst, christliche.
Braunschweig.
Calixtus, Georg.
Caselius, Johann.
Conring, Hermann.
Cordus, Euricius.
Crocius, Johann.
Cureus, Joachim.
Diaconicum.
Duräus, Johann.
Fabricius, Johann.
Gabler, Johann Philipp.

Gregor XVI., Papst.
Hales, John.
Henke, Heinr. Phil. Konrad.
Heßhusen, Tilemann.
Hexen und Hexenprocesse.
Hoffmann, Daniel.
Holste oder Holstenius, Lukas.
Horney oder Hornejus, Konrad.
Hunnius, Aegidius.
Meyfart od. Mayfart, J. Matth.
Mezzofanti, Joseph.
Molanus, Gerh. Walther.
Mosheim, Joh. Lorenz.
Musäus, Joh.
— Peter.
Pacca, Barth., Cardinal.
Pareus, David.
Paulinus, Bischof von Nola.
Pius VI — IX., Päpste.
Planck, Gottl. Jak.
— Heinr. Ludw.
Rettberg, Friedr. Wilh.
Spittler, L. Tim. v.
Stäudlin, Karl Friedr.
Synkretismus.
Synkretistische Streitigkeiten.
Thilo, Joh. Karl.
Thorn, Religionsgespräch.
Werdenhagen, J. Aug. (Suppl.)

Heppe, Heinr. L. Jul., Dr.,
Prof. der Theologie in Marburg.
Casseler Religionsgespräch.
Corpus Evangelicorum.
Dortrecht, Synode zu.
Episcopius, Simon.

Im Supplement:
Bickell, Joh. Wilh.
Corpus doctrinae.
Eglinus.
Sohn, Georg.

Herrmann, E. Dr.,
Prof. der Rechte in Göttingen.
Schwarzenberg, Joh., Freiherr.

Herzog, Joh. Jak., Dr.,
Prof. der Theologie in Erlangen.
Abauzit, Firmin.
Abbreviatoren.
Abeliten, Abelonier.
Abraham a St. Clara.
Abrahamiten.
Absalon.
Acacius.
Adeodatus.
Adrammelech.
Advocatus Dei.
Aegidius.
Aegidius von Rom.
Aerius.
Afra.
Agapen.
Agatho.
Agnus Dei.
Agreda, Maria von Jesus.
Aguirre, Joseph Sacus de.
Aimoin oder Aymoin.
Albrecht, Sohn des Kurfürsten Johann von Brandenburg.
Alegambe.
Allatius, Leo.
Allerchristl. König.
Allergläub. König.
Almosenier.
Aloysius von Gonzaga.
Amalarius.
Ambrosiaster oder Pseudo-Ambrosius.
Ambrosius Camaldulensis.
Amolo oder Amulo.
Amphilochius.
Anaphora.
Anastasius, Abt eines römischen Klosters.
Anathema.
Andronicus.
Angelikenorden.
Annunciaden.
Anselm, Bischof v. Havelberg.
Anselm von Laon.
Antidikomarianiten.
Antiochenische Schule.
Antoninus Pius.
Antoninus.
Antonius, der heil.
Antonius von Padua.
Aphartodoketen.
Apollinaris der ältere.
— der jüngere.
Apollonia, die heilige.
Apollonius.
ApostolischeVäter.
Apostolischer König.
Aquila und Priscilla.
Arabien, Christenthum in.
Archiereus.
Archimandrit.
Arcimboldi, Joh. Angelus.
Arles, Synoden von.
Armenische Kirche.
Arnobius.
Arnobius, der Jüngere.
Arnold, Gottfr.
Arnoldi, Barthol.
Arnulph, der heil.
Arsaces.
Arsenius, röm. Diakon.
— von Nicäa.
Asceten, ascetisches Leben.
Asiarchen.
Asien.
Asinarii.
Asterius.
Atto oder Hatto.
Audianer.
Ave Maria.
Avisorden.
Avitus, Alcimus Ecdidius.
Babylas, der heil.
Baccanaristen.
Bader, August.
Bahrdt, Karl Fr.
Baldachin oder Baldekin.
Barabbas.
Barbara, die heil.
Barclay, Robert.
Barfüßermönche.
Barnabiten.
Barnes, Robert.
Barsumas, Archimandrit.
Bartholomäus.
Bartholomaeus de martyribus.
Bartholomäus von Brescia.
Bartholomiten.
Basilius, Bischof v. Seleucia.
Basilius von Ancyra.
Basler Confession.
Bastholm, Dr. theol.
Baumgarten, Siegm. Jakob.
Belgische Confession.
Benignus.
Bernardin von Siena.
Bernhard, Erzbischof v. Toledo.
Bernhard (Bernard), Claude.
Berno, auch Bern.
Bernward, der 13. Bischof von Hildesheim.
Berruyer, Franz, Jesuit.
Berthier, Wilh. Franz.
Berti, Giov. Lor.
Bethlemiten.
Bettelmönche.
Beza, Theodor v.
Bibellesen der Laien und Bibelverbote in der katholischen Kirche.
Biberach, Nikol. v.
Bibiana, die heil.
Biblische Philologie.
Biddle, Bidellus.
Biel, Gabriel.
Bilderverehrung in der katholischen Kirche.
Bingham, Jos.
Bittgänge.
Blair, Hugh.
Blandina.
Blasien, St.
Blasius, der heil.
Blemmydes oder Blemmida.
Boetius, Anic. Manl.
— M. Sebast.
Boni homines.
Bonosus und die Bonosianer.
Borborianer, Borboriten.
Borel und die Borelisten.
Borri, Fr. Jos.
Brigitta, die heil.
Brigittenorden.
Brittinianer.
Brodbrechen im Abendmahl.
Brüderschaft.
Bulgaren.
Bull, Georg.
Bursfelder Congregation.
Bußpsalmen.
Cajus oder Gajus.
— der heil.
— römischer Presbyter.
Calatrava, Ritterorden.
Callenberg, J. H.
Calvaristen.
Calvin.
Caputiati.
Cave.
Christophorus, Pabst.
— der heil.
Christorden.
Ciborium.
Cilicium.
Claudianus.
Claudius, röm. Kaiser.
Cletus.

Cölestinerorden.
Collyridianer.
Commodianus.
Commodus.
Competenz.
Compostella.
Concomitanz.
Cooperator.
Cornelius, Pabst.
Coronati quatuor.
Corporale.
Credenz oder Credenztische.
Crescens.
Crispus.
Damasus.
Daniel, Mönch.
David von Diuant.
Decan.
Decanissa.
Demas.
Deputaten.
Dereser, Thad. Ant.
Deurhoff.
Deusdedit.
Dexter, Flav. Luc.
Diakonissa.
Diaspora.
Didymus, der Blinde.
— Gabriel.
Dietrich von Apolda.
— von Niem.
— Veit.
Dieu, de, Louis.
Dimoeriten.
Dionysius von Korinth.
— Bischof von Rom.
— der Kleine.
— der Karthäuser.
Dissenters.
Dissidenten.
Dlugossus.
Doctrinarier.
Dodwell, Heinr.
Dolet.
Dominicum.
Domitian.
Donus I. u. II.
Dorothea, die Kalenderheilige.
Draconites, Joh.
Dreyeinigkeit, Congregation.
Drexelius.
Drogo.
Drusilla.
Druthmar, Christian.
Dudith, Andreas.
Du Fresne, Seigneur du Cange.
Duperron, Jacques David.
Eadmer.
Ebbo.
Eberlin, Anton.
Edilthryda.
Egbert, der heil.
Egbert (Ergbert).
Eleutherus.
Elvira, Kirchenversammlung.
Eminenz.
Empfängniß Mariä, Orden.
Encyklische Briefe.
Engelbrecht, Hans.
Englische Fräulein.
Ennodius, Magn. Felix.
Epiphanienfest, Fest der Erscheinung.
Epiphanius, Bischof v. Pavia.
— Scholasticus.
Equitius.
Erasmus, der heil.
Erlöserorden.
Eudisten.
Eustathius, Bischof v. Antiochien.
— Bischof v. Sebaste.
Eutychianus.
Franke, Aug. Herm.
Französisches Glaubensbekenntniß.
Friedenskuß.
Fructuosus, Bisch. v. Tarragona.
Gardiner.
Geißelung in der christl. Kirche.
Geißler.
Geist, Orden des heil.
Gennadius, Presbyter.
Gernler, Lukas.
Gestirnkunde bei den Hebräern.
Gibea.
Gieseler, Joh. Karl Ludwig.
Gislemar.
Gnadenbriefe.
Gottesfurcht.
Gregor der Erleuchter.
Grönland.
Guardian.
Gulibert, der heil.
Heinrich III.
Heinrich von Langenstein.
Hilarius, der heil., von Arles.
— Diakon d. röm. Kirche.
Hilarus, Bischof von Rom.
Himmelsanbeter.
Hirten.
Hirtenbriefe.
Höfling, J. Wilh. Friedr.
Holland, Nachtrag.
Hooper, John.
Hutter, Elias.
Indult.
Inquisition (Anhang).
Inthronisation.
Intrusion.
Joachim.
Joasaph.
Johannes eleemosynarius.
— von Monte Corvino.
— von Paris.
— X., Patriarch v. Constantinopel.
— Patr. v. Thessalonich.
Kammer, apostolische.
Karena.
Katholische Briefe.
Konon, Pabst.
Kononiter.
Lamech.
Lammisten.
Lateinische Sprache in der Verwaltung der Sakramente.
Libertiner.
Luciferianer.
Märkische Confessionen.
Magarita, Magarites.
Mandeville.
Mappa.
Marcellina.
Mariana, Juan.
Martha.
Maruthos.
Mathesius, Johannes.
Melchiten.
Miltiades.
Neander, Joachim.
Nikolaiten.
Nikolaus II. — V., Päbste.
Nonne.
Nothhelfer.
Oblaten.
Oekolampad.
Oekumenius.
Oranges, Synode.
Orosius, Paulus.
Pallavicini.
Papebroch.
Parabolani.
Paulinus von Aquileja.
Pavillon, Bischof von Alet.
Pelagius, Alvarus.
— der heil.
— Legat.
Pirkheimer.
Persien.
Petrus von Alcantara.
— von Lampsakus.
Pfenninger.
Pflug, Julius.
Philippus, Apostel.
Picarden.
Pinytus, Bischof v. Knossus.
Piscator.
Placidus, der heil.
Plymouthbrüder.
Pococke.
Poissy, Religionsgespräch.
Pontianus, Märtyrer.
Postille.
Potamiäna, Märtyrerin.
Prätorius, Abdias.
— Stephan.
Priestley, Jos.
Proclus, Gegner des Nestorius.
Prodicus und die Prodicianer.
Prosper von Aquitanien.
Protepresbyter oder Protopope.
Publicani.
Quadratus.
Quäcker.
Quietismus.
Quintomonarchianer.
Rabulas von Edessa.
Radegundis, die heil.
Ranters.
Raphidim.
Rautenstrauch.
Raymund, Martin.
— Non-natus.
Recollecten.
Regis, Joh. Franz.
Religionsfreiheit.
Reliquien.
Renaudot.
Rettig, Dr.
Rhemoboth oder Sarabaiten.
Ricci, Scipio, Bisch. v. Pisteja.
Rosa von Lima.
— von Viterbo.

Rosalia.
Ruedinger, Esrom.
Ruinart.
Sailer und seine Schule.
Salbung.
Salome.
Salvianus.
Sardica, Synode.
Sarpi, Paul.
Schürmann, Anna Maria von.
Schutzengelfest.
Schwegler, Albert.
Schweiz, Reformation u. kirchl. Statistik.
Schwestern, barmherzige.
Seekers, engl. Sekte.
Severianus, Bischof.
Severinus, Bischof v. Rom.
Severus verschiedene.
— Sulpicius.
Siebenschläfer.
Simonitische Ketzerei.
Sirmond, Jakob.
Sisinnius.
Skandinavische Bibelübersetzung.
Slawische Bibelübersetzung.
Socin, Faustus, und die Socinianer.
Spiera.
Taskodrugiten.
Theodoret.
Theodorus Askidas.
Theopaschiten.
Theophanes Cerameus.
Theophilus.
— Bischof v. Antiochien.
Tritheismus.
Unigenitus, Bulle.
Union in der bayerischen Rheinpfalz und im diesseitigen Bayern.
Utenheim, Christ. v., Bischof von Basel.
Vergerius, Petrus Paulus.
Visitantinen.
Waldenser.
Waldhausen, Konr. von.
Westen, Thom. von.
Wetzer, H. T.
Wild, Joh. Ferus.
Ximenes, Franz.
Zabarella.
Zachäus.
Zacharias, röm. Bischof.

Im Supplement:

Archontiker.
Bayern.
Calvin.
Dictatus Gregorii VII.
Disibod, der heil.
Dutoit, Membrini, J. P.
Engelhard, Dr. J. G. V.
Eucherius, der heil.
Heynlin, Johann, de Lapide.
Réfuge, Eglises du.
Servet.
Ubiquität.

Heß, Joh. Jakob,
Diakonus in Zürich.

Heß, Joh. Jakob.

Heyd, Wilh.,
Prof. u. Bibliothekar in Stuttgart.

Mongolen, Christenthum unter denselben.

Heyder, Karl Ldw. W., Dr.,
Prof. der Philosophie in Erlangen.

Schelling, F. Wilh. Jos.

Hinkel, Dr.,
in Amerika.

Altar.
Anthropomorphismus und Anthropopathismus.
Atheismus.

Hochhuth, C. W. H., Lic. th.,
Metropolitan in Frankenberg (Hessen).

Ring, Melchior.
Thamer, Theob.

Im Supplement:

Nollius, Heinr.
Perdage, Joh.

Hoffmann, Wilh., Dr.,
Generalsuperintendent in Berlin.

Abessinische Kirche.
Abgötterei.
Adam und seine Söhne.
Aegypten, das neuere.
Aethiopische Kirche.

Hoffmann, J. A. G., Dr., †,
Prof. der Theologie in Jena.

Assemani.
Drusen.

Hofmann, Rud., Dr.,
Prof. der Theologie in Leipzig.

Apokryphen des N. Testam.

Hollenberg, W. A., Dr.,
Gymnasial-Director in Saarbrücken.

Selneccer.
Sigismund, Kurfürst v. Brandenburg.
Sokrates, Kirchenhistoriker.
Sozomenos.
Vincentius de Paula.
Wiener Friede für Ungarn.
Wilhelm von St. Amour.
Wucher bei den Hebräern.

Im Supplement:

Albrechtsleute.
Arnold, Thomas, Dr.
Eichhorn, Joh. Albr. Friedr.
Goßner, Joh. Evang.
Herbart, Joh. Friedr.
Hosbach, Pet. Wilh.
Louise Henriette, Kurfürstin von Brandenburg.

Holtzmann, Heinr. Jul., Dr.,
Prof. der Theologie in Heidelberg.

Tradition.

Im Supplement:

Apollos.
Korintherbriefe.
Philipperbrief.
Thessalonicherbrief.

Hopf, Georg Wilh., Dr.,
Rector in Nürnberg.

Sachs, Hans. (Suppl.)

Humbert,
Prof. in Genf.

Bonnet, Karl. (Suppl.)

Hundeshagen, C. B., Dr.,
Prof. der Theologie in Heidelberg.

Abbo von Fleury.
Adoptianismus.
Agobard.
Alcuin.
Communismus u. Socialismus.
Flodoard oder Frodoard.
Fulbert von Chartres.
Fulcher (auch Fullard) von Chartres.
Schneckenburger, Matth.
Schwarz, Fr. Hein. Chr.

Im Supplement:

Boquin, Peter.
Diller, Joh. Mich.

Jacobson, Heinr. Fr., Dr.,
Prof. der Rechte in Königsberg.

Abt.
Apostolische Kanones.
Apostolische Constitutionen.
Apostolische Kirchenordnung.
Asyl, Asylrecht, Asylstädte.
Balsamon (Theodorus).
Bann, Kirchenbann, Excommunication.
Basiliken, Rechtsbücher.
Baulast kirchlicher Gebäude.
Bebenburg, Leopold von
Begräbniß bei den Christen.
Beichte.
Beichtgebet.
Beichtgeld.
Beichtsiegel.
Beichtspiegel.
Beichtstuhl.
Beichtvater.
Beichtzettel.
Benedictionen.
Beneficium.
Beneficium ecclesiasticum.
Beneficium competentiae.
Beveridge.
Bischof.
Bisthum.
Blastares (Matthäus).
Böhmer, Just. Henning.
Brautexamen.
Brautführer.
Brautkranz.
Brautring.
Breve und Bulle.
Brevier.
Brocardum.
Büchercensur.
Bücherverbot.
Bulla in coena domini.
Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher.
Bußgrade.
Capitularien.
Caplan.
Cardinäle.
Casus reservati.
Coadjutor.
Chrodegang.

Im Supplement:

Jäger, C. Fr.,
Dekan in Brakenheim (Württemberg).

Jacobi, J. L., Dr.,
Prof. der Theologie in Halle.

Jost, J. M., Dr., †,
in Frankfurt.

Kamphausen, Adolf H. H.,
Professor der Theologie in Bonn.

Im Supplement:

Keim, Carl Theod., Dr.,
Prof. der Theologie in Zürich.

Kerler, Dietrich, Dr.,
Bibliothekar in Erlangen.

Kienlen, H. W., Dr.,
Pastor in Colmar.

Kirchhofer, Joh., Dr.,
Pfarrer in Schaffhausen.

Klaiber, Karl Fr., Dr.,
Garnisonsprediger in Ludwigsburg.

Felicissimus, Schisma des.
Festus, M. Porcius.
Firmilianus, Bischof v. Cäsarea.
Gregor I., Pabst.

Kling, Chr. Friedr., Dr., †,
Dekan in Marbach.

Anabaptisten.
Anselm v. Canterbury.
Athanasius.
Athanasianisches Symbolum.
Auferstehung Jesu Christi.
— der Todten.
Augustinus.
Bekehrung.
Bertholdt der Franziskaner.
Christenthum.
Christologie.
Dogmengeschichte.
Einfalt.
Erbauung.
Erleuchtung.
Erweckung.
Eschatologie.
Familie, christliche.
Fegfeuer.
Flacius, Matthias.
Fleisch im biblischen Sinne.
Flue, Nikolaus von der.
Friede mit Gott.
Glaubensartikel.
Hauscommunion.
Hilarius von Poitiers.
Irenäus.
Katholicismus.
Keuschheit.
Kindercommunion.
Kirchenvisitation im Allgemeinen und erste sächsische.
Kirchenzucht.
Liebe.
Lüge.
Lullus, Raymundus.
Lupus, Servatus.
Marheinecke.
Möhler, Dr. Joh. Adam.
Origenes.
Origenistische Streitigkeiten.
Rechtfertigung.
Reich Gottes.
Reue.

Klippel, Gg. Heinr., Dr.,
Rector in Verden.

Corvey.
Gesenius, Justus.
Hamburg.
Hardenberg, Dr. Albert.
Heinrich der Löwe.
Hermann von der Hardt.
Heumann, Christoph Aug.
Julianus, Flavius Claudius.
Karl der Große.
Karl V.
Klenker, Joh. Friedr.
Koppe, Joh. Benjamin.
Krantz, Albert.
Kreuzzüge.
Krummacher, Friedr. Adolf.
Macedonien.
Mäßigkeitsvereine.
Markomannen.
Mathildis, die heil.
Mechthildis, die heil.
Medardus, der heil.
Moller, gen. Heinr. v. Zütphen.
Moritz, Herzog v. Sachsen.
Morlin, Joach., Anhänger Luther's.
Münster, Wiedertäufer.
Nero, Verfolgung unter.
Pannonien.
Paraguay.
Patmus.
Petersen, Joh. Wilh.
Philippus, Arabs.
Pontus.
Propaganda und die kathol. Missionen.
Rabanus Maurus.
Raymund VI. u. VII., Grafen von Toulouse.
Regensburger Interim.
Rhegius, Urbanus.
Rhodus.
Ricci, Matth., und die kathol. Mission in China.
Rügen, Insel, Bekehrung zum Christenthum.
Rugier.
Sabina, Märtyrin.
Salmasius, Claude de Saumaise.
Saturninus, Missionär im 3ten Jahrhundert.
Scaliger, Jos. Just.
Schall, Joh. Adam, Jesuit und Missionär in China.
Schmalkaldische Artikel.
Schröckh, Joh. Matth.
Schweden, Einführung des Christenthums, Reformation, kirchliche Statistik.
Scythien.
Seckendorf, Veit Ludw. von
Severinus, der heil.
Severus, Alexand. u. Septimius.
Sickingen, Franz von.
Spangenberg, Cyriacus.
Stedinger.
Sturm, Abt von Fulda.
Tempelherren, Templer.
Theodora, Kaiserinnen.
Theodosius I., röm. Kaiser.
Trajanus, Christenverfolgung.
Trithemius.
Vandalen.
Vicelin, Apostel von Holstein.
Vives, Joh. Lud. de
Wandelbert.
Welfen und Ghibellinen.
Wendelin, der heil.
Wenden, Bekehrung zum Christenthum.
Wigbert, der heil.
Wilhelm von Tyrus.
Willehad, der heil.
Willibald, der heil., Bischof von Eichstädt.
Wolfgang, der heilige, Bischof von Regensburg.

Im Supplement:

Agatha, die heil.
Alexius I. Comnenus.
Anna Comnena.
Asseburg, Rosamunde Jul. von.
Autbert.
Bentley, Richard.
Busch, Joh., der Klosterreformator.
Ebbo.
Fulco von Neuilly.
Johanna von Albret.
Karlowitz, Christoph v.
Ronsdorfer Sekte.
Sackbrüder, englische.
Spitta, Karl Joh. Phil.
Staphylus, Friedr.
Villers.
Wenzeslaus, der heil.

Klostermann, A., Lic.theol.,
in Göttingen.

Aurelian.

Klose, Carl. Rud. W., Dr.,
Bibliothek-Secretair in Hamburg.

Aetius.
Antonius de Dominis, Marcus.
Arianismus.
Basilius der Gr.
Belgien.
Betkins, Joachim.
Bolivia.
Bonifacius, der Apostel der Deutschen.
Bordelum'sche Rotte.
Brasilien.
Braunschweig.
Breckling, Friedr.
Centralamerika.
Chili.
Christenthum. Statist. Angaben.
Columbien.
Edelmann, Joh. Christ.
Fragmente, Wolfenbüttler.
Gichtel, Joh. Georg.
Gregor der Thaumaturge.
Hansestädte.
Irland.
Italien, kirchlich-statistisch.
Kärnthen und Krain.
Keller, Jakob.
Keßler, Andreas.
Khlesl, Melchior.
Kilian.
Klüpfel, Engelb.
Kroatien.
Leipziger Colloquium im J. 1631.
Lucifer, Bischof von Cagliari.
Mecklenburg.
Meldenius, Rupertus.
Mexico.
Norwegen, kirchlich-statistisch.
Oesterreich.
Oldenburg.
Peru.
Portugal.
Preußen.
Reimarus, H. S.
Reineccius, Jak.
Rußland. Evangel. Kirche.
Kathol. Kirche.

Kalderon.
Keil, Carl Aug. Gottl.
Klee, Heinr.
Kleophas.
Klopstock, Fr. Gottl.
Lamennais, H. F. R.
Lope de Vega.
Ludwig von Granada.
— von Leon.
Lust, Lüsternheit.
Michael.
Milton, John.
Maria Magdalene.
Mysterien.
Mystik.
Occam, Wilhelm.
Occasionalismus.
Pascal, B.
Patriarchen des A. Testam.
Paulus, der Apostel, und seine Schriften.
Petrus, der Apostel u. seine Briefe.
Pfaffenbrief.
Philippus, Evangelist.
Poesie, christliche.
Raphael, Engel.
Rousseau, J. B.
— J. J.
Schuld und Schuldbewußtseyn.
Segen, Segnung.
Selbstsucht.
Selbstverläugnung.
Seligkeit.
Simon, Simonsnamen der bibl. Geschichte.
Sitte, Sittlichkeit.
Terminiren.
Terminismus und Terministischer Streit.
Thaddäus.
Theophanie.
Theosophie.
Thomas, der Apostel.
Vorherbestimmung (Prädestination).
Vorsehung.
Weisheit.
Wiederkunft Christi.
Zauberei.
Zorn Gottes.
Zulassung, göttliche.

Lau, G. J. Th.,
Pastor in Ottensen.
Schleswig-Holstein. (Suppl.)

Lechler, Gottl. Vict., Dr.,
Prof. der Theologie in Leipzig.
Deismus.
Erastus, Thomas.
Fenelon.
Lollarden.
Morgan, Thomas.
Netter, Thomas.
Presbyter, Presbyterialverfassung.
Synoden, Synodalverfassung.
Wiclif, Johannes.
Winer, G. B.
Im Supplement:
Frith, Johann.
Marsilius von Padua.

Ledderhose, Carl. Friedr.,
Dekan in Neckarau.
Henhöfer, Dr. Aloys. (Suppl.)

Leo, H., Dr.,
Prof. der Geschichte in Halle.
Alfred der Gr.
Bruno Saxonicus.
Einhard.

Leopold, Dr., †,
Lehrer in Torgau.
Augsburgische Confession.

Lepsius, C. R., Dr.,
Prof. in Berlin.
Aegypten, das alte.

Leyrer, E.,
Pfarrer in Sielmingen. (Würtemberg.)
Gruß, Grüßen bei den Hebräern.
Handel " " " "
Handfaß.
Handwerke bei den Hebräern.
Heman.
Hesbon.
Hirsch.
Hirten bei den Hebräern.
Jagd " " "
Kelter.
Kleider, heilige, b. d. Hebräern.
Kleider und Geschmeide bei den Hebräern.
Krankheiten der Israeliten in Palästina.
Leviratsehe, Schwagerehe.
Loos bei den Hebräern.
Maulthier.
Meer, ehernes.
Musik bei den Hebräern.
Oel, Oelbaum.
Parvaim.
Perlen.
Pest.
Pferd bei den Hebräern.
Pheresiter.
Phibeseth.
Philippus, Tetrarch.
Phylakterien.
Pilatus, Pontius.
Pirke Aboth.
Proselyten der Juden.
Purpur.
Räuberei bei den Hebräern.
Räucheraltar.
Räuchern.
Reinigungen bei den Hebräern.
Rimmon.
Sabbathweg.
Salbe bei den Hebräern.
Sauerteig.
Schaubrode.
Schaubrodtisch.
Schifffahrt bei den Hebräern.
Schriftgelehrte.
Schriftzeichen u. Schreibekunst bei den Hebräern.
Seir.
Selden, John.
Sepharad.
Serug.
Seth.
Sichem.
Sichor.
Siene.
Sihon.
Silas.
Silo.
Siloah.
Sin.
Sinim.
Siniter, Sini.
Speisegesetze bei den Hebräern.
Spezereien " " "
Spiegel " " "
Spiele " " "
Steinigung.
Stiftshütte.
Straßen in Palästina.
Sukkoth-benoth.
Synagoge, die große.
Synagogen der Juden.
Synedrium.
Tabea.
Tanz bei den Hebräern.
Tauben in Palästina.
Tetrarch.
Thorafest.
Thoralesen.
Trauer bei den Hebräern.
Viehzucht bei den "
Wagen " " "
Weihrauch (Pflanze).
Wein- und Weinbau bei den Hebräern.
Werkzeuge bei den Hebräern.
Wittwen, Zahlen, Zehnten, Zelte, Zeugen } bei den Hebräern.
Zippora.
Zoba.
Zoll, Zöllner in der Bibel.
Im Supplement:
Fremdlinge bei den Hebräern.
Gestirndeutung bei den Hebr.
Gestirnkunde der Hebräer.
Zedekia.
Calvarienberg.
Götzendienst.
Reinfarbe.
Sandmeer.
Sarah.

Lichtenstein, F. W. J., Dr.,
Pfarrer in Kulmbach.
Jesus Christus, Abriß seines Lebens.

Lindner, Wilh. Bruno, Dr.,
in Leipzig
Amalrich von Bena.
Antitakten.
Auxentius.

Lommatzsch, C. H. Ed., Dr.,
Prof. der Theologie in Wittenberg.
Anhalt, Reformation.

Lorimer,
Prof. an der Theolog. Schule der Presbyterianer in London.
Lindsay. (Suppl.)

Lührs, Fr.,
Hauptlehrer am Schullehrer-Seminar in Hannover.
Paley, William. (Suppl.)
Parker, Theodor. „

Luthardt, Chr. Ernst, Dr.,
Prof. der Theologie in Leipzig.
Graul, Karl. (Suppl.)

Mallet, Herm.,
Pastor in Bremen.
Schechina.
Schöttgen, Chr.
Schöpfung, dogmat. Begriff.
Scultetus, Abraham.
Shakers.
Sonntagsschulen.
Spina, de
Spinola.
Stark, Joh. Aug.
Stationen.
Staupitz, Joh.
Styliten.
Symbolische Bücher.
Tänzer.
Tetrapolitana confessio.
Teufel.
Tuncker.
Im Supplement:
Eß, Karl u. Leander.
Frankfurter Receß von 1558.
Funk, Joh. M.
Martinius, Matthias.
Peucer, Kaspar.
Pezel, Christoph.
Proles, Andreas.
Timann, Joh.

Mangold, Wilh. Jul., Dr.,
Prof. der Theologie in Marburg.
Hyperius, Andr. Gerh.
Maldonatus.
Minutius Felix, Marcus.
Morus, Sam. Fr. Nathan.
Pachomius, der heil.
Paulus von Theben.
Philastrius.
Pius IV. u. V., Päbste.
Rupert von Deutz.

Mann, Julius,
Pfarrer in Philadelphia.
Mormonismus.

Matter, Jacob, Dr., †,
Professor der Theologie in Straßburg.
Abraxas.
Französisch-katholische Kirche.
Gallicanismus.
Saint Martin, L. C. de
Saltzmann, Fr. Rud.
Sorbonne.
Stilling, Joh. Heinr. Jung.
Affre, D. A. (Suppl.)

Mauke, Rich., Dr.,
Collaborator des geistl. Min. in Schleiz.
Reußische Fürstenthümer. (Suppl.)

Maurer, Konrad,
Prof. in München.
Halitgar.
Island.

Meier, Ernst, Dr., †,
Prof. in Tübingen.
Abbadon.
Abia, auch Abiam.

Mejer, Otto, Dr.,
Prof. der Rechte in Rostock.
Abgaben, kirchliche.
Ablaß.
Akoluthen.
Alumnat.
Annaten.
Apokrisiarius.
Annulus piscatorius.
Apostasie, Apostaten
Appellationen an den Pabst.
Archicapellanus.
Archidiakonen.
Approbation von Büchern.
Audientia Episcopalis.
Bernhard de Botono.
Collegia nationalia oder pontificia.
Concordate u. Circumscriptionsbullen.
Consalvi, Ercole Marchese E.
Curie, römische.

Merkel, Dr., †,
Prof. der Rechte in Halle.
Ansegis.
Anso
Ballerini.
Benedict Levita.
Capitel.
Cummean.
Curatus.

Merz, Heinr., Dr.,
Dekan in Marbach.
Communionbücher.
Frank, Sebast.
Fußwaschung am grünen Donnerstag.
Jachin und Boas.
Kalande, Kalandbrüder.
Kapelle.
Katafalk.
Katakomben.
Kerzen u. Lichter bei dem Gottesdienste.
Kirchhof.
Kreuz, Kreuzeszeichen.
Kreuzesauffindung.
Kreuzeserhebung.
Kreuzgang.
Kreuzherren.
Kreuzigung.
Krüdener.
Krypte.
Küster.
Kyrie eleison.
Lauda Sion Salvatorem.
Lichtmesse.
Sinnbilder, christliche.
Tempel zu Jerusalem.
Bilderbibel. (Suppl.)

Meurer, Moritz, Lic.,
Pfarrer in Callenberg. (Kgr. Sachsen.)
Tabernakel.
Altar. (Suppl.)

Meyer v. Knonau, †,
Staats-Archivar in Zürich.
St. Gallen, einstiges Benediktinerkloster.

Möller, Ernst Wilh., Dr.,
Pfarrer in Grumbach.
Gregor von Nyssa.
Isidor von Pelusium.
Junilius.
Macedonius, Macedonianer.
Makrina, die heil.
Marcellus, Bischof von Ancyra.
Maximus, Bischof von Turin.
— Philosophus.
Meletius von Antiochien.
— „ Lykopolis.
Methodius, Bischof v. Olympus.
Montanismus.
Nemesius.
Nepos.
Nestorius und die nestorianischen Streitigkeiten.
Offener.
Pamphilus.
Pantänus.
Pelagius und die pelagianischen Streitigkeiten.
Peraten.
Photinus von Sirmium.
Pierius.
Pistis Sophia.
Ptolemäus, Gnostiker.
Saturnin, Gnostiker.
Secundus, Schüler des Valentin.
Semiarianer.
Semipelagianismus.
Sethianer.
Simon Magus.
Synesius.
Tatian.
Theodor von Mopsvestia.
Theognostus.
Valentinus und seine Schule.
Walch, Chr. W. Fr.
— J. E. J.
— J. G.

Müller, Jul., Dr.,
Prof. der Theologie in Halle.
Abendmahl, das heil.
Dogmatik.

Müller, J. G., Dr.,
Prof. der Theologie in Basel.
Alexandrinische Juden.
Apion.
Archelaus.
Astarte und Aschera.
Atargatis.
Baal, Bel.
Beelzebub und Beelzebul.
Casas, Bartholom. de las
Chamos.
Dagon.
Drache zu Babel.
Einleitung ins Neue Testam.
Haine bei den Hebräern.
Höhen, Höhendienst der Hebräer.
Kalb, goldenes, Kälberdienst.

Kanaan und die Kananiter.
Magier, Magie.
Moloch.
Mond, Mondverehrung bei den Hebräern.
Nebo.
Nergal.
Nisroch, assyr. Abgott.
Philo.
Polytheismus.
Rephaiten.
Rephan.
Sem, Semiten, semit. Sprache.
Sonne, Sonnendienst.
Thammuz.
Thiere in religiöser Hinsicht.
Zamsumiter.
Zemariter.

Nägelsbach, C. W. Ed., Dr.,
Pfarrer in Baireuth.
Esra und Nehemia.
Eva.
Jeremia, Prophet, Klagelieder, Brief des.
Jona.
Maleachi.
Melchisedek.
Micha, der Prophet.
Nahum.
Noah.
Obadja.
Richteramt bei den Hebräern.
Richter, Buch der.
Ruth, das Buch.
Samuel, Prophet.
Samuelis, Bücher.
Saul.
Usia.
Weisheit, Buch der.
Woche.

Neudecker, Chr. G., Dr., †,
Schuldirector in Gotha.
Carranza, Bartholomäus.
Corpus catholicorum.
Eber, Paul.
Elias Levita.
Emser, Hieronymus.
Emser Congreß und Punktation.
Epistolae obscurorum virorum.
Gall, Nicolaus.
Gangra.
Gebhard II., Truchseß.
Gelasius I. u. II.
Genovefa.
Genovefaner.
Granvella, Anton Perrenot.
Gregor v. Heimburg.
Gropper, Johann.
Grumbachische Händel.
Gualbert, Johannes.
Hadrian I.—VI.
Harmonisten oder Harmoniten.
Heiliger Geistes-Orden.
Heiliger Grabes-Orden.
Heiliger Bund.
Heinrich von Lausanne, Henricianer.
Heinrich von dem Busch.
Heinrich v. Wied, Bischof v. Köln.
Hieronymiten.
Hieronymus von Prag.
Hincmar, Erzbischof v. Rheims.
— — v. Laon.
Hippolytus, Brüder der christl. Liebe vom heil.
Honorius I.—IV.
Hoogstraten, Jacob von.
Hospitaliter od. Hospitalbrüder.
Hospitaliterinnen od. Hospitalschwestern.
Hubertsorden.
Humiliatenorden od. Orden der Demuth.
Jakob von Jüterbock.
— von Mies.
Jesuaten.
Jesus-Christus-Orden.
Jesuskind, Congregation der Töchter vom
Ignatius, Patriarch von Constantinopel.
Ignorantins.
Illuminaten (Erleuchtete).
Index librorum prohibitorum.
Inquisition.
Investitur und Streit darüber.
Johanna, Päbstin.
Johann der Beständige.
Johann Friedrich I., der Großmüthige.
Johanniter.
Joseph II.
Jubeljahr in der kathol. Kirche.
Kanoniker und Kanonissen.
Mammillarier.
Manhartianer.
Manuductor.
Margarita.
Marianer.
Minimen od. Mindeste Brüder.
Missionspriester.
Montanus, Benedict.
Montes pietatis.
Morin, Simon, Schwärmer.
Naumburger Fürstentag.
Nürnberger Reichstage.
Pack, Otto von
Petrus, Feste zu Ehren des.
Piaristen, Calasaurier.
Pius-Verein.
Pöschl, Pöschlianer.
Polanus.
Pole, Reginald.
Pomerius.
Ratzeberger.
Ribadeneira.
Romanus, der heil.
— Pabst.
Rose, goldene.
Rosweyd, Heribert.
Sabas, Heilige des Namens.
Sabbatharier.
Sabinian, Pabst.
Sacrificati.
Sadolet, Jacob.
Sagittarius, Caspar.
Salig, Chr. Aug.
Saliger, Joh.
Salmanticenses.
Salmeron.
Samson, Bernhardin.
Sanchez, Thomas.
Sandemanier, Anhänger des J. Glaß in Schottland.
Schelhorn, Joh. Georg.
Schelwig, Samuel.
Schisma.
Schweißtuch Christi.
Schwertbrüder.
Scotus Marianus.
— Michael.
Sebaldus, der heil.
Sebastian, der heilige.
Sedulius, Caj. Cöl.
Serapion.
Sergius I.—IV., Päbste.
Sergius, Heil. u. Märtyrer.
— Confessor.
Serviten.
Sfondrati.
Sidonius, Michael.
Silverius.
Simeon, Erzbischof von Thessalonich.
Simplicius, Pabst.
Sinaita, Johannes Climac.
Siricius, Pabst.
Sixtus, Päbste.
Sleidan.
Soissons, Synoden.
Soter, Pabst.
Soto, Dominicus.
— Petrus.
Spalatin.
Spengler, Lazarus.
Speyer, Reichstage.
Spondanus.
Stanislaus, Bischof v. Krakau.
— der heil.
Stephan, Päbste.
Stiekna, Konrad.
Studites, Simeon.
— Theodor.
Surius, Laurentius.
Sylvester, Pabst.
Sylvestriner.
Symmachus, Pabst.
Symmachianer.
Tanchelm.
Tarasius, Patriarch von Constantinopel.
Telesphorus, Pabst.
Tertiarier.
Tetzel, Johann.
Thaborion.
Theatiner (Cajetaner).
Thekla.
Theodemir.
Theodor, Päbste.
— Märtyrer.
Theologal.
Thomas v. Villanova.
Tolet.
Tonsur.
Toulouse, Synoden.
Tours, „
Trappisten.
Trier, der heil. Rock in.
Trinitarier.
Trullanische Synoden.
Turibius.

Ubboniten.
Ubertinus de Casali.
Uebertritt.
Urban I. — VIII.
Unschuldige Kinder, Fest.
Ursicinus, Pabst.
Usuardus.
Uytenbogaert.
Väter des guten Sterbens.
Väter oder Brüder des Todes.
Valesius, Heinrich.
Victor, Bischof v. Antiochien.
— Dichter.
— Bischof von Cartena.
— „ v. Capua.
— „ v. Tununa.
— „ v. Carthago.
— „ v. Vita.
Victorinus von Pettau.
Victricius, der heil.
Vienne, Concilien.
Vigilien.
Vincent v. Beauvais.
Vitalian, Pabst.
Vitus, St.
Vorstius, Konrad.
Vossius, Gerhard.
— Gerh. Joh.
Votiftafeln.
Walpurgis.
Westphal, Joach.
Wigand, Joh.
Wimpina, Conrad.
Wulfram, der heil.
Zosimus, Bischof von Rom.

Im Supplement:

Adrianisten und Adrianistinnen.
Alverus, Erasmus.
Angelici, Engelsverehrer.
Angers, Synoden.
Anse, Synoden.
Anterus, Pabst.
Arabier, Sekte.
Chalons, Synoden.
Compiègne, Synoden.
Constantin, Pabst.
Gnapheus, Wilh.
Grapheus, Cornelius.
Mailänder Synoden.
Marie à la Coque.
Mosellanus, Peter.
Nikolaustag.
Ostiarier.
Paris, Synoden.
Quelen, Erzbischof von Paris.
Raynald, Oderich.
Regensburger Bündniß.
Wilsnack, das heil. Blut in

Nitzsch, F. A. B., Dr.,
in Berlin.

Lateran-Synode.
Lectionarium, Lectionen.
Lector.
Legende.
Unionsversuche und wirkliche Unionen.

Nitzsch, Karl Imm., Dr.,
Probst, Prof. der Theol. in Berlin.

Biblische Theologie.
Gott.
Nitzsch, Karl Ludw.

Nöldeke, Th., Dr.,
Prof. in Kiel.

Muhammed.

Oehler, Gust. Fr., Dr.,
Prof. der Theologie in Tübingen.

Blutrache.
Dekalog.
Feste der alten Hebräer.
Feste der späteren Juden.
Gedalja.
Gelübde bei den alten Hebräern.
Gerichte u. Gerichtsverwaltung der Hebräer.
Gideon.
Haggai.
Herz im biblischen Sinne.
Hiskia.
Hoherpriester.
Jehova.
Kanon des Alten Testaments.
Könige, Königthum in Israel.
Kol Nidre.
Levi, Leviten, Levitenstädte.
Messias.
Name, bibl. Bedeutung desselben.
Nasiräat.
Nethinim.
Opfercultus des A. T.
Priesterthum im A. T.
Prophetenthum des A. T.
Reihing.
Sabbath.
Sabbath und Jobeljahr.
Sklaverei bei den Hebräern.
Stämme Israels.
Steudel, J. C. Fr.
Tag bei den Hebräern.
Testament, Altes und Neues.
Volk Gottes.
Weissagung.
Zebaoth.

Im Supplement:

Eiferopfer.
Elohim.
Heiligkeit Gottes.
Unsterblichkeit, Lehre des A. T.
Versöhnungstag.

van Oosterzee, J. J., Dr.,
Prof. der Theologie in Utrecht.

Menno Simons und die Mennoniten.
Royaards, H. J.
Voetius und seine Schule.

Im Supplement:

Schyn, Hermann.
van Til, Salomon.

Osiander, Ernst, Dr., †,
Diakonus in Göppingen.

Thadmor.
Tharschisch.

Ostertag, Albert, Dr.,
in Basel.

Christenthumsgesellschaft, die deutsche.
Missionen, protestantische, unter den Heiden.
Urlsperger.
Blumhardt, Chr. Gottl. (Suppl.)

Overbeck, J., Dr.,
Prof. der deutschen Sprache an d. Kgl. Großbrit. Staff College in Sandhurst.

Taylor, Jeremy.
Wilberforce, William.
Wolsey, Thom.
Cave, Wilh. (Suppl.)

Palmer, Chr., Dr.,
Prof. der Theologie in Tübingen.

Beredtsamkeit, geistliche.
Ehre.
Freylinghausen, Joh. Anastasius.
Geistliche, geistliches Amt, geistlicher Stand.
Gerhard, Paulus.
Gesang, kirchlicher.
Gottesdienst, Theorie desselben.
Grabreden.
Gregoriusfest.
Guido von Arezzo.
Homiletik.
Homilie.
Homiliarium.
Hymnologie.
Kanzel.
Katechese, Katechetik, Katechumenen.
Katechismus.
Kirchenlied.
Kirchenmusik.
Kirchweihe.
Klerus, Kleriker.
Klosterschulen.
Leichenpredigten.
Litanei.
Liturgie.
Lutherischer Katechismus.
Magnificat.
Miserere.
Mozarabische Liturgie.
Müller, Heinrich.
Namensfest Jesu.
Neujahrsfest, christliches.
Niemeyer, Aug. Herm.
Nikolai, Phil., Dr.
Oratorium.
Osiander, Lukas.
Pädagogik.
Palestrina.
Pastoraltheologie.
Rambach, J. J., Dr.
Reinhard, F. V., Dr.
Requiem.
Responsorien.
Rieger.
Roos, M. F.
Salve Regina.
Schule, Verhältniß zur Kirche.
Seelsorge.
Seminarien.
Sonntagsfeier.
Spee, Fr. von.
Stabat Mater.
Theremin, Dr. Franz.
Thomas von Celano.

Tugendmittel.
Versuchung.
Wahrhaftigkeit.
Wahrheit.
Werkmeister, B. M.
Wessenberg, J. H. Frhr. von.
Woltersdorf, E. G.
Württemberg, Reformation, kirchlich-statistisch.
Zollikofer, G. F.

Im Supplement:

Andacht.
Bach, J. S.
Bußkampf.
Ceremonie.
Dann, Chr. Adam.
Decius, Nikol.
Ehe nach ihrer ethischen Bedeutung.
Flattich, Joh. Fr.
Gottseligkeit.
Heuchelei.
Knapp, Albert.
Mendelssohn-Bartholdy, Felix.
Osiander, Joh.
Predigt.
Schnurrer.
Sekten.
Todesstrafe.
Zeller, Chr. H.

Paret, Heinr., †,
Diakonus in Brackenheim.

Acceptanten.
Ackerbau in der Bibel.
Adiaphora.
Adiaphoristischer Streit.
Aeneas.
Affekte.
Alexander I.—VIII.
Baxter, Richard.
Baxterianismus.
Benedict I.—XIV.
Bonifacius I.—IX.
Berufung.
Bibel.
Ethnarch.
Felix, Landpfleger.
Fetischismus.
Freiheit, sittliche.
Frömmigkeit.
Josephus, Flavius.
Judas der Galiläer.
— Lebbäus.
— Simon's Sohn.

Peip, Alb., Dr.,
Prof. der Philosophie in Göttingen.

Trinität.

Pelt, Ant. Fr. Ldw., Dr., †,
Superintendent in Kemnitz.

Apostolisches Symbolum.
— Zeitalter.
Arminius, Arminianismus.
Bajus, Michael.
Gemeinschaft, ethische.
— der Heiligen.
Gerechtigkeit und Billigkeit.
Harms, Claus.
Hemming.
Ilgen, K. D.
— Chr. Friedr.
Impanatio.
Irenik.
Irrthum.
Kenotiker und Kryptiker.
Kirchensprache.
Kirchentag, der deutsche evangelische.
Knipstrow, Johann.
Lange, Joachim.
Laster und Lasterhaftigkeit.
Leibnitz, Gottfr. Wilh.
Leß, Gottfried.
Lessing, Gotth. Ephr.
Lessius, Leonh.
Limborch, Phil. v.
Michaelis.
Molina, Ludw.
Münter, Fr. Chr. K. H.
Mythus mit Beziehung auf die heil. Schrift.
Neologie.
Olshausen, Hermann.
Orthodoxie und Heterodoxie.
Osiander, Andreas.
Pflicht, moralische u. religiöse.
Polemik.
Polykarp, Bischof von Smyrna.
Pommern.
Probabilismus, moralischer.
Saint Simon und die Saint-Simonisten.
Scholien.
Schott, H. A.
Separatismus.
Theologie, Begriff u. Gliederung.

Peschek, Chr. Ad., Dr., †,
Diakonus in Zittau.

Böhmen, Einführung des Christenthums, Reformation.
Mähren.

Pestalozzi, Carl, Dr.,
Pfarrer in Zürich.

Im Supplement:

Aargauer Klosterstreit.
Badener Artikel.
Breitinger, Joh. Jak
Komander.
Locarno, die evang. Gemeinde in.
Renato, Camillo.
Schinner, Matth.
Simler, Josias.
Wildenspucher Kreuzigung
Zürcher Consens.

Peter, Heinr., Dr.,
Gymnasiallehrer in Berlin

Suger, Abt von St. Denis.

Petermann, Jul. Hnr., Dr.,
Prof. in Berlin.

Mechithar und die Mechitharisten.
Mendäer.
Moses Chorenensis.
Nestorianer als Kirchenpartei.
Samaria und die Samaritaner.
Twin.
Zabier.

Im Supplement:

Armenien.
Nerses.
Sahak.

Petersen, Aug., Dr.,
Generalsuperintendent in Gotha

Myconius, Friedr.

Pfeiffer, Franz, Dr.,
Prof. in Wien.

Hermann von Fritzlar.

Pfleiderer, J. G.,
Prof. und Director des Knabeninstituts in Kornthal.

Kornthal. (Suppl.)

Piper, Ferdin., Dr.,
Prof. der Theologie in Berlin.

Alpha und Omega.
Kalender.
Monogramm Christi.
Theologie, monumentale.

v. Polenz, Gottlob,
in Halle.

Brousson, Claude.
Calas, Jean.
Camisarden.
Court, Anton.
Duplessis-Mornay.
Französische Reformation.
Französisch-reformirte Kirche.
Rabaut, Paul.

Pressel, Theod., Dr.,
Archidiakonus in Tübingen.

Escorial.
Ewald.
Exedra.
Exercitien, geistliche.
Exsuperius, Bischof v. Toulouse.
Faber (Favre), Peter Franz.
Fabian.
Falkenstein, Joh. Heinr. v.
Farnovius.
Fastidius, mit dem Zunamen Priscus.
Faustinus.
Feder, Joh. Mich.
Felix, der Märtyrer.
Feller, Franz Xaver.
Ferdinand III., der heil.
Ferrara-Florenz, Synode v.
Ficinus, Marsilius.
Finnen, ihre Bekehrung.
Fisher, Johann.
Flechier, Esprit.
Fleury, Claude.
— Stadt.
Florentius.
Floriocenser.
Fontevraud, Orden von.
Foreiro.
Forster, Johann
— Valentin.
— Joh. Andr.
— Bartholomäus.
Forum Appii.
Foscarari.
Frayssinous, Denys Graf v.
Fructuosus, Erzbischof v. Braga.

Furseus, Missionär u. Abt.
Galfried von Monmuth.
Gallienus, P. Licinius.
Gallus, Vibius Trebonianus.
Gaudentius, Bischof v. Brixia.
Gelasius der Cycicaner.
Genesius.
Georg von Trapezunt.
Georgius, Bischof v. Laodicea.
Gottfried von Bourbon.
Gerhard, der heil.
Germain, St. en Laye.
Gervasius und Protasius.
Gilbert de la Porré.
Gildas Cormac.
Giraldus von Cambrien.
Gonzalo von Berceo.
Georgias.
Grabe, Johann Ernst.
Grandmont, Orden von.
Gratianus.
Gregor v. Utrecht.
Haber.
Hadrian, Kaiser.
Heinrich von Gent.
— von Gorcum.
— von Hutingdon.
Heliodorus.
Heliogabalus, röm. Kaiser.
Heracleon.
Heraclius, Kaiser.
Herard, Erzbischof von Tours.
Hernler.
Hervänus, Natalis.
Hessels, Joh. Leonh.
— Johann.
Hieraкas.
Hita, Juan Ruiz von.
Hochwart, Laurentius.
Hohenburg oder Odilienberg.
Homeriten.
Honorius.
Honter, Johann.
Hormisdas, Pabst.
Hosianna.
Hosius, Bischof v. Corduba.
Hospital Michael de l'.
Hottinger, Joh. Heinr.
— Joh. Jakob.
Huetius, Bischof v. Avranches.
Hugo von Flavigny.
Huß, Johann.
Hussiten.
Hubertiner Chronist.
Hydroparastaten.
Hyginus.
Hymenäus.
Hypatia.
Hypsistarier.
Jablonski, Dan. Ernst.
— Paul Ernst.
Jacopo.
Jacoponi da Todi.
Jakob I. u. II., Könige v. England.
Jakob von Vitry.
Janow, Mathias v.
Iberien, Bekehrung der Iberier.
Jeremias II., Patriarch v. Constantinopel.
Jerusalem, Synoden daselbst.
Impostoribus, de tribus.
Innocenz I.—XIII.
Johannes von Avila.
— v. Nepomuk.
— Parvus.
— v. Turrecremata.
Jovinianus.
Isidorus von Sevilla.
Julius Africanus.
Julianus Cesarini.
Julius I.—III., Päbste.
— Echter von Mespelbrunn.
Justinian I.
Katharina die Allezeitreine.
— von Siena.
— von Schweden.
— von Bononien.
— von Genua.
— von Ricci.
— von Medicis.
Katharinus (Ambrosius).
Keith, George.
Kreuzbulle.
Kumanen.
Kunigunde, die heil.
Lactantius, Lucius Cölius.
Lambert, Märtyrer u. Heiliger.
— Franz.
Landelin und Landoald.
Laodicea, Synode zu.
Lasius, M. Christophorus.
Lasko.
Laurentius, der heil.
— Valla.
Lazier, Bekehrung zum Christenthum.
Leander, der heil., Erzbischof von Sevilla.
Lebuin oder Liafwin.
Lenfant, Jac.
Leo I.—XII.
Leopold IV., der heil.
Libanius.
Liberius.
Liborius, der heil.
Liga, die katholische.
Ligne, die heil.
Liguori, Alphons Maria v.
Liguorianer od. Redemptoristen.
Linus.
Lismanini, Franz.
Lubieniecki, Stanislaus.
Lucius I.—III., Päbste.
Ludgardis.
Lyser.
Lysimachus.
Lysias.
Mabillon.
Magdalena de Pazzi.
Magdalenerinnen.
Magnentius, Flavius Magnus.
Magnus (Magnoald, Maginald ꝛc.).
Maimbourg, Louis.
— Theodore.
Makarius.
Manuel I. Comnenus.
Marcellinus.
Marcellus I. u. II.
— Bischof von Apamea.
Marcus Aurelius.
— Eugenicus, Erzbischof von Ephesus.
Marcus, Pabst.
Marina von Escobar.
Marinus, Märtyrer in Cäsarea.
Martianay.
Martin I.—V.
Maternus, Jul. Firmian.
Maury, Jean Siffrein.
Maximius, Julius Verus.
Melchiades.
Mette.
Milevе.
Milicz.
Monophysiten.
Monotheleten.
Monte Cassino.
Montpellianer.
Münscher, Wilh., Dr.
Pancratius.
Paschalis I. u. II., Päbste.
Passionisten.
Patriarchen der christl. Kirche.
Paul I.—V.
Pavia, Synode.
Pelagius I. u. II.
Pelisson-Fontanier.
Petrus v. L.
Perpetua und Felicitas.
Perpignan, Synode.
Petavius.
Pfaff, Chr. M.
Philostratos.
Philumena.
Phokas der Märtyrer.
— Kaiser.
— Johannes.
Piacenza, Synoden.
Pighius.
Pisa, Synode.
Pistoja, Synode.
Poitiers, Synoden.
Port-Royal.
Prierias, Sylvester.
Procopius von Cäsarea.
— von Gaza.
Prudentius, Aurelius.
Psellus, Mich., der Jüngere.
Pulcheria, Kaiserin.
Puteoli.
Quesnel, Pasquiés.
Quien, Le, Michael.
Ravenna, Erzbisthum.
Reichenau, Synoden.
Ridley, Nikolaus.
Ritter, Erasmus.
Rupert, der heil.

Preßel, Wilhelm,
Pfarrer in Wankheim. (Württemberg.)

Arme bei der Hebräern.
Bar-Cochba.
Bath Kol.
Chassidim.
Cyrus.
Ebzan.
Eglon.
Eisenmenger, Joh. Andr.
Ela.
Eli.
Elieser.

Emanuel.
Erstgeburt.
Esdrelon.
Fasten bei den Juden.
Fleischgenuß bei den Hebräern.
Gamaliel.
Galbanum.
Gath.
Geba oder Gaba.
Gebal.
Gehenna.
Gebet bei den Hebräern.
Gerrener.
Gessur.
Gihon.
Hadad.
Hadad Rimmon.
Haderwasser.
Karäer, auch Karaiten.
Kosri.
Lachis
Laubhüttenfest.
Lightfoot, Johannes.
Meara.
Meer, rothes.
Megiddo.
Meriba.
Milet.
Mitylene.
Mizpa und Mizpe.
Nimrod.
Nisibis.
Omri.
On.
Onias.
Onkelos.
Ophir.
Ophra.
Othniel.
Paran.
Parthien.
Rabbinismus.
Rabbot.
Rages.
Rama.
Raschi (Jarchi).
Rechabiter.
Ruben.
Rüsttag.
Saalim.
Salmanassar.
Salz im A. und N. Testament.
Schabbatäer.
Simon Ben Jochai.
Thalmud.
Volk Gottes des Alten Bundes in der nachbiblischen Zeit.
Zeloten.
Paradies. (Suppl.)
Bajaphorie. „

Pressensé, Edm., Dr.,
Pastor in Paris.
Stapfer, Phil. Alb.

Pronier,
Prof. in Genf.
Gaussen, Ludw. (Suppl.)

Ranke, Ernst, Dr.,
Prof. der Theologie in Marburg.
Mozarabische Perikopen.
Octave.
Perikopen.

Raumer, Carl v., †,
Prof. in Erlangen.
Pestalozzi.

Raumer, Rud. v., Dr.,
Prof. der deutschen Sprache u. Literatur in Erlangen.
Notker.

Redepenning, Ernst Rud.,
Superintendent in Ilfeld.
Alexandrinische Katechetenschule.

Rettberg, Friedr. Wilh., †,
Prof. der Theologie in Göttingen.
Aachen.
Abälard, Peter.
Acta Martyrum.
Adelbert oder Aldebert.
Advocatus ecclesiae.
Albert der Große.
Alexander von Hales.
Amandus.
Ammianus Marcellinus.
Angilram, Bischof von Metz.
Arno.

Reuchlin, Herm., Dr.,
in Stuttgart.
Abely, Bischof v. Rhoden.
Abgarus.
Agier, Peter Joh.
Alemannen.
Ansgar.
Arnauld, Anton.
Duguet, Jakob Joseph.
Du Vergier, Joh. de Hauranne.
Edmund.
Einsiedeln.
Erthal, Franz Ludw.
Eugenia.
Eulalia, St.
Felicitas, St.
Felix von Nola.
Fidelis, St.
Fisch, Fischfang bei den Hebr.
Florian, St.
Franz, St., Graf v. Sales.
Fridolin, St.
Georg, St.
Gerberon, Dan. Gabriel.
Germanus, St., von Auxerre.
— von Paris.
Gertrud, die heil.
Gertrudis, die heil.
Hamon.
Hedwig, St.
Helena, die heil.
Hilarion, der heil.
Hildegard.
Jansen, Janseus Augustin, Jansenismus.
Justus, St.
Leodegar, der heil.
Leonhard, der heil.
Loretto.
Lucius, der heil.
Lupus, der heil.
Maistre, Joseph de.
Neri, Philipp.
Nicole, Peter.
Im Supplement:
Berülle, Peter.
Buddhismus.
Lacordaire, Joh. Bapt. Heinr.
Mailändische Kirche.
Ventura, Joachim.

Reuß, Eduard, Dr.,
Prof. der Theologie in Straßburg.
Gesenius, Wilh.
Glossen, biblische.
Griesbach, Joh. Jakob.
Hasmonäer.
Hebräische Poesie.
Hellenisten (Griechlinge).
Hellenistisches Idiom.
Historienbibel.
Kabbala.
Pharisäer.
Polyglotten-Bibeln.
Roman. Bibelübersetzungen.
Sacy, Sylvestre de
Sadducäer.
Schleußner, Joh. Fr.
Seneca, Lucius Annäus.
Sibyllen.
Simon, Richard.
Stephanus, Estienne.
— Märtyrer.
Stichometrie.
Strabo, Walafrid.
Synopse.
Wertheimisches Bibelwerk.

Reuter, Herm., Dr.,
Prof. der Theologie in Breslau.
Baronius, Cäsar.
Becket, Thomas.

Révész, Emerich,
Pfarrer in Debreczin. (Ungarn.)
Dévay, Matthias Biró, und die ungarische reformirte Kirche.

Richter, Aem. Ldw., Dr., †,
Prof. der Rechte in Berlin.
Droste zu Vischering, Clemens August Freiherr v.

Riecker, Jul. W. Helf., Dr.,
Prof. in Heilbronn.
Apollonius v. Tyana.

Ritschl, Alb., Dr.,
Prof. der Theol. in Göttingen.
Ritschl, G. K. B.

Rödiger, Emil, Dr.,
Prof. der oriental. Sprachen in Berlin.
Ephräm.
Jakob von Edessa.
— von Nisibis
— von Sarug.
Jakobiten.
Ibas.
Johannes, Bischof von Dara.
— — von Ephesus.
Maroniten.

Nördansz,
General a. D. in Münster.
Katerkamp, Joh. Theod. Herm.
Overberg und der Gallitzin'sche Kreis.

Rösch, Gustav,
Pfarrer in Langenbrand. (Württemb.)
Zeitrechnung, biblische.
— christliche.
Zahl, goldene. (Suppl.)

v. Rohden, L.,
2r Inspector am Miss.-Hause in Barmen.
Richter, Joh. Heinr. (Suppl.)

Rothe, Rich., Dr.,
Prof. der Theologie in Heidelberg.
Arcan-Disciplin.

Rüetschi, Rud., Dr.,
Decan in Kirchberg (Bern).
Abner.
Adonai.
Aram.
Aramäische Sprache.
Archäologie, biblische.
Archippos.
Arpakschad.
Arphaxad.
Artachschaschta.
Arzneikunst.
Asdod.
Askalon.
Babel.
Babylonien.
Babylonisches Exil.
Baesa.
Bann bei den Hebräern.
Bart.
Baruch.
Baukunst bei den Hebräern.
Bdellium.
Begräbniß bei den Hebräern.
Benjamin.
Bessarion.
Beute bei den Hebräern.
Bienenzucht bei den Hebräern.
Bilder bei den Hebräern.
Bithynien.
Blattern.
Brod.
Brunnen bei den Hebräern.
Bürgerrecht bei den Hebräern.
Dan.
Diebstahl bei den Hebräern.
Dreschen bei den Hebräern.
Eben-Ezer.
Edelsteine.
Eden.
Ehe bei den Hebräern.
Ehud.
Eid bei den Hebräern.
Einbalsamiren.
Ekron.
Eleasa.
Eleasar.
Elephant.
Eleutheropolis.
Eltern bei den Hebräern.
Endor, Hexe von.
Engedi.
Ephron.
Erbe.
Erndte bei den Hebräern.
Erstlinge u. Erstlingsopfer.
Esel.
Euphrat.
Evilmerodach.
Eziongeber.
Festungen u. Festungskrieg bei den Hebräern.
Frauen bei den Hebräern.
Gad.
Gadara.
Galatien.
Gallim.
Garizim.
Gärten bei den Hebräern.
Gastfreiheit bei den Hebräern.
Gefängnisse bei den Hebräern.
Genezareth, See von.
Gerar.
Gerste.
Gezer.
Gibeon.
Gilboa.
Goliath.
Gomorrha.
Granatbaum.
Gürtel bei den Hebräern.
Hagar.
Hagariter.
Halsketten.
Hamath.
Hanna.
Hebron.
Helbon.
Hermon.
Hiram.
Hosea, König.
Hund bei den Hebräern.
Jabal.
Jabbok.
Jabin.
Jabne.
Jael.
Jakobsbrunnen.
Jaser oder Jaëser.
Jason.
Javan.
Jebus und Jebusiter.
Ikonium.
Jope.
Issaschar.
Kaleb.
Kana.
Kandace.
Kappadocien.
Kenissiter.
Keniter.
Kir.
Kränze.
Kreta.
Krethi und Plethi.
Krieg, Kriegsheer b. d. Hebr.
Kuß bei den Hebräern.
Ladanum.
Leuchter, heiliger, bei den Hebr.
Malchus.
Manasse.
Maulbeerfeigenbaum.
Meile.
Melite.
Menahem.
Menelaus.
Mephiboseth.
Merom.
Mesech.
Mesopotamien.
Michmas.
Myrrhe.
Myrte.
Mysia.
Naama.
Naeman.
Nahor.
Nain.
Naphthali.
Narcissus.
Narde.
Nathan.
Nazareth.
Nebukadnezar.
Nebusaradan.
Necho.
No.
Nob.
Nod.
Pamphylien.
Paphos.
Parder.
Paschur.
Pekah.
Pergamum.
Perge.
Phöbe.
Phrygien.
Pisidien.
Rabbath Ammon.
Rahab.
Rehabeam.
Riblah.
Riesen im A. Testament.
Salamis.
Samos.
Sanballat.
Sardes.
Sarepta.
Scepter.
Schallum.
Schild.
Schlauch.
Schleuder.
Schminke.
Schur, Wüste.
Sebna.
Sebulon.
Seleucia.
Semaja.
Simri.
Smyrna.
Susa.
Susanna.
Tarsus.
Tertius.
Thabor.
Thekoa.
Thema.
Theraphim.
Thiglat Pileser.
Thiphsach.
Thirza.
Thisbe.

Thola.
Thubalkain.
Thyatira.
Tiberias.
Tigris.
Trophimus.

Im Supplement:

Alraunstaude.
Nadab.
Obed Edom.
Pella.

Sack, Karl Heinr., Dr.,
Ob.-Consist.-Rath a. D. in Bonn.

Union der beiden evangel. Parteien in Preußen.

Im Supplement:

Sack, Aug. Fr. Wilh.
— Friedr. Sam. Gottfr.

Schaarschmidt, C., Dr.,
Prof. der Philosophie in Bonn.

Raymund von Sabunde.

Schaff, Phil., Dr.,
Prof. der Theologie in New-York.

Methodismus in Amerika.
Nordamerika, Vereinigte Staaten von
Savonarola.
Tertullianus.
Westminster-Synode.
Hare, Charl. Jul.

Im Supplement:

Channing.
Robinson, Eduard.

Schenkel, Daniel, Dr.,
Prof. der Theologie in Heidelberg.

Abendmahlsstreitigkeiten.
Abhängigkeitsgefühl.
Accommodation.
Agrikola von Eisleben.
Antinomismus.
Billican, Theobald.
Bucer, Martin.
Bullinger, Joh. Heinr.
Chemnitz, Martin.
Communicatio idiomatum.
Concordienformel.
Eck, Johann.
Gewissen.
Kirche.
Lavater, Joh. Caspar.
Paulus, H. E. G.
Protestantismus.

Scheurl, Ch. T. Gottl., Dr.,
Prof. der Rechte in Erlangen.

Commende.

Im Supplement:

Denunciatio evangel.
Devolutionsrecht.
Du Pin, L. El.
Eichhorn, Karl Friedr.
Jurati ecclesiae.
Landbischöfe.
Ryswicker Clausel.
Simonie.

Schmidt, H.,
Diakonus in Calw.

Simeon, Bischof von Jerusalem.
Stancarus.
Theonas, Bischof v. Marmarica.
Titus, Bischof von Bostra.
Trienter Concil.
Trishagion.
Valens, Kaiser.
Vigilantius.
Vigilius, Bischof von Tapsus.
— Bischof von Trient.
— Diakon.
— röm. Bischof.
Vincentius von Lerinum.
Weigel, Valentin.
Wesel, Joh. von.
Wessel, Joh.
Windesheim.
Wormser Religionsgespräch.
Zephyrinus, Bischof von Rom.

Im Supplement.

Baur, Chr. Fr., und die Tübinger Schule.
Doketismus.
Dualismus.
Hagenauer Religionsgespräch.

Schmidt, C., Dr.,
Prof. der Theologie in Straßburg.

Abbadie.
d'Ailly, Peter, de Alliaco.
Alanus.
Ancillon.
Allix, Peter.
Apostelbrüder, Apostoliker.
Arnold von Brescia.
Auto-da-Fé.
Barletta.
Basnage.
Bayle, Peter.
Beausobre.
Begharden, Beghinen.
Berthold von Rohrbach.
Blandrata, Georg.
Blondel, David.
Bochart, Samuel.
Bossuet, Jacques Benigne.
Bouhours, Dominik.
Bourdaloue, Ludwig.
Bourignon, Antoinette.
Briconnet, Wilhelm.
Brüder des freien Geistes.
Budé, Wilhelm.
Calmet, Augustin.
Chamier, Daniel.
Charpentier, Peter.
Charron.
Claude, Johann.
Claudius von Turin.
Clemanges, Nicolaus.
Clugny.
Crespin, Johann.
Cusanus.
Dolcino.
Dubosc, Peter.
Du Moulin, Peter.
Dungal.
Ebrard.
Eckart.
Eselsfest.
Eudo oder Eon von Stella.
Fratricellen.
Geiler von Kaisersberg.
Gentillet, Innocenz.
Gerson, Joh. Charlier.
Gottesfreunde.
Goulart, Simon.
Hugo von St. Cher.
Jakob de Voragine.
Joachim von Floris.
Katharer.
Lukas von Tuy.
Malvenda, Thomas.
Marbach, Johann.
Margaretha von Orleans.
Marot, Clément.
Martin, David.
Massillon, Joh. Bapt.
Massuet (René).
Matthäus Paris.
Mauriner, Congregatio S. Mauri.
Maurus.
Mestrezat, Johann.
Montfaucon.
Morone, Cardinal.
Narrenfest.
Nikolaus de Lyra.
— von Straßburg.
Nourry, Nicolas le.
Ochino, Bernardino.
Olier, Joh. Jak.
Olivetan, Pet. Rob.
Olivi, Pet. Joh.
Ossat, Arnold d'.
Oudin.
Paleario, Aonio.
Pasagier.
Pastorellen.
Patarener.
Paulicianer.
Petrus von Blois.
— von Bruis.
— von Celle.
— der Ehrwürdige.
— Martyr.
Poiret.
Possevino, Jesuit.
Rainerio Sacchoni.
Richard von St. Victor.
Richer, Edmund.
Roussel, Gerh.
Ruysbroeck.
Simon von Tournay.
Stephan de Bella Villa d. Borbone.
Stephan von Tournay.
Sturm, Joh.
— Jakob.
Suso, Heinr.
Tauler, Joh.
Tellier, le, Michael.
Thomas a Kempis.
Tillemont, le Nain, Ludwig Sebastian.
Tossanus.
Turlupinen.
Vermigli, Peter Martyr.
Viret, Peter.
Walther von St. Victor.
Wimpheling.
Winkeler, Secte.
Yvonetus.
Zanchi.
Zell, Matth.

Im Supplement:

Benoit, Elias.

Berquin, Ludw. von.
Nantes, Edict von.
Ortlieb von Straßburg.
Rivet, Andreas.

Schmidt, J., Lic.,
Pfarrer in Frauenfeld.
Binet, Alex.

Schmoller,
Diakonus in Urach.
Kling, Chr. Fr. (Suppl.)

Schneckenburger, Matth., †,
Prof. der Theologie in Bern.
Attritio.

Schneider, C. F. T., Lic. th.,
Seminardirector in Neuwied.
Hugo von St. Victor.
Jonas, Justus.

Schneider, Joh.,
Vicar in Germersheim.
Weiß (Candidus), Pantaleon. (Suppl.)

Schneider, K., Dr.,
Seminardirector in Bromberg.
Schubert, G. H.

Schoeberlein, Ludw., Dr.,
Prof. der Theologie in Göttingen.
Ebenbild Gottes.
Erlösung.
Glaube.
Versöhnung.

Schöll, Carl, Dr.,
Pastor an der Savoykirche in London.
Anglikanische Kirche.
Beda Venerabilis.
Bibelgesellschaft, brit. - ausländ.
Clarke.
Columba.
Cranmer, Thomas.
Cudbert oder Cuthbert.
Cudworth.
Culdeer.
Doddridge.
Dunstan.
England, Reformation.
— kirchlich - statistisch.
Englische Bibelübersetzungen.
Lardner, Nathaniel.
Latimer, Hugh.
Latitudinarier.
Laud, William, Erzbischof von Canterbury.
Levellers, d. i. Radikale.
Lindsey, Theophilus.
Lingard, John.
Malachias, Imarus, Erzbischof von Armagh.
Maynooth - College.
Methodismus.
Nangis, Wilhelm von.
Nennius.
Neubrigensis, William.
Newton, Thomas, Bischof.
— John.
Nincan.
Nonconformisten.
Palladius.
Parker, Matth., Erzbischof.
Patricius oder S. Patrick.
Pearson.
Puritaner in England.
Testacte.
Tractarianismus oder Puseyismus.
Ussher.
Warham, Will.

Im Supplement:
Clarendon - Constitutionen.
Milner, Joseph u. Isaak.
Oxforder Essays und Reviews.
Whately, Richard.

Schott, Theod.,
Religionslehrer in Stuttgart.
Coligny, Kaspar v. (Suppl.)
Dubourg, Anna.
Fromment, Anton.
Languet, Hubert.
Marlorat, Augustin.
Marnix, Philipp.
Morata, Olympia.
Renata von Ferrara.
Spifame, Jakob Paul.

Schwarz, C., Dr.,
Prof. der Theologie in Jena.
Amsdorf, Nikolaus von.
Barmherzigkeit.
Baumgarten - Crusius, Ludw. Friedr. Otto.
Begehren, Begehrungsvermögen, Begierde.
Berthold, Bischof v. Chiemsee.
Buddeus, Joh. Franz.
Busenbaum, Hermann.
Camerarius, Joachim.
Canisius, Peter.
Casuistik.
Chyträus, David.
Collision der Pflichten.
Consilia Evangelica.
Cruciger, Caspar.
Crusius, Christian August.
Demuth.
Eifer.
Enthaltsamkeit.
Karakter.
Klugheit.
Leipziger Interim.
Loci theologici.
Menius, Justus.
Schnepf, Erhard.
Stiefel, Michael.
Stigel, Joh.
Stößel, Joh.
Strigel, Victorin.
Tittmann, J. A. H.
Tugend.
Venatorius, Thomas.

Im Supplement:
Irenäus, Christoph.
Marezoll, Joh. G.
Nothwehr.
Selbstliebe.

Schwebel, Lic.,
in Straßburg.
Schwebel, Johann.

Schweizer, Alex., Dr.,
Prof. der Theologie in Zürich.
Alsted, Joh. Heinr.
Alting, Joh. Heinr.
— Joh.
Amesius, Wilh.
Amyraut, Moyse.
Aretius Benedictus.
Arnoldus, Nicolaus.
Bibliander, Theodor.
Camero, Jacob.
Cameronianer.
Dalläus, Joh.
Danäus, Lambert Daneau.
Heidegger, Joh. Heinr.
Hoornbeck, Johannes.
Infralapsarier.
Junius, Franziscus.
Jurieu, Pierre.
Keckermann, Bartholomäus.
Koolhäs, Caspar.
Lambethanische Artikel.
Leydecker, Melchior.
Maresius, Samuel.
Mümpelgarter Colloquium.
Naudäus, Phil.
Neostadiensium admonitio.
Osterwald.
Pajon, Claude.
Placeus.
Suicerus, Joh. Casp.

Schweizer, Friedr., Dr.,
in Stuttgart.
Eustachius.
Evangeliarium.
Evaristus, der heil.
Feuillanten.
Flavianus, Patr. v. Antiochien.
Flavian, Bischof v. Constantinopel.
Florus, Drepanius.
Fonseca, Peter von.
Formosus, Pabst.
Fortunatus, Patriarch.
Franco, Gegenpabst.
Fronton, le Diu.
Hantwill, Joh. v.
Hardouin, Jean.
Helmbold, Ludw.
Helvicus, Christoph.
Helyot.
Heraklas.
Higden, Ralph.
Hildebert.
Hildulf, auch Hidulf, St.
Himerius, Bischof v. Tarragona.

Semisch, Carl Gottlob, Dr.,
Prof. der Theologie in Berlin.
Chiliasmus.
Cerrodi, Heinr.
Diodorus.
Diognet, Brief an.
Ephesus, Räubersynode.
Epiphanius, Bischof von Constantia.
Eusebius, Bischof v. Alexandrien.
— mit d. Beinamen Bruno.
— Bischof von Cäsarea.
— Bischof v. Emesa.

Eusebius, Bischof v. Laodicea.
— — v. Nikomedien.
— — v. Samosata.
— — v. Thessalonich.
— — v. Vercelli.
— Pabst.
Eutychianismus.
Justin, Märtyrer.

Sigwart, Christian, Dr.,
Prof. in Tübingen.
Jewel, John.
Mirandula, Johannes Picus.
Morus, Thomas.

Södel, Herm.,
früher Stadtpfarrer in Graz.
Steiermark.

Spiegel, Friedr., Dr.,
Prof. der oriental. Spr. in Erlangen.
Ninive und Assyrien.
Parsismus.
Persepolis.
Resen, Stadt Assyriens.
Sanchuniathon.
Ninive und Assyrien. (Suppl.).

Stähelin, Ernst, Dr.,
Pfarrer in Basel
Abendmahlsfeier. (Suppl).

Steiger,
Pfarrer in Eglishof.
Steiger, Wilhelm.

Steitz, Georg Ed., Dr.,
Pfarrer in Frankfurt a. M.
Frankfurt a. M., Reformation.
Freimaurer und Freimaurerei.
Jesuitenorden.
Jesuitinnen.
Inchofer, Melchior.
Ketzertaufe und Streit darüber.
Kirchenjahr.
Maria, Mutter des Herrn.
Melito von Sardes.
Messe, Meßopfer.
Meyer, Joh. Friedr. von.
Missionen, katholische, in der katholischen Kirche.
Nordafrikanische Kirche.
Novatianus, Novatianisches Schisma.
Oates, Titus.
Oelung, die letzte.
Optatus von Mileve.
Papias.
Pascha, christliches, und Paschastreitigkeiten.
Polykrates.
Radbertus, Paschasius.
Ratramnus.
Rosenkranz.
Sacramente.
Schlüsselgewalt.
Suarez, Franz.
Taufe.
Todtencommunion.
Transsubstantiation.
Ubiquität.
Weihrauch.
Hermas.
Weihwasser.
Woche, große.

Im Supplement:
Fresenius, J. Th.
Jesuiten.
Inthronisation.
Messe, Meßopfer.
Pulleus, Robert.
Taufexorcismus und Abrenuntiation.
Ubiquität.

Storck, W.,
Prof. in Münster.
Jacopone da Todi. (Suppl.)

Stowe, C. E.,
Prof. der Theologie in Boston.
Edwards, Jonathan.

Streuber, Dr., †,
in Basel.
Grynäus.

Sudhoff, Carl, †,
Pfarrer in Frankfurt a. M.
Garasse, Franz.
Garnier, Johann.
— Julien.
Garve, Karl Bernh.
Gebote der Kirche, die fünf.
Geiger, Franz Tiburtius.
Genfer Consensus.
Gesellschaft des heil. Herzens Jesu.
Goch, Johann von.
Godeau, Anton.
Götze, Joh. Melchior.
Gomarus.
Graduale.
Gregoire, Henri.
Gretser, Jakob.
Heidelberger oder Pfälzer Katechismus.
Helvetische Confessionen.
Hermes und Hermesianismus.
Hessen.
Holland, historisch-statistisch.
Hosius, Stanislaus.
Hospinian, Rudolph.

Teutsch, G. D., Dr.,
Pfarrer in Agnetheln. (Siebenbürgen)
Siebenbürgen, Einführung des Christenthums, Reformation, kirchliche Statistik.

Thelemann, Carl Otto,
Consistorialrath in Detmold.
Villegaignon, Nic. Dur. de.

Thiele, Hnr. Aug. L., Dr.,
Hof- u. Domprediger in Braunschweig.
Rom.

Thiersch, Hnr. W. J., Dr.,
in München.
Bellarmin, Rob. Franz Romulus.
Cassianus, Johannes.

Tholuck, Aug. Fr. Th., Dr.,
Prof. der Theologie in Halle.
Aberglaube.
Abstammung des Menschengeschlechts.
Aergerniß.
Altenstein.
Arndt, Joh.
Aufklärung.
Bergius, Joh.
Calov.
Carpzov, Theologen d. Namens.
Cartesianische Philosophie.
Cyprian, Ernst Salomon.
Deutschmann, Joh.
Dräseke, Joh. Heinr. Bernh.
Eylert.
Gefühl.
Gerhard, Joh.
Gerlach, Otto von.
Glassius, Salomo.
Haberkorn, Peter.
Hebräerbrief.
Heidanus, Abraham.
Heubner, Heinr. Ludw.
Hoë von Hohenegg.
Hülsemann, Joh.
Inspiration.
Knapp, Georg Christ.
Lichtfreunde.
Löscher, Val. Ernst.
Mayer, Joh. Friedr.
Meisner, Balthasar.
Molinos, der Urheber des Quietismus.
Nikolai, Chr. Fr., und die allgemeine deutsche Bibliothek.
Pietismus, pietist. Streitigkeiten.
Quenstedt.
Ramus, Peter.
Rationalismus und Supranaturalismus.
Semler, Joh. Salomo.
Spener.
Strauß, das Leben Jesu.
Teller, Wilh. Abrah.
Thomasius, Christ.
Universitäten.
Vorbild oder Typus.
Wegscheider, J. A. L.
Wernsdorf, Gottl.
Wöllner und das preuß. Religionsedikt.
Zachariä, G. T.

Im Supplement:
Ammon, Chr. Fr. v.
Andreä, Valentin.
Anton, Paul.
Aufklärung.
Dannhauer, Konr.
Göschel, Karl Fr.
Schade, Joh. Casp.
Stier, Rud. Ewald.
Tiestrunck, Joh. Heinr.

Thomas, Dr.,
Pfarrer in Collonges. (Genf.)
Turretini.

Tischendorf, Lob. Fr. C., Dr.,
Prof. der bibl. Paläogr. in Leipzig.
Bibeltext des N. Test.

Im Supplement:
Apokryphen des N. T.
Barnabas.
Bibeltext des N. T.
Pseudepigraphen des A. Test.

Trechsel, F., Dr.,
gew. Decan, Pfarrer in Bern.
Antitrinitarier.
Antonianer.
Berner Synodus.
— Disputation.
Gonesius, Petrus.
Haller, Berthold.
Helvetische Consensformel.
Kohler, Christian u. Hieronymus.
Libertiner oder Spiritualen.
Mani und die Manichäer.
Paulus von Samosata.
Sabellius.
Servet, Michael.
Chorgerichte. (Suppl.)

Twesten, Aug. D. Chr., Dr.,
Prof. der Theologie in Berlin.
Union.

Uhlhorn Joh. Gerh. Wilh.,
Ober-Consist.-Rath in Hannover.
Bora, Katharina von.
Clemens von Rom.
Clementinen.
Corvinus, Antonius.
Dositheus.
Ebjoniten.
Elkesaiten.
Essener.
Godehard, Gotthard.
Hannover.
Hermas, Pastor.
Hermogenes.
Ignatius, Bischof v. Antiochien.
Judenchristen, Judenchristenthum.
Luidgerus.
Natalis, Alexander.
Neander, Dr. Joh. Aug. Wilh.

Ullmann, Carl, Dr., †,
Prälat in Karlsruhe.
Brüder vom gemeinsamen Leben.

Ulrici, Herm., Dr.,
Prof. der Philosophie in Halle.
Encyklopädie, französische.
Hegel'sche Religionsphilosophie.
Kant, nebst Jacobi, Fries, Fichte.
Kunst, christliche bildende.
Malerei, christliche.
Mensch, Humanität.
Pantheismus.
Religionsphilosophie.
Sculptur, christliche.
Theismus (Monotheismus).
Theodicee.

Im Supplement:
Sittengesetz.
Spiritualismus.
Unsterblichkeit.
Vernunft, Verhältniß der Philosophie zur Theologie.

Umbreit, Fr. W. C., Dr., †,
Prof. der Theologie in Heidelberg.
Amos.
Habakuk, der Prophet.
Hoheslied.
Hosea, Prophet.
Jesaja, Prophet.

Vaihinger, J. G.,
Pfarrer in Kochersteinfeld (Württembg.).
Abdon.
Abjathar.
Abimelech.
Abisai.
Achis.
Adonia.
Agabus.
Ahab.
Ahas.
Ahasja.
Ahasverus.
Ahimaaz.
Ahimelech.
Ahitophel.
Alphäus.
Amazia.
Amon.
Anania.
Andreas.
Apharsaer.
Archevaer.
Arkiter.
Asmodi.
Assa.
Assaph.
Athalja.
Azazel.
Bach.
Backen.
Baden.
Balsam.
Belsazer.
Benaja.
Bernice.
Beschneidung.
Bileam.
Bilha.
Bundeslade.
Darius.
Dekapolis.
Doeg.
Elam.
Elath.
Elisabeth.
Enakiter.
Epaphras.
Epaphroditus.
Ephod.
Ephraim.
Galiläi.
Gallion.
Gazelle.
Geschenk.
Getränke.
Gilgal.
Girgasiter.
Girsiter.
Gomer.
Hadoram.
Hadrach.
Hakeldama.
Haran.
Hasael.
Henoch.
Herbergen bei den alten Hebräern.
Hethiter.
Heviter.
Hoba.
Hophra.
Horiter.
Horonaim.
Hühner.
Jahr der Hebräer.
Jair.
Jannes und Jambres.
Jerobeam.
Jesreel.
Jesse.
Jesus Sirach.
Joab.
Joahas.
Joas oder Jehoas.
Jojachin.
Jojakim.
Joktan.
Jonien.
Joram.
Josaphat.
Joseph von Arimathia.
Joses.
Josias.
Jotham.
Isaak.
Isebel.
Juda, Sohn Jakob's.
Juda, Stamm.
Judith.
Kaiphas.
Kapernaum.
Könige, Bücher der.
Laban.
Landpfleger.
Lazarus.
Lea.
Lebensbaum.
Leibesstrafen bei den Hebräern.
Lentulus.
Makkabäer.
— Bücher der.
Mammon.
Mamre.
Manna.
Meussim.
Moab.
Mosaisches Gesetz.
Moses.
Mühlen bei den Hebräern.
Pascha, israelit.-jüdisches.
Pentateuch.
Pfandrecht bei den Hebräern.
Pfingstfest, israelit.-jüdisches.
Pharao.
Philistäa und Philister.
Phönizien.
Phul.
Pisga.
Pnuel.
Potiphar.
Prediger Salomo.
Sklaverei, Verhältniß zum Christenthum.
Syrien.
Tobias, Buch.
Tyrus, Stadt.

Valentiner, Fr.,
Pastor in Brohnstorf. (Holstein.)
Palästina, Evangelisation.

Vogel, Albrecht, Dr.,
Prof. der Theologie in Wien.
Baluze.
Benedict von Nursia.
— von Aniane.
Benno, Bischof von Meißen.
Bilderstreitigkeiten.
Bruno, Erzbischof von Köln.
Bruno, Apostel der Preußen.
Burgunder.
Camaldulenser.
Capuziner.
Chlodwig.
Cisterzienser.
Columban.
Cyrillus u. Methodius, Apostel der Slaven.
D'Achery.
Damianus.
Decius.
Diocletianus.
Dominikus und die Dominikaner.
Donatisten.
Ekkehard.
Eligius.
Emmeran.
Epaon.
Eugippius.
Gallus, der heil.
Gerhoch.
Guibert.
Gundulf.
Gyrovagi.
Heriger, Abt von Lobbes.
Hucbald.
Karmeliter.
Karthäuser.
Martène, Edmund.
Prämonstratenser.
Priscillianisten.
Ratherius, Bischof von Verona.
Rosenmüller, E. Fr. K.
— J. G.
Toledo.
Trauthson.
Tychonius.
Ulrich, Bischof von Augsburg.
Virgilius, bayer. Priester.
Wazo, Bischof von Lüttich.
Wilhelmiten.
Zeno, Bischof von Verona.
Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst. (Suppl.)

Vogt, C. Aug. Traug., Dr.,
Prof. der Theol. in Greifswald.
Bugenhagen, Johann.
Crell, Nicolaus.
Dionysius Areopagita.
Neuplatonismus.

Voigt, G., Dr.,
Prof. der Geschichte in Leipzig.
Baseler Concil.
Calixtus I.—III.
Clemens II.—XIV.
Cölestin I.—V.
Constanzer Concil.
Eugenius I.—IV.
Felix I.—IV.
Gregor II.—VI.
— VIII.—XV.
Johannes I.—XXIII., Päbste.

Voigt, J., Dr., †,
Prof. der Geschichte in Königsberg.
Albrecht, Markgraf von Brandenburg.
Brandenburg, Reformation.

Volck., Wilh., Dr.,
Prof. der morgenl. Spr. in Dorpat.
Thargumim.

Vuilliemin, L., Dr.,
Prof. in Lausanne.
Kromwell, Oliver, Protector von England.

Wackernagel, Wilh., Dr.,
Prof. in Basel.
Otto von Passau.
Im Supplement:
Brant, Sebastian.
Walther von der Vogelweide.

Wagenmann, J., Dr.,
Prof. der Theologie in Göttingen.
Cunibert.
Cyriacus, Patriarch von Constantinopel.
Enkratiten.
Eutychius.
Faber, Joh. Augustanus.
— Basilius.
— Felix, oder Fabri.
— Johannes, von Heilbronn.
— Johannes (Fabri).
— Nikolaus.
— Vitus.
— (Favre), Guido.
— (Favre Jacques de).
Fagius, Paul.
Faustus, der Manichäer.
— von Rhegium.
Fritzlar.
Fulgentius Ferrandus.
— von Ruspe.
Gennadius, Patriarch von Constantinopel.
Gennadius von Marseille.
Gottschalk, Wendenfürst u. Märtyrer.
Hafenreffer, Matthias.
Hansiz, Markus.
Hatto I. u. II.
Hatto, Bischof v. Basel.
Heerbrand, Jakob.
Heermann, Johannes.
Helvidius.
Hermann, Nikolaus.
Hermias.
Hierokles.
Hiller, Phil. Fr. u. Konrad.
Hirschau oder Hirsau.
Holbach, Paul Friedr.
Hollaz, David.
Huberin, Casp.
Hutter, Leonh.
— Elias.
Ildefonsus, Bischof v. Toledo.
Johannes Buridanus.
— Jejunator.
— v. Salisbury.
Johannisfeuer.
Jovianus, Flavius Claudius.
Juvencus, Cajus Vettius Aquilinus.
Konrad von Marburg.
Lyser, Polycarp.
Maulbronn.
Im Supplement:
Abdias.
Agrippa, Castor.
Albanus, der heil.
Alger von Lüttich.
Aurifaber, Johann.
— Andreas.
Berthold, der Franziskaner.
Curio, Cölius Secundus.
Guibert von Nogent.
Hystaspes.
Lasitius, Joh.
Latomus, Jakob u. Bartholomäus.
Maximus der Bekenner.
Marcus Eremita.
Lydius, Martin.
— Balth. Joh. Jak.
Mercator, Marius.
Moschus, Joh.

Wangemann, F.,
Missions-Director in Berlin.
Lutheraner, separirte.

Wassermann, Dr.,
Monate, die hebräischen.
Neumonde.

Wasserschleben, F. W. H., Dr.,
Prof. der Rechte in Gießen.
Glossen und Glossatoren.
Incorporation.
Interstitien.
Kanonen- und Dekretalensammlungen.
Kanonisches Rechtsbuch.
Kirchenrecht.
Mißheirath.
Nominatio regia.
Nomokanonen.
Offizial.
Ordinarius.
Pseudoisidor.

Weber, Georg, Dr.,
Schuldirector in Heidelberg.
Abbot.
Aelfric.
Allen, William.
Alesius, Alexander.
Angelsachsen.
Barton, Elisabeth.
Bower, Archibald.
Browne, Brownisten.
Burnet, Gilbert.
Hamilton, Patrik.
Independenten oder Congregationalisten.

Weingarten, Herm., Lic.,
Privatdocent in Berlin.
Margaretha, die heiligen
Medler, Nikolaus.
Martin von Tours.
Messalianer.
Musculus, Andreas.
Im Supplement:
Bari, Synoden.
Cäsaraugusta, Synode.

Weiß, Bernh., Dr.,
Prof. der Theologie in Kiel.
Sartorius, E. W. Chr.
Im Supplement:
Epheserbrief.
Kolosserbrief.
Philemon, Brief Pauli an.

Weiß, Herm.,
Diakonus in Vaihingen.
Sünde wider den heil. Geist.
Sündlosigkeit Jesu.

Weitzel, K. L.,
Dekan in Kirchheim a. Teck.
Apolinaris, Claudius.

Weizsäcker, Carl Hnr., Dr.,
Prof. der Theologie in Tübingen.
Agrippa v. Nettesheim.
Berleburger Bibel.
Bessel.
Bockbold, Johann.
Bosheit.
Brüder, barmherzige.
Cäsarius von Heisterbach.
Cajetan.
Campegius, Lor. Camp.
Canus, Melchior.
Cochläus, Joh.
Capistranus.
Cassander, Georg.
Confirmation.
Contarini, Kasp.
Dionysius von Alexandrien.
Gehorsam.
Gesetz.
Glückseligkeit.
Hegesipp.
Heilsordnung.
Schmid, Chr. Fr.

Weizsäcker, Julius, Dr.,
Prof. der Geschichte in Erlangen.
Jornandes.
Lambert von Hersfeld.
Langres, Synode von.
Lebrija, Aelius Antonius von.
Lestines, Synode von.

Luidprand.
Longobarden.
Lorsch, Kloster.
Lucidus, der Presbyter.
Ludwig der Fromme.
Lullus.
Meinwerk.
Nicolaus I.
Nithard.
Othmar, der heilige.
Otto v. Freising.
Paul Warnefried.
Pippin.
Prudentius von Troyes.
Regino.
Remigius von Rheims.
Roswitha, Nonne.
Sigebert von Gemblours.
Theodulf.
Thietmar.

Wichern, J. H., Dr. theol.,
Ob.-Consist.-Rath in Berlin.
Diakonen u. Diakonissenhäuser.
Fry, Elisabeth.
Mission, innere.

Wieseler, Karl Georg, Dr.,
Prof. der Theologie in Greifswald.
Abilene.
Achaja.
Aelia Capitolina.
Aere.
Alcimus.
Alexander I.
Amphipolis.
Annas.
Antiochus II.—VII.
Antipas.
Antipatris.
Areopag.
Aretas.
Arimathia.
Im Supplement:
Galaterbrief.
Römerbrief.
Timotheus und Titus, Briefe Pauli an
Zeitrechnung, neutestamentl.

de Wette, W. M. Lebr., Dr.,
Prof. der Theologie in Basel, †.
Apostel.
Apollos.
Apostelconvent.

Wilcken, Dr.,
Archidiakonus in Stralsund.
Alber, Matthäus.
Aquila, M. Caspar.

Zahn, Adolph,
Domprediger in Halle.
Geibel, Prediger in Lübeck. (Suppl.)

v. Zezschwitz, A. Gerh., Dr
Prof. der Theologie in Erlangen.
Lukas von Prag und die Böhmischen Brüder. (Suppl.)

Zimmermann, K., Dr.,
Prälat in Darmstadt.
Gustav-Adolf-Stiftung.
Gustav-Adolf-Verein.

Zöckler, Otto, Dr.,
Prof. der Theologie in Greifswald.
Siebenzahl, heilige.
Smaragdus.
Somaskar.
Stercoranisten.
Sudaili, Bar.
Ursula, die heil.
Ursulinerinnen.
Vagantes.
Valentinian I., II. u. III.
Valentinus, der heil.
Valerianus, Kaiser.
— der heil.
Verena.
Veronica.
Vesper.
Victor I.—IV., Päbste.
Vincentius von Saragossa.
Im Supplement:
Agnes, die heil.
Brigitta der Irländer.
Cataldus, der heil.
Cazalla, Augustin.
Cordova.
Credner, Karl Aug.
Hug, Joh. Leonh.
Japan, kathol. Mission.
Knobel, Aug. Wilh.
Kuhnoel, Christ.
Nolaskus, Petrus.
Notburga, die heil.
Pacianus.
Palladius.
Präadamiten.
Rochus, der heil.
Schöpfung.
Secularismus.
Servatius, der heil.
Teresia, die heil.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

